

LAS ciencias sociales cubren un amplio campo, y los siete enfoques que presenta este libro introductorio son significativos para la Sociología, Política, Economía, Derecho, Psicología e Historia. La preocupación del autor es clarificar la estructura lógica, suposiciones metodológicas, e implicaciones prácticas de las diferentes teorías expuestas.

El orden cronológico de la presentación ilustra el desarrollo de las teorías y el modo en que son afectadas por el cambio social. Contra la perspectiva histórica de la teoría del hombre de Aristóteles, la teoría egoísta de Hobbes, y la idea del sistema social de Adam Smith, se establecen los modernos gigantes: Marx y la teoría de la acción social de Weber. Finalmente, Alfred Schutz sirve de puente a desarrollos recientes como la Etnometodología. Los últimos capítulos consideran algunos de los problemas filosóficos que subyacen a las principales diferencias que existen entre los siete tipos de teoría social.

En esta misma colección, el libro de L. Stevenson *Siete teorías de la naturaleza humana*.

ISBN 84-376-0525-3



9 788437 6052

Tom Campbell

SIETE TEORIAS DE LA SOCIEDAD

Aristóteles
Hobbes
Smith
Marx
Durkheim
Weber
Schutz



CATEDRA
colección teorema

Colección Teorema

Índice
Tom Campbell

Siete teorías de la sociedad

PRÓLOGO 11

PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO
Las teorías de la sociedad 15

CAPÍTULO II
La cooperación y el conflicto 39

TERCERA EDICION

SEGUNDA PARTE: SIETE TEORÍAS

CAPÍTULO III
Aristóteles: la comunidad cívica 71

CAPÍTULO IV
Thomas Hobbes: el individualismo instrumental 99

CAPÍTULO V
Adam Smith: el sistema social 115

CAPÍTULO VI
Karl Marx 138

CAPÍTULO VII
Emil Durkheim 161

CAPÍTULO VIII
Max Weber 198



CATEDRA
TEOREMA

Publicado originalmente en inglés con el título
Seven Theories of Human Society
por Oxford University Press

Traducción de Francisco Rodríguez Martín

© Tom Campbell, 1981
Ediciones Cátedra, S. A., 1992
Telémaco, 43. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 10.836/1992
ISBN: 84-376-0525-3
Printed in Spain
Impreso en Fernández Ciudad, S. I.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

Índice

.....	328
TERCERA PARTE: CONCLUSIÓN	
.....	303

JOSE PADRON

PREFACIO	11
PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN	
CAPÍTULO PRIMERO	
Teorías de la sociedad	15
CAPÍTULO II	
Comparación y valoración de teorías	39
SEGUNDA PARTE: SIETE TEORÍAS	
CAPÍTULO III	
Aristóteles: la comunidad cívica	71
CAPÍTULO IV	
Thomas Hobbes: el individualismo instrumental	91
CAPÍTULO V	
Adam Smith: el sistema social	115
CAPÍTULO VI	
Karl Marx: una teoría del conflicto	138
CAPÍTULO VII	
Emile Durkheim: una teoría del consenso	166
CAPÍTULO VIII	
Max Weber: una teoría de la acción	198

Índice

CAPÍTULO IX
Alfred Schütz: un enfoque fenomenológico 228

TERCERA PARTE: CONCLUSIÓN

CAPÍTULO X
Problemas sobresalientes 263

PREFACIO 11

PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO
Teorías de la sociedad 15

CAPÍTULO II
Comparación y valoración de teorías 39

SEGUNDA PARTE: SIETE TEORÍAS

CAPÍTULO III
Andrzej Walicki: la comunidad cívica 71

CAPÍTULO IV
Thomas Hobbes: el individualismo instrumental 91

CAPÍTULO V
Adam Smith: el sistema social 115

CAPÍTULO VI
Karl Marx: una teoría del conflicto 138

CAPÍTULO VII
Emile Durkheim: las teorías del consenso 166

CAPÍTULO VIII
Max Weber: racionalidad y acción 198

Prefacio

A mi madre

Este libro trata de introducir al lector a un mundo de teorías sociológicas de una manera que facilite el análisis y la valoración de cada tipo de teoría. El objetivo es fomentar un estudio crítico y reflexivo del pensamiento social.

Se ha tenido un cuidado especial en explicar el significado y el alcance de las teorías que se discuten. Los conceptos teóricos son importantes para un número de ciencias sociales, incluyendo la Economía, Psicología, Historia y Derecho. Aunque las siete teorías se presentan en términos de pensadores individuales, cada teórico se analiza como un vehículo para el estudio de un tipo particular de teoría social. El orden cronológico de la presentación demuestra el desarrollo de la teoría social y el modo en que le afecta el cambio histórico, pero eso no es el propósito principal del libro. En su conjunto el enfoque es más bien filosófico que empírico en la medida en que se dedica más atención a clarificar la estructura lógica y las suposiciones metodológicas de las teorías que a valorar su contenido factual de forma detallada.

He recibido una gran ayuda de mucha gente en la preparación de este libro. Peter Lamasque colaboró en el planteamiento inicial. Michael Lessner leyó y comentó todo el manuscrito, siendo de gran ayuda. Stephen Clark y Paddy O'Donnell realizaron el trabajo servicial para los capítulos III y IX, res-

Capítulo IX
Alfred Schütz: un enfoque fenomenológico 228

TERCERA PARTE: CONCLUSIÓN

Capítulo X
Problemas subsistentes 263

destinadamente históricas en deuda con Sheila Maclean por sus
mejores teorías críticas. Estos también agradecido a mis
editores de Oxford University Press; y a Helen Martin y
Kathy Burgess por haberse comprometido de forma veloz y
segura.

Georgetown, septiembre de 1980

TOM CAMPBELL

PRIMERA PARTE INTRODUCCIÓN

Prefacio

Este libro está concebido para introducir al lector a una amplia gama de teorías contrastantes de la sociedad. El material está dispuesto de tal forma que faciliten el análisis y la valoración de cada tipo de teoría. El objetivo es fomentar un estudio más informado y crítico del pensamiento social.

Se ha tenido un cuidado especial en explicar el significado moral y político de las teorías que se discuten. Los teóricos seleccionados son importantes para un número de ciencias sociales, incluyendo la Economía, Psicología, Historia y Derecho. Aunque las siete teorías se presentan en términos de pensadores individuales, cada teórico se utiliza como un vehículo para el estudio de un tipo particular de teoría social. El orden cronológico de la presentación demuestra el desarrollo de la teoría social y el modo en que le afecta el cambio histórico, pero éste no es el propósito principal del libro. En su conjunto el enfoque es más bien filosófico que empírico en la medida en que se dedica más atención a clarificar la estructura lógica y las suposiciones metodológicas de las teorías que a valorar su contenido factual de forma detallada.

He recibido una gran ayuda de mucha gente en la preparación de este libro. Peter Lamarque colaboró en el planteamiento inicial. Michael Lessnoff leyó y comentó todo el manuscrito, siendo de gran ayuda. Stephen Clark y Paddy O'Donnell realizó el mismo servicio para los capítulos III y IX, res-

pectivamente. Estoy en deuda con Sheila MacLean por sus muchas mejoras estilísticas. Estoy también agradecido a mis editores de Oxford University Press; y a Helen Matthew y Ruby Burgess por haberlo mecanografiado de forma veloz y segura.

Grogport, septiembre de 1980

TOM CAMPBELL

Prefacio

Este libro está concebido para introducir al lector a una serie de temas de teorías contrastantes de la sociedad. El material que se presenta en él tiene un carácter de síntesis y de análisis, y el autor intenta que sea lo más objetivo posible. El objetivo es fomentar un estudio crítico del pensamiento y de las teorías de la sociedad. Los lectores se sentirán interesados en el contenido de las teorías de la sociedad y en el modo en que se discuten. Los lectores se sentirán interesados en el contenido de las teorías de la sociedad y en el modo en que se discuten. Los lectores se sentirán interesados en el contenido de las teorías de la sociedad y en el modo en que se discuten.

He recibido una gran ayuda de mucha gente en la preparación de este libro. Peter Latham colaboró en el plan de trabajo. Michael Latham leyó y comentó todo el manuscrito, siendo de gran ayuda Stephen Clark y Paddy O'Donnell. También el mismo servicio para los capítulos III y IX, res-

PRIMERA PARTE INTRODUCCIÓN

La sociedad es un fenómeno complejo y cambiante. El estudio de la sociedad es un campo de investigación que ha crecido enormemente en los últimos años. Este libro intenta proporcionar una introducción a las teorías de la sociedad. El autor intenta que sea lo más objetivo posible. El objetivo es fomentar un estudio crítico del pensamiento y de las teorías de la sociedad. Los lectores se sentirán interesados en el contenido de las teorías de la sociedad y en el modo en que se discuten. Los lectores se sentirán interesados en el contenido de las teorías de la sociedad y en el modo en que se discuten.



peculiarmente. Estoy en deuda con Steve MacLean por sus
muchas mejores contribuciones. Estoy también agradecido a mis
editores de Oxford University Press, y a Helen Matthew y
Ruby Burrier por haberlo publicado de forma veloz y
segura.

Cambridge, septiembre de 1990

TOM CAMPBELL

PRIMERA PARTE INTRODUCCIÓN



...ción no ha podido establecer una teoría de la sociedad.
A pesar de la riqueza de los datos empíricos, los teóricos
sociales particulares se han dividido y combatido. Incluso
estudiosos más destacados que se refieren a sí mismos
por lo general como teóricos sociales, pero que se ocupan
de los procesos sociales y como tales, a menudo se refieren
a sí mismos como teóricos sociales. En la teoría social, no
por lo tanto, podemos encontrar el tipo de consenso
elemental que se encuentra, por ejemplo, en las ciencias
naturales. En la teoría social, el consenso es el resultado
de una serie de negociaciones y compromisos.

CAPÍTULO PRIMERO

Teorías de la sociedad

La vida humana es impensable fuera de la sociedad. Los individuos no pueden existir en un aislamiento completo y permanente. Los hombres se necesitan unos a otros para sobrevivir y vivir como seres humanos. Esta dependencia mutua hace que sea necesaria alguna forma de cooperación reglamentada y, por lo tanto, alguna forma de sociedad. El hombre es un ser social, eso apenas puede dudarse. ¿Pero qué es exactamente la sociedad? Esta cuestión es tan básica y confusa como la cuestión más tradicional «¿qué es el hombre?». Se trata de una de esas preguntas sobre la naturaleza de las cosas que aunque parezcan inocentes son molestas y estamos completamente acostumbrados a ellas, pero ante ellas nos encontramos embarazosamente inarticulados, a pesar de que son importantes sin ninguna duda para nuestras vidas cotidianas y para que podamos comprendernos a nosotros mismos. Para poder darle una respuesta necesitamos tener una teoría de la sociedad.

Actualmente, la naturaleza de la sociedad es un problema del que se preocupa la ciencia de la sociología, pero es una tarea que se desborda hacia el resto de las ciencias sociales, incluyendo la Historia, y no puede separarse de las principales preocupaciones que tiene la filosofía. Existen, por lo tanto, una multiplicidad de fuentes diferentes que se encuentran bastante desordenadas y que intentan descubrir algunas pistas que nos ayuden a comprender la vida social. Pero esta saturación de

atención no ha podido establecer una teoría de la sociedad. A pesar de la riqueza de los datos acumulados referentes a sociedades particulares de periodos y culturas diferentes siguen existiendo aún desacuerdos radicales sobre la clase de fenómenos sociales que son fundamentales para que comprendamos los procesos sociales y cómo deben considerarse estos fenómenos. Una introducción a la teoría social no puede proceder, por lo tanto, basándose en el indiscutible tipo de conocimiento elemental que se encuentra, por ejemplo, en las ciencias naturales. En su lugar, es necesario presentar un estudio de aproximaciones alternativas y contribuciones teóricas acerca del ordenamiento y comprensión de las relaciones sociales. Sin embargo, no existe ninguna razón convincente que haga que tal estudio tenga que restringirse a las teorías que son puramente modernas, pues está totalmente claro que los anteriores intentos que se han hecho para desarrollar estudios que comprendieran la vida social han sido sustituidos, y es más ventajoso estudiar seriamente las ideas de aquellos pensadores más importantes que vivieron en tipos de sociedades que están muy alejadas de los complejos estados industriales que han provisto el contexto de las teorías modernas.

Este libro contiene esbozos, valoraciones y comparaciones de siete enfoques que compiten entre sí y que han sido realizados por una serie de pensadores importantes y ofrecen, por lo tanto, un balance sistemático de aquello que es característico y significativo de los modos en que se interrelacionan los seres humanos en sus respectivas sociedades. Comenzando a partir del influyente análisis que Aristóteles hace de la pequeña ciudad-estado de la Grecia clásica y terminando con la obra de Alfred Schutz en el siglo xx que ha inspirado algunas ideas aventureras y recientes de los fenómenos sociales, cada teórico ha sido seleccionado por el interés intrínseco que tienen sus ideas y como un ejemplo distinguible de teoría social. Juntos nos ofrecen un panorama de los intentos más famosos que el hombre ha hecho para comprender su entorno humano.

Seleccionar sólo siete teorías de la sociedad no ha sido una tarea fácil. La sociología como el estudio científico autoconsciente de la vida social considerada como un todo es relativamente reciente y en la selección que he realizado predo-

minan los teóricos modernos, en particular aquellos tres cuyas ideas encarnan las principales escuelas que compiten en la teoría social contemporánea, cada cual con sus conceptos característicos: Marx (conflicto y poder), Durkheim (estructura y función), y Weber (acción social y burocracia racional). Sin embargo, estos modernos gigantes necesitan que se les sitúe frente a una perspectiva más amplia. La reflexión sobre la naturaleza de la vida social se retrotrae al menos a la antigua Grecia, influyendo aún actualmente el estudio que Aristóteles hizo sobre la sociabilidad natural del hombre. Esto sirve como contraste a la obra de Thomas Hobbes que, a pesar de sus evidentes imperfecciones, plantea muchos de los problemas que teorías que son más modernas intentan responder, como por ejemplo el referente a la base del orden social. Una figura de transición, que representa el pensamiento maduro de la Ilustración del siglo xviii, es Adam Smith, quien, a pesar de su asociación al individualismo económico, presenta en su concepto de la «mano invisible» la idea de la sociedad como un sistema integrado. En último lugar, se incluye la obra de Alfred Schutz como la inspiración del reciente desarrollo que se ha llevado a cabo del estudio de la sociedad — particularmente por la etnometodología— y que hace dudar de la idea total de «sociedad» como una entidad unitaria distinta que está abierta a un estudio científico por separado.

En la parte primera prepara el terreno al estudio de las siete teorías que se han seleccionado como ilustrativas de las tendencias centrales que divergen en lo referente al estudio del pensamiento social. Este capítulo trata de la naturaleza de la teoría social, haciendo surgir, a través de una discusión introductoria de Hobbes y Durkheim, la cuestión de si una teoría ha de ofrecer algo distinto de una mera descripción de la vida social. El siguiente capítulo desarrolla los modos más importantes en los que difieren las teorías sociales entre sí, ofreciendo un marco de parámetros que nos ayudarán a comparar teorías sociales y a sugerir los criterios para su valoración.

LA NATURALEZA DE LA SOCIEDAD HUMANA

La ausencia de consenso respecto a una teoría social no se trata sólo de un problema de preocupación intelectual y académica. Algunas ideas sobre lo que constituye una sociedad y cómo las sociedades retienen su unidad y continuidad a través de las variadas transformaciones históricas se asumen en todas las preocupaciones prácticas principales de la vida, incluyendo la moralidad privada y el modo en que se llevan a cabo las decisiones públicas. No podemos saber cómo actuar a menos que sepamos cómo se influyen entre sí los proyectos que hacemos sobre nuestra existencia y las actividades de la gente que nos rodea. No podemos unirnos a otros para llevar a cabo racionalmente unas elecciones que tratan de asuntos que son de interés común si no compartimos creencias que tratan los rasgos esenciales de la existencia cooperativa. Toda actividad práctica reflexiva presupone una idea de la vida social, y el éxito de tal actividad depende, entre otras cosas, de la exactitud de esa idea.

La concepción que tengamos de la sociedad es también fundamental para comprendernos a nosotros mismos. ¿Es la sociedad en la que vivimos una mera e importante asociación que nos ayuda a conseguir ciertos objetivos personales, por ejemplo la seguridad material, como sugiere Thomas Hobbes? ¿O existe una realidad social más fundamental que se encuentra en la misma esencia de nuestra naturaleza como seres humanos, como Marx y Durkheim intentaron hacernos creer? El hombre puede ser, en palabras de Aristóteles, un animal social, ya que no puede vivir permanentemente fuera de un grupo social, pero ¿dependemos de nuestra sociedad sólo como si se tratara de un apoyo externo que sirve para que mantengamos nuestra vida personal o es que no tenemos ninguna existencia que sea genuina fuera de nuestras relaciones sociales? Sea cual fuere la respuesta que demos a estas cuestiones, la imagen que tenemos de nosotros mismos es inseparable de la representación que tengamos de la sociedad.

Pero incluso si le damos importancia a la idea que tenemos

de la sociedad, tanto en lo referente a comprender el yo como para llevar a cabo una decisión práctica, ¿es realmente la sociedad un fenómeno tan problemático? Quizás la sociedad no sea después de todo aquella cosa mística e intangible que se dice a menudo que es. ¿No se trata de la sociedad simplemente de toda aquella otra gente con la que vivimos y trabajamos y con la que mantenemos una fácil familiaridad? Puede que cuando hablemos de «sociedad» hagamos simplemente referencia a un número cualquiera de gente que habita la misma área geográfica y entre quienes existe un grado de interacción cotidiana.

Ahora bien, es cierto que no puede existir una sociedad sin gente, y que además se trate de un número que sea razonable; el número mínimo que cualquier persona consideraría que es suficiente para formar incluso una sociedad que fuera muy simple sería el de algunas familias. Está igualmente claro que una sociedad debe tener algún tipo de localización física, aunque no es necesario que sea permanente. Ambas características —gente individual y territorio común— son necesarias para que exista una sociedad, pero es cierto que no son suficientes por sí mismas para constituir la existencia social. Una sociedad no puede tratarse *simplemente* de una agrupación territorial o de un conjunto de gente. Un gran número de personas que se encontrasen situados de forma fortuita en el mismo lugar no constituiría por esa razón una sociedad, aunque pudieran convertirse con el tiempo en parte de una. El hecho de que siempre se encuentre a los seres humanos en sociedades no significa que una sociedad pueda analizarse simplemente como si fuera un grupo cualquiera de personas, ya que no todas las conexiones que se dan entre individuos han de considerarse relaciones sociales.

Para formar una sociedad los individuos deben estar relacionados de cierto modo. Por ejemplo, si la gente no se comunica entre sí, si mantienen eternamente un combate físico agresivo, si no cooperan entre sí, y esto lo hacen de forma rutinaria durante un periodo de tiempo, entonces sus interacciones no son sociales y no constituyen una sociedad. Pero aunque está claro que cualquier conjunto de personas no constituyen una sociedad, no es una tarea fácil decir cómo debe «agruparse» la gente para

que podamos decir que sus relaciones son sociales. Podemos llegar a un acuerdo y aceptar que para que se les califique como tal no es suficiente decir que se parecen, ya que hay gente que se parece mucho y que puede vivir en sociedades diferentes. Tampoco se trata la proximidad física de una garantía de interacción social como lo hace evidente la relación que existe entre tribus que están en guerra. Podemos decir que las relaciones sociales son aquellas interacciones que están ordenadas y que implican una conciencia mutua y una comunicación simbólica, pero cuando se trasciende esto resulta extremadamente difícil precisar qué se requiere para convertir una mera reunión de gente en un grupo que esté socialmente organizado.

No obstante, dando por supuesto que algo tiene que añadirse a la idea inicial de una agrupación territorial de individuos que interactúa entre sí si es que queremos conseguir una concepción adecuada de una sociedad, entonces este enfoque no carece de sentido, y es además una idea atractiva y simple considerar que una sociedad es un número de personas que interactúan entre sí y tienen una localización geográfica común. Por otra parte, puede también desarrollarse fácilmente especificando que la gente en cuestión comparte una organización cooperativa común que hace que puedan vivir juntos con un tipo de orden y quizás de armonía. Después de todo, a veces utilizamos la palabra «sociedad» para referirnos a un número de gente que se ha agrupado en una asociación o club a través del cual persiguen ciertos objetivos o propósitos que todos ellos comparten. Una sociedad para la protección de animales raros o un club de motocicletas son ejemplos de tales «sociedades». Considerando esta cuestión a través de estas líneas, podemos concebir la sociedad en su conjunto como una asociación bastante grande donde se promociona un gran y dispar número de propósitos comunes, un tipo de club glorificado o una asociación para todo tipo de propósitos que tiene una extensa base territorial y un complejo conjunto de reglas y leyes.

Deben existir, desde luego, diferencias entre la sociedad considerada como un todo y las asociaciones y clubs que se encuentran dentro de una sociedad. Si la sociedad se trata de una

asociación entonces es normalmente aquella en la que nacemos más bien que en la que nos unimos y de la que podemos retirarnos fácilmente. Debe ser un club indispensable, sin el que no podríamos desenvolvernos bien, y uno de cuyos propósitos sea bastante difícil de incluir de forma exclusiva en una lista. Pero todo esto que se ha dicho puede que sea verdad de muchas asociaciones hasta cierto punto, particularmente de aquellas cuyo propósito principal sea proveernos de nuestros requisitos materiales. De cualquier modo, no es necesario negar que la sociedad sea un tipo insólito de asociación para que se pueda mantener de ese modo que las sociedades se comprenden mejor como si fueran asociaciones o clubs. Lo importante es saber si considerar una sociedad como una organización que ha sido creada para que individuos diversos satisfagan sus propósitos privados particulares sirve o no de alguna ayuda. Si esto es así, entonces podemos proceder a teorizar acerca de la sociedad tratando de identificar estos propósitos y examinando cómo ayuda a fomentarlos la organización social.

Este enfoque sensato y común de comprender la sociedad no se encuentra desprovisto de partidarios entre los filósofos sociales clásicos. Thomas Hobbes, de espíritu fuerte e incisivo y fundador de la teoría social de la Europa postmedieval, se dispone a llevar a su conclusión lógica la analogía que existe entre una sociedad y una asociación. Nos sugiere que pensemos que la vida social está precedida de un «estado de naturaleza» donde no existía ninguna organización social, normas o reglas que sirvieran para ordenar de forma continuada la interacción y la cooperación. A causa de las incertidumbres, inconveniencias y por el sencillo peligro que tiene esta imaginada existencia asocial, los hombres tuvieron razón para reunirse y establecer una sociedad de igual modo que los que ya viven en un medio ambiente social pueden reunirse y establecer una asociación o empresa de negocios. Hobbes sostiene que es racional que el hombre intente escapar del imprevisible estado azaroso de la naturaleza poniéndose de acuerdo sobre las normas básicas que requiere la asociación y prometiéndose unos a otros obedecer al gobierno que represente una única autoridad política. De este modo, prometiéndose colaborar unitariamen-

te con un cuerpo que es lo suficientemente poderoso como para reprimir las tendencias destructivas de la naturaleza humana, se asegurarían su seguridad individual. Este modelo de «contrato social» se ha convertido en el modelo de todas aquellas teorías que se han hecho sobre la sociedad.

Para Hobbes, aunque no para aquellos teóricos que son partidarios del contrato, crear una sociedad significa al mismo tiempo crear un estado o «Comunidad de Naciones», ya que a la autoridad en cuestión se le entrega el poder soberano —esto es, el derecho a establecer normas que están respaldadas por una coacción física. Pero, incluso para Hobbes, la sociedad es algo más que el estado. Una vez establecido el contrato original de la sociedad surgen otros agrupamientos subsidiarios que no son directamente las criaturas del soberano político, aunque son sólo posibles porque existe una autoridad política que es absoluta. De este modo, las organizaciones económicas, religiosas y educativas pueden desarrollarse en una sociedad política, haciendo que los hombres puedan desenvolverse y satisfacer así su existencia material y cultural. Estas organizaciones se basan en un contrato, y Hobbes considera que la relación social fundamental es la idea de un acuerdo o contrato explícito que se lleva a cabo entre personas individuales.

No existen entre los sociólogos contemporáneos muchos partidarios de Hobbes, aunque muchos hacen referencias a su pasada obra. Esto se debe en parte a que su lenguaje es anticuado y su método científico inadecuado. Pero esto sucede también porque Hobbes es un teórico «individualista» y cree que existe una naturaleza humana fija y universal, independiente de los efectos de todo condicionamiento social, y que es la explicación última de la vida social. Por contraste, la idea moderna estándar al respecto es que la sociedad es un fenómeno que se presupone en todas las actividades y atributos de los seres humanos individuales, una realidad subyacente y continua que no puede reducirse al producto de la conducta y naturaleza humana individual. Así que, aunque Emile Durkheim —uno de los primeros teóricos del siglo xx cuya obra examinaremos también— cree, como Hobbes, que la sociedad implica el control de los individuos, piensa que esto se lleva a cabo mediante un proceso natural de donde emerge una conciencia colectiva

o de grupo, anterior a la conducta y elecciones de cualquier individuo o número de individuos, que determina las creencias, emociones y conducta del individuo. A través de este proceso, el individuo logra adaptarse y tomar parte en un patrón de relaciones que forma un todo integrado junto a la conducta de otros miembros de su sociedad.

Según esta teoría, no son los hombres quienes forman la sociedad, sino la sociedad la que forma a los hombres. La sociedad es un conjunto preexistente de modos de conducta que están interrelacionados y que se incorporan a la psicología y conducta de los seres humanos individuales controlando todo lo característicamente humano que hay en ellos. Su lenguaje, su moralidad, su religión, sus actividades económicas, incluso su razonar, son todos productos sociales. Según esta idea «holística» de sociedad, comprender la conducta de los individuos requiere conocer la naturaleza de su sociedad y el lugar que ocupan en ella. Por lo tanto, en su famoso estudio sobre el suicidio, Durkheim intenta demostrar que aquello que aparentemente es casi lo más personal de los actos es de hecho la expresión de factores sociales y no de factores individuales. Por esta razón, el suicidio no debe estudiarse examinando los motivos que llevaron a suicidios individuales, sino demostrando cómo la proporción del suicidio se determina por el tipo de «solidaridad» que mantiene unida a la gente en sus agrupamientos sociales.

Para resaltar que la sociedad contribuye mucho y la naturaleza humana individual muy poco a la formación de la conducta humana, Durkheim hace a veces analogías biológicas y habla del «organismo» social, un concepto que es recurrente en teoría social, y que, como veremos, se encuentra ya en Aristóteles. Y para que se vea la abrumadora importancia que tienen para el individuo sus relaciones sociales, nos sugiere también que consideremos que la sociedad es como un dios, pues «la Sociedad» crea y mantiene a los hombres como individuos exigiéndoles su lealtad, compromiso e incluso su culto. Pero como una sociedad no puede ser literalmente un organismo biológico o un dios, Durkheim, como cualquier otro teórico social que no sea individualista, se encuentra ante la difícil tarea de presentar su teoría de la sociedad de forma clara y no ambigua.

La teoría de Durkheim es una versión de la tendencia general que existe en la teoría social contemporánea, y Durkheim, a diferencia de Hobbes, es una figura importante dentro de la «sociología» moderna, entendiendo ésta como el estudio científico de la sociedad en todos sus aspectos: económicos, religiosos, políticos y educativos. Aunque muy pocos sociólogos estarían dispuestos a considerar la sociedad como un dios, sí que tienen lo que podría considerarse un interés profesional en enfatizar el significado que la sociedad tiene como objeto de estudio y esto implica tener en cuenta aquello que consideran como una suposición ingenua, por ejemplo que los individuos no son de alguna manera más reales y, por lo tanto, más importantes en el esquema explicativo en lo referente a aquellas cosas de la sociedad a las que los hombres deben su existencia y de las que derivan sus particulares naturalezas.

Pero Hobbes, por el énfasis que pone en el individuo, es, como Durkheim, un teórico de la sociedad. Sus ideas compiten con las de Durkheim de forma sistemática y conducen a unas perspectivas diferentes que se hallan en competencia entre sí en lo referente a los asuntos que son de interés común, como los derechos y obligaciones de las personas, la base de la vida comunitaria y organización política, y el tipo de existencia social por la que se considera real luchar. La forma ordenada en que sus teorías entran en conflicto indica que existe una similitud subyacente en la estructura formal de sus ideas y demuestra que, hasta cierto punto, presentan explicaciones rivales de los mismos fenómenos. Estas similitudes subyacentes son tan significativas para nuestros propósitos presentes como los evidentes desarrollos que hay entre ellos, y todo esto nos ayudará a anticipar qué podemos esperar de una teoría de la sociedad si observamos un poco más detenidamente lo que hay de común en sus trabajos intelectuales. Haré referencias al mismo tiempo a otros de los siete teóricos que se han elegido para ilustrar el desarrollo de los diferentes puntos de vista que existen sobre la naturaleza de la teoría social. Esto servirá de ayuda para preparar el terreno al análisis que se hace de las tendencias que se encuentran en conflicto acerca de las teorías de la sociedad que se presentan en el capítulo segundo, donde

continuaré discutiendo el contraste que existe entre el individualismo y el holismo.

LA NATURALEZA DE LA TEORÍA SOCIAL

Lo más significativo que tienen en común Hobbes y Durkheim y que les hace notables como teóricos de la sociedad es que no describen simplemente la existencia social o narran la historia del desarrollo social. Más bien intentan hacernos ver la sociedad humana de cierto modo para que la conclusión que hagamos de la lectura de sus obras no sea simplemente la de obtener más información sobre la vida social sino algo mucho más importante, una mejor comprensión de la naturaleza de las relaciones sociales humanas. El objetivo que comparten es el de proveer de una más extensa idea y una mayor comprensión, no presentar simplemente una masa de puros datos sociales. Para esto construyen modelos de cómo funcionan las sociedades, desmenuzándolas en sus partes constituyentes e indicando qué relaciones entran en funcionamiento. Para Hobbes, esto significa analizar la naturaleza de los contratos que establecen los individuos racionales que sólo tienen un interés personal. Para Durkheim, implica demostrar la interdependencia funcional que tienen los grandes grupos profesionales dentro del organismo social. Al hacer esto, ambos se proponen decirnos, no sólo lo que pasa en las relaciones sociales, sino también por qué las sociedades operan de una forma en vez de otra. Lo que quieren es que sigamos intentando comprender y conocer los fenómenos sociales para que podamos tanto exponerlos como describirlos.

Esto es verdad de todos los teóricos sociales que son auténticos. Aristóteles, por ejemplo, intenta hacernos ver que la convivencia cívica comunitaria es algo «natural» en el hombre. Adam Smith, por otra parte, nos ofrece un modelo de sociedad que es como una inmensa e intrincada máquina diseñada por un creador benevolente y más bien astuto, mientras que Marx pretende exhibir la realidad oculta de la existencia social sacando a la luz las necesidades económicas que subyacen al conflicto de clase. Weber y Schutz presentan también, a su manera,

una cierta perspectiva de la vida social, el primero enseñándonos a observar las relaciones sociales en términos de tipos diferentes de «acción», el segundo persuadiéndonos con la idea de que no existe algo denominado «sociedad» si por esto se entiende una realidad que existe fuera de la experiencia que tienen los individuos interactuantes. A pesar de las muchas diferencias que hay entre nuestros siete teóricos representativos, puede decirse que todos ellos son unos visionarios intelectuales. Esto es lo que hace que sean teóricos sociales más bien que meros recolectores de datos.

Los elementos principales de una teoría son la definición, la descripción y la explicación. A continuación comentaré algo sobre cada uno de estos elementos.

Las definiciones nos dicen cómo va a utilizar el escritor sus términos clave. Cualquier teórico de la sociedad debe, por ejemplo, aclarar qué entiende por la palabra «sociedad», y ofrecer alguna información de su terminología principal, por ejemplo «contrato» o «solidaridad». Al proceso de definición de tales términos generales se le denomina a menudo como el análisis de los conceptos. Esto se lleva normalmente a cabo indicando los rasgos que una entidad debe tener si el término en cuestión ha de utilizarse para referirse a ella correctamente. Así que, en este libro, al hablar de «sociedad» no hablamos del mundo de los logros sociales de la clase alta, ni tampoco nos referimos a ninguna de las asociaciones particulares, como, por ejemplo, un sindicato o partido político. La «sociedad», para nuestros propósitos, es un término que hace referencia a un fenómeno más inclusivo, a saber toda la compleja red de relaciones humanas que existen en los grupos o colectividades a gran escala que comparten una cultura y un modo de vida común. Algo que esperamos que nuestros teóricos nos ofrezcan es una definición de «sociedad» que sea más precisa que ésta. Esto se consigue a veces introduciendo y analizando otros términos fundamentales que el teórico considera que están estrechamente relacionados con nuestro concepto de sociedad. Así Hobbes nos dice, por ejemplo, que «la sociedad» es «la condición para vivir juntos en paz» y continúa explicando qué significa eso contrastándolo con un estado de guerra, discutiendo que la existencia de la sociedad debe darse junto a la actividad

de un soberano político que sea coercitivo, reuniendo así las ideas de sociedad y estado. Por contraste con esta relativa definición «externa» o física de sociedad, la definición inicial que Durkheim hace de la «sociedad» se refiere a un orden normativo o moral que posee una realidad psíquica en la conciencia de los individuos y ninguna conexión necesaria con el estado, mientras que Marx define «la sociedad» como «el conjunto de las relaciones sociales» que más tarde conduce a lo que denomina como «las relaciones de producción».

Las definiciones no son particularmente importantes por sí mismas. Son válidas como ayuda para aclarar el pensamiento y los méritos y deméritos de las definiciones particulares, que son, por lo tanto, relativas a los propósitos para los que se utilizan. A menudo, un teórico utiliza sus conceptos clave, una vez analizados, como instrumentos para expresar hechos significativos sobre el mundo. De este modo, Hobbes, que es particularmente perspicaz en sus definiciones, las utiliza para afirmar que la sociedad —o la condición para vivir juntos en paz— implica establecer y cumplir contratos. Esta es una afirmación factual o empírica en tanto en cuanto pretende ofrecer alguna información sobre el mundo que podemos comprobar mediante la observación y la experiencia. Durkheim, que no es tan riguroso como Hobbes en sus definiciones, enfatiza más la exactitud de los enunciados descriptivos. Utilizando muchos de los métodos de la ciencia social moderna, incluyendo los datos estadísticos oficiales, Durkheim ofrece extensos estudios de las prácticas económicas, creencias religiosas y ritos, organización profesional, etc., de los hombres. Es más sensible que Hobbes en lo referente a la variedad de modos de vida que existen en diferentes tipos de sociedad y considera que la descripción de estos fenómenos dispares es la principal tarea sociológica, al igual que Aristóteles, Smith, Marx y Weber cuyos enfoques son, por lo tanto, mucho más empíricos o menos *a priori* (independiente de la experiencia) que los de Hobbes. Sin embargo, todos los teóricos se dedican, hasta cierto punto, en lo referente al problema de desarrollar un conjunto de términos que estén cuidadosamente definidos (o conceptos analizados) a describir la vida social tal y como ellos la observan.

Mientras que las definiciones pueden ser breves y agudas, la

por qué debe cambiar un tipo de sociedad a otro tipo, bien sea de forma rápida por revolución o de forma lenta por evolución. Cualquier teoría que sea adecuada debe, por lo tanto, unir y culminar la descripción en algún tipo de explicación.

La noción de lo que significa explicar algo es extremadamente evasiva. Es un tópico que trataremos de nuevo en el capítulo II y a través de todo el libro. Después de todo, la explicación es un problema altamente subjetivo ya que aquello que satisface la curiosidad o la confusión intelectual de una persona puede no coincidir con otras. Aristóteles necesita establecer qué es lo «natural» de cada tipo de ser. Hobbes gusta de remontarse en todos los fenómenos sociales a lo que considera sus raíces en los motivos preexistentes de los individuos implicados. Este modo de proceder no satisface plenamente a Adam Smith o a Durkheim para quienes la existencia de ciertos motivos de la conducta humana es una de las cosas que requiere explicación; mentalmente se sienten intranquilos hasta no haber demostrado la «funcionalidad» de una forma particular de conducta en una sociedad en tanto en cuanto contribuye al funcionamiento del resto de sus partes. Durkheim, por ejemplo, explica el rito religioso, al menos parcialmente, en función de la promoción que hace de la cohesión social de la que dependen otros aspectos de la vida social.

Hobbes, Smith, Durkheim y Marx coinciden en que la mayor parte de sus explicaciones sociológicas implican enunciados causales. Aceptan que si se observa que dos tipos de acontecimientos suceden regularmente en un cierto orden temporal y proximidad espacial, entonces existe una necesidad natural de unirlos en conjunción y explicar así cómo se da una instancia particular de un tipo de fenómeno demostrando que estaba precedido por el tipo de acontecimiento al que se une en tal organización social. Aristóteles investiga también las causas sociales (y las funciones), pero tiene un sentido bastante diferente de «causa». Sin embargo, otros teóricos rechazan este enfoque de la explicación social y sostienen que, como la conducta humana es libre, no puede determinarse causalmente. Lo que tenemos que hacer en su lugar, según estos teóricos, es intentar comprender las motivaciones y las razones humanas. Esto puede hacerse observando de forma comprensiva e ima-

ginativa, y quizás también examinando introspectivamente nuestras propias actitudes, creencias, emociones y razones. De este modo, se cree, se puede satisfacer la curiosidad intelectual a través de explicaciones sociales que revelen el significado de la conducta más bien que sus pretendidas causas. Un indicio de este tipo de enfoque lo tenemos en Smith, pero es más característico de Weber y sirve como fundamento de todo el enfoque que Schutz hace de la teoría social. Ya veremos más adelante que esta es una de las mayores divergencias que existen en las teorías de la sociedad.

Todos estos elementos del teorizar —definición, descripción y explicación— están estrechamente relacionados y son a menudo difíciles de distinguir. Por otra parte, a pesar del intento que hace Hobbes para realizar algo así, el problema es que no se trata simplemente de comenzar con un conjunto de definiciones y trabajar hacia arriba *via* la descripción camino de la explicación, ya que las preconcepciones que un teórico tiene de lo que constituye una buena explicación afectará la selección que haga de los hechos y esto afectará a su vez el uso que dé a sus términos. No obstante, aunque no sea tarea fácil, sirve de enorme ayuda para la exposición y comprensión de una teoría el que se clasifiquen estos tres elementos todo lo que sea posible, y esta es una de las tareas que este libro intenta llevar a cabo.

Puede que el elemento más importante, pero a menudo el menos visible de estos tres que se han mencionado anteriormente, sea la explicación, ya que la idea que un teórico tiene de lo que cuenta como una buena explicación es a menudo confusa. Por esta razón, comenzaremos el estudio que hacemos de cada teoría discutiendo el *enfoque* que adopta cada teórico antes de pasar a presentar la sustancia de su teoría.

En lo referente al enfoque que llevan a cabo Hobbes y Durkheim, éstos se autoconsideran científicos dentro de las suposiciones propias de su época, pero difieren radicalmente en sus ideas respecto a lo que es el método científico. Difieren también en el modo en que motivan su interés científico, y tienen ideas diferentes de aquello que esperan obtener a través de sus estudios. Ninguno de los dos es un observador puramente desligado de la vida social y ambos combinan el interés científico con las preocupaciones prácticas, intentando aplicar así su

conocimiento de los problemas de su época tal como ellos los observan. Hobbes se preocupa del peligro que tenía la anarquía que él experimentó en la violencia y confusión de la Guerra Civil Inglesa. Durkheim se preocupa también del orden social, pero su foco de interés no se centra en el conflicto físico, sino en la desintegración de la sociedad industrial moderna a través del declive de la comunidad moral y, por lo tanto, de la disciplina individual. Toda su empresa científica podría decirse que implica hacer recomendaciones para curar la *anomie*, entendiendo por esto el colapso del orden social.

De este modo, nuestros dos teóricos sociales ilustrativos presentan las ansiedades y esperanzas que tienen de las sociedades que intentan definir, describir y explicar, y esto sucede en gran parte con casi todos los teóricos sociales. Marx, por ejemplo, anticipa impacientemente el colapso del tipo de sociedad liberal que Smith intenta justificar y consolidar. (Este es un aspecto que hace que Marx sea un teórico del cambio social por contraste con Hobbes, Durkheim y casi todo el resto de los teóricos sociales que se preocupan del orden social y la estabilidad.) Por lo tanto, nuestra primera tarea al tratar estas siete teorías será exponer el método de estudio de la sociedad que cada teórico adopta e indicar qué motivos tiene para emprender ese estudio, en resumen, indicar el enfoque que hace de la teoría social.

En lo referente al contenido de las teorías sociales, se facilitarán comparaciones punto por punto indicando al principio qué *teoría del hombre* defienden. Es imposible concebir una teoría de la sociedad sin una concepción de la naturaleza humana. No podemos comprender el análisis que Hobbes hace de la sociedad, por ejemplo, sin saber que éste considera que los seres humanos son máquinas complicadas y relativamente autosuficientes impulsadas a conseguir su propia supervivencia y dotadas de razón como el instrumento que sirve para descubrir cómo satisfacer sus apetitos. Su teoría social consiste en gran medida en hacer una lista de estos apetitos universales y demostrar cómo entran los hombres racionales en la sociedad para satisfacer sus deseos presociales. Lo mismo puede decirse, aunque de una forma mucho menos extrema, de Aristóteles y de Adam Smith, aunque ninguno de éstos adopta el punto de

vista antisocial del hombre; para Durkheim en cambio el hombre no es casi nada más que un conglomerado de deseos no regulados, incontrolados y no especificados que el individuo no puede dirigir o limitar, y tiene que volver la mirada hacia la sociedad para proveer los requisitos lingüísticos, racionales e institucionales que ordenen la vida humana. Para Marx, esto no pasa tanto ya que es bastante impaciente con la idea de una naturaleza humana que sea independiente de los contextos sociales particulares. Por lo tanto, un constituyente básico de cada teoría es la idea que tengan del hombre, o la teoría que defiendan de la naturaleza humana.

Una vez que tengamos una idea de lo que es el hombre, será mucho más fácil identificar las funciones que cada teórico atribuye a la vida social. Esto constituye, en sentido estricto, la *teoría de la sociedad*. Para Hobbes, la sociedad tiene la limitada función, pero importante, de proteger al individuo de los actos dañinos de sus compañeros y reforzar los contactos, dejando al hombre relativamente libre para que se provea de su propio material y sus necesidades espirituales únicamente a través de las relaciones «externas» o contractuales que tiene con otros hombres. (Smith acepta que esto forma parte por lo menos de la verdad, aunque sostiene que Hobbes omite aquel aspecto de la vida social que se basa en la simpatía mutua.) Pero la sociedad que Durkheim defiende debe proveer a los hombres de un lenguaje, racionalidad, moralidad, y una religión, aparte de todo lo demás que se necesita para que un ser que de otra forma sería tan amorfo, pueda adaptarse a una organización social tan compleja. De esto resulta una realidad social en la que los individuos están «internamente» relacionados en tanto que comparten un panorama común con sus compañeros en virtud del cual sienten y están realmente unidos a través de su participación mutua en la misma realidad social. (Esto se aproxima al ideal que Aristóteles tiene de la forma de comunidad cívica que es mejor y tiene algo en común con la proyectada sociedad comunista.)

Dentro de estos amplios límites, Hobbes y Durkheim proceden a desarrollar el panorama de las formas características de la relación social y de su interrelación. Hobbes resalta la lucha por el poder, la gloria y la riqueza y la forma en que éstas se re-

lacionan por una parte con la destrucción mutua y por otra con los acuerdos contractuales, tratándose todas las situaciones sociales de una mezcla de estos dos elementos. Durkheim, por otra parte, sostiene que si los hombres fueran como Hobbes creía que eran, entonces no podrían hacerse contratos que fueran efectivos. Todos los contratos, piensa, presuponen un consenso social subyacente que trata de la obligación moral que se tiene de cumplir tales contratos. El objetivo de Durkheim es elucidar la base de este consenso moral del que dependen todas las relaciones sociales.

No es necesario que nos extendamos más a estas alturas respecto a cómo Hobbes, Durkheim y demás teóricos diferencian los tipos de relaciones sociales y al modo en que construyen las explicaciones de los fenómenos sociales que describen. Hemos visto cómo Hobbes retrotrae todo a la naturaleza universal del hombre y cómo Durkheim desarrolla la parte que cada fenómeno social juega en la complejidad de la totalidad del organismo social. Estos y otros temas serán tratados de nuevo en los capítulos que siguen. Ya se ha dicho bastante para aclarar qué es lo que debemos buscar en el núcleo de una teoría social.

Pero resultaría incompleto abandonar ahí el problema, ya que cada teórico intenta sacar algunas *implicaciones prácticas* de análisis que hace de la sociedad, implicaciones que están estrechamente relacionadas con las razones que tiene para comprender en principio el estudio. Aristóteles estudia en detalle el enfoque que cree que se acerca más a la comunidad ideal que defiende y que considera es practicable. Hobbes aconseja de forma implícita al individuo racional que se someta a las normas autoritarias del soberano. Smith intenta suprimir las restricciones que existen en la industria y el comercio, mientras que Durkheim hace un llamamiento al desarrollo, a través de la educación, el ritual y la organización política, de una conciencia de grupo que se hace en las divisiones funcionales de la vida económica y que se coordina a través del control total de una «conciencia colectiva» que sirva de base a la unidad y dirección del organismo social. Marx aspira, desde luego, al derrocamiento revolucionario del sistema capitalista. Las aspiraciones de Weber son menos fáciles de resumir, pero implican

la admiración que tiene tanto de la organización racional como del liderazgo carismático.

A pesar de las aspiraciones de algunos teóricos, las recomendaciones que hacen no se siguen lógicamente del resto de sus teorías. Por ejemplo, podría suceder que Hobbes y Durkheim se sintieran indiferentes ante la anarquía o anomia que prevén como consecuencia natural de ciertos elementos de sus sociedades, y evitasen, por lo tanto, sacar conclusiones prácticas. Pero aunque las recomendaciones políticas y sociales que se hacen no tienen en ningún sentido *implicaciones* de contribuciones descriptivas y explicativas, la fuerza que tienen estas recomendaciones sí que depende a menudo en gran parte de los análisis sociológicos que se hayan hecho previamente y es cierto que en los casos de Hobbes y Durkheim existe una estrecha afinidad entre sus descripciones y prescripciones.

En casi todo este capítulo se han discutido las semejanzas y diferencias que hay en los ingredientes básicos de todas las teorías sociales, particularmente en las de Hobbes y Durkheim cuyos contrastes son más notables. El objeto ha sido ilustrar los patrones característicos de las ideas que están interrelacionadas y que pueden encontrarse en todas las teorías sociales, aunque de hecho varíen de fondo según la época, la experiencia social, los intereses personales, la perspectiva intelectual y la habilidad general del teórico.

Según el análisis que hemos hecho de los elementos que componen las teorías sociales, después de desarrollar la vida y obra de cada teórico, se presentarían sus ideas en términos de: 1) el enfoque que hace de la sociedad; 2) la teoría que tiene del hombre; 3) la teoría que tiene de la sociedad; 4) las implicaciones que la teoría tiene en lo referente a los problemas prácticos, y, finalmente, 5) la valoración de la teoría como un todo y, donde sea relevante, se indicarán los desarrollos posteriores o aquellos que estén relacionados con la teoría social. Los objetivos son los de proveer un mapa situando los rasgos característicos de las teorías de la sociedad que difieren entre sí y establecer algunas indicaciones para un estudio posterior.

Antes de seguir discutiendo con más detalle qué es exactamente una teoría de la sociedad y cómo pueden compararse y

criticarse las teorías, debemos tomar conciencia de dos puntos importantes que están relacionados y que tratan de las teorías sociales. El primero es que su naturaleza se cumple y se refuta a sí misma y el segundo es su estatus ideológico.

Una teoría de la sociedad es diferente de una teoría de entidades no humanas en tanto en cuanto su verdad o falsedad puede hasta cierto grado resultar afectada según se crea o no. Las relaciones sociales que son reales pueden alterarse radicalmente a través de las teorías sociales que comparten los participantes, haciendo así que las teorías se cumplan y se refuten a sí mismas. Por ejemplo, si una persona cree que el conflicto subyace en toda interacción social, entonces tenderá a buscar signos de conflicto en sus relaciones sociales y ayudará, por lo tanto, a crear o intensificar los conflictos que pudieran no aparecer o que fueran menos notables si creyera en la posibilidad de unas relaciones sociales armónicas. De forma similar, si una teoría social predice ciertos cambios, como, por ejemplo, que se tienda hacia más igualdad de oportunidades en las sociedades industriales, esto puede ocasionar que se anticipen, y que, por lo tanto, se fomenten los desarrollos en esta dirección, o que se haga todo lo que se pueda para evitar que ocurra un cambio que desapruében.

Debemos ser conscientes de que, por consiguiente, las teorías sociales, aunque no puedan producir por sí mismas unos cambios sociales que sean radicales —y se discute mucho hasta dónde puede influir en el cambio social—, a menudo afectan la realidad que describen y explican. La razón de esto es que las relaciones sociales se constituyen parcialmente por las creencias que la gente tiene de sus sociedades y el lugar que ocupan dentro de estas mismas sociedades. Las teorías de la sociedad se encuentran, por lo tanto, en una situación complicada ya que forman parte de la realidad que se proponen analizar. Esto quiere decir que no podemos ignorar completamente cualquier teoría que pueda ser creída y entrar, por lo tanto, en la estructura de las relaciones sociales.

En segundo lugar, las teorías sociales son ideológicas porque las afirmaciones que de hecho hacen y que parece que son más neutrales acerca de los fenómenos sociales se pueden aceptar y usar en la competición que llevan a cabo los grupos

sociales para obtener los puestos de poder, riqueza e influencia, de modo que todas las teorías sociales más importantes se relacionan, al menos en las mentes de mucha gente, con diferentes perspectivas políticas. La obra de Adam Smith, por ejemplo, como expresión clásica de la economía liberal moderna, está claramente relacionada con la ideología del capitalismo occidental, mientras que la teoría social de Marx es esencial al análisis que hace de la explotación que tiene lugar en el sistema capitalista y de la anticipación que vaticina de la armonía y libertad que será posible en una sociedad comunista. Hobbes está considerado como uno de los primeros partidarios del individualismo burgués, por el énfasis que hace de la posesión y la adquisición, mientras que las ideas corporativas de Durkheim se dice que han prefigurado ciertos aspectos del socialismo de estado o incluso del fascismo.

Los orígenes y usos ideológicos de las teorías sociales junto al carácter que tienen de cumplirse y refutarse a sí mismas hacen que su valoración objetiva y neutral sea extremadamente difícil. Esto nos demuestra por lo menos algunos de los continuos desacuerdos que existen acerca de la naturaleza de la sociedad y subraya la necesidad que hay de considerar el alcance que tienen las teorías sociales. Pero al aclarar cuidadosamente las diferencias que existen entre una teoría y sus pretendidas implicaciones, y tomar conciencia de los posibles prejuicios ideológicos de su autor y partidarios, habremos dado por lo menos un paso hacia adelante en la dirección del criticismo racional.

Sabiendo que existen estas dificultades, podemos pasar entonces a examinar más sistemáticamente qué puede hacerse comparando y valorando críticamente estas teorías de la sociedad.

En este segundo capítulo introducción exponeré las principales divergencias que existen entre los teóricos y presentaré

Lecturas recomendadas

Existen muchas y buenas introducciones a la sociología que discuten qué significa teorizar sobre la sociedad. Se recomiendan especialmente *Introducing Sociology*, ed. Peter Worsley (Penguin Books, Harmondsworth, 2.^a edición, 1977) y Peter L. Berger y Brigitte Berger, *Sociology: A Biographical Approach* (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Para un tratamiento más abstracto de la teoría social véase Vernon Pratt, *The Philosophy of the Social Sciences* (Methuen, Londres, 1978). Pueden encontrarse algunas lúcidas discusiones acerca de la naturaleza de la explicación social y la relación que existe entre la ciencia social y la ideología en Michael Lessnoff, *The Structure of Social Science* (Allen and Unwin, Londres, 1974).

Acercas de las teorías de la naturaleza humana véase Martin Hollis, *Models of Man* (Cambridge University Press, Cambridge, 1977).

La lectura de Hobbes y Durkheim se recomendará al final de los capítulos IV y VII, respectivamente. Una extensa presentación del tipo de contraste que hemos indicado que existe entre Hobbes y Durkheim está incluido en un artículo de Alan Dawe, «The Two Sociologies», *British Journal of Sociology*, vol. xxi, núm. 2, junio de 1970.



CAPÍTULO II

Comparación y valoración de teorías

En el capítulo primero he planteado la naturaleza confusa que tiene la realidad social y he establecido un esquema para analizar las teorías de la sociedad dividiéndolas en partes que pueden utilizarse para su exposición y discusión. En la segunda parte veremos que este esquema se ajusta mejor a algunas teorías que a otras porque cada teoría tiene énfasis y presuposiciones particulares, pero se demostrará que es un recurso positivo útil considerar primero el enfoque general y el método que cada teórico defiende, para pasar más tarde a la idea que tiene de la naturaleza humana, las descripciones que le son características y las explicaciones que hace de los procesos sociales, continuando después con un examen de las implicaciones prácticas que pueda tener la teoría. Aplicar este patrón a cada teoría nos ayudará a compararlas y a valorar la relatividad de sus métodos. Ya que identificar las diferencias que existen entre las teorías de la sociedad tiene poco sentido porque nos perdemos en cuanto tenemos que elegir entre ellas, completaré el estudio que hago de cada teoría intentando aclarar sus puntos fuertes y débiles y hasta dónde pueden defenderse contra sus críticos, indicando por qué se ha abandonado, modificado o desarrollado a la luz del criticismo.

En este segundo capítulo introductorio expondré las principales divergencias que existen entre los teóricos y presentaré

algunas escalas o parámetros de divergencia con los que podemos situar cada teoría. Pasaré más tarde al elemento crítico de nuestra tarea estableciendo los criterios que esperamos que una buena teoría debe satisfacer y mencionaré algunos de los errores comunes en los que tienden a caer los teóricos. De este modo, disponiendo de algunos instrumentos comparativos y críticos, procederé entonces al análisis y valoración de las teorías.

PARÁMETROS SOCIOLOGICOS

Una sociedad —o un grupo que se dé dentro de la sociedad— es una forma de orden: implica la existencia de unos patrones de interacciones que de forma regular se repiten en los seres humanos. Este orden no es necesario que se dé sin conflicto alguno o incluso sin violencia, y su alcance varía claramente de sociedad en sociedad. Pero si las interacciones humanas no están modeladas de algún modo entonces no forman parte de una sociedad. Yo he indicado esto señalando que una sociedad no es simplemente un conjunto o reunión de seres humanos, sino de un agrupamiento ordenado a través de unas regularidades discernibles de interacción.

Trascender tales afirmaciones generales significa que los teóricos no se ponen muy de acuerdo sobre la naturaleza de los fenómenos sociales. Una gran parte de los teóricos afirman que las sociedades humanas, a diferencia de las animales, dependen muy poco de los patrones de conducta que han heredado genéticamente (sin embargo, véase la discusión que lleva a cabo la sociobiología, págs. 111-113). Muchos teóricos enfatizan la significación social que tienen las distintivas capacidades humanas, como, por ejemplo, el habla y la racionalidad, que hacen que los hombres aprendan y alteren los estándares de conducta que se espera que tengan y las actitudes que prevalecen dentro de su propio grupo particular. Esto lleva a la idea de que una sociedad se constituye por las reglas o normas que se expresan en sus códigos morales y legales, convenciones morales y preceptos religiosos. Esta idea se expresa diciendo que la sociedad humana se basa en la cultura y no en el instinto.

Pero aunque esto suministre un fundamento común para muchos teóricos sociales, la idea de que una sociedad es esencialmente un orden normativo de prohibiciones y prescripciones que se transmite socialmente es un tema de discusión entre aquellos que consideran que las normas sociales tienen menor significación o son los productos de otros factores, pretendidamente básicos, como, por ejemplo, las necesidades biológicas o las fuerzas económicas.

El hecho de que exista un desacuerdo tan radical acerca de los fundamentos hace que sea difícil e infructuoso intentar formular un núcleo común de las doctrinas sociológicas. No existe una teoría social que haya sido establecida mediante el consenso. No obstante, pueden indicarse algunas dimensiones o parámetros en cuyos términos puedan compararse entre sí las teorías. Esto no hace que nos comprometamos con la idea de que la teoría «correcta» deba significar algún tipo de compromiso entre las polaridades que tiene cada dimensión. En esta sección optaré por este enfoque y sugeriré algunos de los parámetros que pueden desarrollarse para sacar a relucir las principales diferencias que hay entre las teorías sociales.

Utilizo el término parámetro para referirme a un gran eje o área donde podemos situar un factor específico o un elemento de una teoría y determinar así la relación que tiene con cualesquiera de las dos posturas extremas que representan los fines opuestos de su única pero gran dimensión. Los parámetros sirven de ayuda en teoría social por tres razones. En primer lugar, hay pocas teorías sociales que puedan encasillarse en unos compartimentos que se diferencien de forma nítida. Se nos ofrecen algunos «o esto o lo otro» y muchos «más o menos». (Por ejemplo, casi todas las teorías son «individualistas» hasta cierto punto.) Sirve de ayuda, por lo tanto, tener un esquema de interpretación que dé esto por supuesto. En segundo lugar, las teorías sociales no pueden situarse en una simple escala o «estrecha» dimensión que pudiera representarse por la línea recta que existe entre dos polaridades que están claramente definidas. Esto se debe a la variedad que existe entre los diferentes subtipos que se dan. (Por ejemplo, hay muchas versiones diferentes del «individualismo» y del «holismo», por lo que no puede darse ninguna oposición que sea clara o simple entre es-

tas dos posturas que son generalmente conflictivas.) El concepto de parámetro intenta aprehender esta idea de espacio lógico dentro del cual pueden situarse los elementos de una teoría. En tercer lugar, el concepto de parámetros sociológicos hace que podamos hacer resaltar el hecho de que teorías que difieren en algunos aspectos sean muy similares en otros. Muchas variables sociológicas son relativamente independientes entre sí. Es mejor que consideremos, por lo tanto, una teoría social en términos de un número de diferentes divergencias, que nos contentemos más bien con la cruda etiqueta de la teoría como un todo. Esto sirve para que prestemos atención a algunas similitudes inesperadas así como a unas diferencias que son evidentes y que se dan entre las teorías.

La elección que he hecho de los parámetros es personal. Es cierto que sería fácil añadir muchos más a la lista que he establecido. Pero los que he elegido proveen al menos una base inicial para analizar, comparar y valorar las teorías sociales. Ya hemos tratado algunos en el capítulo primero, pero iremos construyendo otros sobre la marcha.

1. El parámetro idealista-materialista

Una de las divergencias más fundamentales que se dan en teoría social es la que surge entre aquellos que piensan que las sociedades humanas son una expresión del espíritu o conciencia y los que estudian las sociedades en términos de propiedades físicas o materiales. Los primeros pueden denominarse idealistas sociológicos, los segundos materialistas sociológicos. Las etiquetas «idealista» o «materialista» no se utilizan aquí en un sentido moral o valorativo por el cual un «idealista» es el que tiene unas altas aspiraciones morales y un «materialista» alguien a quien sólo le importa el dinero o las posesiones. Para nuestros propósitos estas etiquetas describen en el primer caso a quienes creen que la realidad social consiste principalmente en ideas (los «idealistas») y en el otro, aquellos que piensan que es un tipo de materia (los «materialistas»).

Una de las características más enigmáticas de la experiencia humana es la aparente dicotomía que existe entre el espíritu y la materia. El pensamiento, los sentimientos y las decisiones

—los contenidos de conciencia— parecen que son tipos de cosas completamente diferentes de las entidades materiales, bien sean sólidos, fluidos, gases o partículas electrónicas. Por ejemplo, no podemos imaginarnos lo que significa tocar un pensamiento, medir el tamaño de un sentimiento o determinar la masa de una decisión. Tenemos conciencia de los objetos materiales, pero la conciencia en sí no parece que sea un objeto tangible. De aquí el aparente abismo que existe entre la experiencia subjetiva o conciencia y el mundo objetivo de los objetos materiales.

Los seres humanos tienen cuerpo y forman, por tanto, parte del reino de la materia, pero tienen también espíritu, sentimiento y voluntad, y forman parte, por lo tanto, de lo que parece ser un tipo de realidad espiritual completamente diferente. Este aparente dualismo de la naturaleza humana subyace en las discusiones que se llevan a cabo entre los idealistas filosóficos; los últimos sostienen que, en último término, todo, incluso la conciencia, puede reducirse a las características de los objetos materiales que son, de hecho, las únicas cosas reales que hay en el universo. Los idealistas filosóficos adoptan la línea opuesta y afirman que la materia sólo existe en el espíritu de un ser que percibe y piensa, bien sea dios u hombre, de manera que en última instancia sólo puede decirse de forma apropiada que existen los espíritus.

El sentido común parece que está a favor de una postura de compromiso (denominada dualismo filosófico) que acepta la realidad tanto del espíritu como de la materia. Pero el dualismo se encuentra de nuevo ante la dificultad de tener que explicar cómo interactúan entre sí tipos de entidades que son tan diferentes como el espíritu y la materia. ¿Cómo puede una cosa que es invisible, incuantificable e intangible como un sentimiento afectar a una substancia visible, mensurable y palpable como es un músculo, y viceversa? ¿Qué influencia mutua podría haber entre esos dos tipos de ser tan diferentes?

Si el sentido común dualista acepta simplemente como un hecho innegable que existe tal interacción entre el espíritu y la materia esto deja sin resolver otra cuestión importante, a saber, la relativa importancia que tienen estos dos tipos de realidad diferentes en su interacción mutua. ¿Domina el espíritu a

la materia, o la materia al espíritu? ¿Estamos tratando dos entidades que son igualmente importantes e influyentes? Cuando responden tales cuestiones los dualistas tienden o bien hacia el idealismo haciendo del espíritu el factor controlador, o bien hacia el materialismo enfatizando el poder que tiene la materia sobre el espíritu. En lo que a esto se refiere, podemos ver que pueden darse una variedad de posibles posturas entre el idealismo puro y el materialismo puro.

El contraste entre idealismo y materialismo surge en teoría social con la división que existe entre aquellos que piensan que la sociedad es principalmente un fenómeno mental que se analiza en términos de pensamientos, sentimientos y divisiones (los idealistas sociológicos). Hablando estrictamente el idealista sociológico se adapta a menudo a aquellos fenómenos mentales a los que se refiere como normas sociales, esto es, aquellas reglas de las que son conscientes los miembros de una sociedad y por las que dirigen la conducta que tiene entre sí. Éste tiende a considerar que el orden social se gobierna por medio de reglas y, por lo tanto, como un fenómeno mental más bien que físico.

En un sentido más general, una regla es cualquier enunciado al que dado un determinado tipo de situación le corresponde un determinado tipo de conducta, o que es apropiada, o se requiere, a ciertos tipos de personas. Se dice, por lo tanto, que una regla es más bien «prescriptiva» que descriptiva de la conducta en tanto dice lo que hay que hacer en vez de lo que se ha hecho. Esto no quiere decir que sea una predicción acerca de lo que se habrá hecho, ya que enuncia lo que debe suceder, y esto deja abierta la posibilidad de que pueda no suceder; las reglas pueden ignorarse, no cumplirse o transgredirse, o cumplirse, sin que su estatus como reglas disminuya lo más mínimo. Desobedecer una regla no significa negar la existencia o justificación de tal regla. Las reglas no son, por lo tanto, generalizaciones, como lo son las leyes científicas, que pueden refutarse demostrando que no describen acontecimientos reales. Las reglas se proponen hacer constar lo que es correcto, no lo que necesariamente es el caso. Pero los estándares de corrección, y las nociones de correcto y erróneo que utilizan, parece que son, ante ello, más bien entidades mentales que materiales.

Esto significa que pensar que la sociedad es un orden normativo de reglas es considerarla en términos idealistas. Será útil que a estas alturas hablemos un poco más acerca de este orden social normativo tal y como lo concibe el idealista sociológico. Se dice que las reglas son centrales a toda actividad humana. Más evidentes son las reglas de la moralidad y derecho que prohíben, exigen o permiten todo tipo de acciones, pero las reglas que gobiernan toda la conducta aprendida son menos evidentes. Existen reglas de juegos como de actividades intelectuales como, por ejemplo, la aritmética, y no se podría aprender de ningún modo sin las reglas que gobiernan el uso de las palabras. El lenguaje, como la propiedad, dependen de los estándares que se aceptan de la conducta que se considera correcta (en este caso el habla). Es verdad que las reglas del lenguaje ilustran la mayoría de las reglas en las que se basa el orden social, en tanto en cuanto se cumplen normalmente sin pensar y de forma automática como resultado de un largo proceso de aprendizaje y costumbre.

Mientras que el contenido y el alcance de las reglas varía enormemente y el grado de adaptación a las reglas difiere de sociedad en sociedad, el idealista sostiene que tal orden tal y como se da en las sociedades humanas se basa en reglas en lo referente a que los miembros de una sociedad tengan conciencia de lo que es correcto hacer, o lo que se exige de ellos en situaciones diferentes y estar así dispuestos a cumplir esas reglas en casi todas las ocasiones. Las reglas que se relacionan directamente con las interacciones que se dan entre las personas se denominan «normas» sociales si tienen la función de reglamentar tipos estándares de interacción. El contenido característico de las normas sociales puede expresarse en el lenguaje de los derechos y obligaciones. Si existe una regla que indica que las personas de tipo A dada una situación de tipo S tienen que actuar o abstenerse de actuar de cierta forma con personas de tipo B, entonces se dice que A tiene un deber u obligación con B, y B tiene el derecho de que A actúe o se abstenga de actuar en la forma que se ha especificado. Por lo tanto, los territorios pueden tener derecho, bien por ley o por convención social, a que otras personas no entren en su territorio sin per-

miso, de modo que estos otros tienen el deber de no entrar ilegalmente.

Utilizando el concepto de norma social el idealista puede pensar que la sociedad es el conjunto de reglas, roles e instituciones. Algunas normas sociales, como, por ejemplo las prohibiciones de matar a otros seres humanos o robarles su propiedad, afectan generalmente a todos los miembros de una sociedad, pero en otras los derechos y obligaciones concernientes afectan sólo a cierta clase o tipo de persona, como, por ejemplo, los padres, los terratenientes o los chóferes. Cuando un número de normas sociales afecta a cierto tipo de persona entonces se considera que es normal hablar de «rol» social, entendiendo por esto la postura que tiene el individuo a quien se aplica un conjunto de derechos y obligaciones. Por lo tanto, los terratenientes tienen normalmente ciertas obligaciones relacionadas con su territorio, como, por ejemplo, el derecho a utilizarlo, alterarlo o venderlo. Los hijos, al crecer, adquieren ciertas obligaciones dentro de la familia, al igual que ciertos derechos, como, por ejemplo, el derecho a una educación. Por consiguiente, los soldados, carteros, políticos, gerentes, profesores, y así sucesivamente, cada cual tiene un conjunto característico de derechos y obligaciones.

La idea de rol como aquella parte que llevan a cabo las personas que defienden un tipo de postura particular en la sociedad es la idea que un idealista sociológico puede utilizar para construir la noción de la estructura social —término que se da al marco normativo al que se ajustan los individuos en tanto en cuanto forman parte de un orden social. El conjunto de los derechos y obligaciones que se adhiere a cada postura es complementario y prevé de este modo una base para que se dé una colaboración entre aquellas posturas que lo forman, las cuales, aunque sean diferentes, están relacionadas. Los hijos, madres, padres, tías, tíos y así sucesivamente, ocupan puestos cuyos derechos y obligaciones se ensamblan para formar «la institución» de la familia, ya que cada cual forma parte de un patrón de relaciones que sostiene una forma de coexistencia y cooperación en viviendas unifamiliares. Lo mismo sucede en otras instituciones como, por ejemplo, las empresas (formadas

por los roles del director, trabajador, accionista, etc.), y un club (con sus socios, miembros del comité, presidentes, etc.).

Por lo tanto, a partir de la idea de que existe una persona que cumple, o que está obligada a algo por una regla, y extendiendo esto a la idea de una persona que ocupa un puesto o rol que tiene varios derechos y obligaciones, y que forma parte, por lo tanto, de algo que implica que hay que comportarse de una forma que está reglamentada por reglas en lo referente a otras personas que tienen otros roles que están interconectados con su rol, constituyendo así una institución, un idealista sociológico puede llegar a la idea de estructura social como la totalidad de tales medidas institucionales. Algo parecido puede encontrarse en la síntesis que hace Talcott Parsons de las ideas de Durkheim y Weber.

Los idealistas sociológicos no son los únicos que desarrollan las nociones de normas sociales, roles sociables e instituciones sociales. Lo característico de su postura es que piensan que esta estructura normativa debe entenderse que forma parte de un reino mental o espiritual que tiene vida y naturaleza propias. Esto tiene como consecuencia la pretensión «ontológica» de que las normas sociales tienen una existencia no material y la tesis que explica que tales normas sociales contribuyen importante y abrumadoramente a los logros de las sociedades humanas.

En esto se oponen a dos tipos de materialistas. En primer lugar se encuentra el «conductista», que sostiene que los enunciados sobre las supuestas entidades mentales hacen referencia realmente a la conducta observable: de este modo, un motivo se convierte en la disposición a comportarse de cierto modo y un sentimiento, como, por ejemplo, la felicidad, se equipara a las contracciones musculares, como, por ejemplo, las que están implicadas al sonreír. Para el conductista las normas sociales consisten en patrones regulares de conducta que pueden observarse públicamente, particularmente la regular aplicación de la presión psicológica o el castigo físico que impone a aquellos individuos que transgreden los patrones normales. Esto elimina las normas sociales de la esfera ideal.

Una segunda postura, más débil, que puede también denominarse materialista (y recuérdese que estamos tratando parámetros y no encasillamientos), no reduce las normas sociales a

categorías materiales, sino que evita el orden normativo, bien sea afirmando que las normas sociales son meras expresiones de factores materiales subyacentes (postura que se denomina «epifenomenismo» cuando se discute entre las versiones filosóficas del idealismo y del materialismo), o afirmando que tienen poca importancia en lo referente a los determinantes decisivos de la conducta social. Esto significa aceptar la postura ontológica que defienden las normas sociales idealistas, pero negar que tenga un significado explicativo en teoría social.

Por lo tanto, Marx (al menos según la interpretación que hace Engels) es definitivamente un materialista, pero sólo en el sentido más débil ya que considera que todas las reglas morales, religiosas y legales expresan los intereses materiales de la clase social dominante. Pero no niega la existencia de la conciencia y la idealidad de las creencias normativas. Hobbes es, cómo veremos, totalmente un materialista en el sentido fuerte (al menos aspira a serlo) ya que intenta dar cuenta de todo, incluyendo los procesos psicológicos, como «materia de movimiento». Pero Adam Smith, por ejemplo, aunque intenta algo parecido a Hobbes demostrando que los procesos mentales y emocionales están gobernados por principios que se parecen mucho a las leyes del movimiento, no identifica las leyes que gobiernan el mundo físico y el mental. No se compromete, por tanto, con lo que he denominado materialismo fuerte, pero, por otra parte, tiende por lo menos hacia la versión más débil del materialismo cuando considera los factores que, según él, son importantes para la explicación sociológica (como, por ejemplo, el interés económico y la fuerza física).

En el otro extremo, Schutz, considerando las ideas de Weber, es de nuestros siete teóricos quien más se aproxima a la postura idealista, por lo menos en lo referente a la primacía de la conciencia, aunque Aristóteles, como cree que existe un orden moral objetivo que la conciencia del individuo sabio debidamente entrenada conoce, su postura es más típica de un idealismo tradicional que enfatiza la existencia que tiene el reino espiritual que existe fuera y más allá de la conciencia humana. Pero en esto no va tan lejos como su antecesor Platón. Durkheim también, en su concepto de la conciencia colectiva, otorga un rol central al aspecto mental —o, según sus propias

palabras, «moral»— de las relaciones sociales. Pero, como ya veremos, al igual que Weber, sostiene que el orden moral tiene sólo una independencia relativa de los factores económicos naturales, la geografía física y el grado de población.

2. El parámetro descriptivo-normativo

Casi todas las teorías intentan no sólo decirnos lo que es la sociedad, sino que hacen también recomendaciones para mejorarla. Lo primero es el elemento real o «descriptivo» de una teoría, lo segundo el «normativo», prescriptivo o evaluativo. Las teorías difieren según estén a favor o en contra de uno u otro, y por esta razón podemos hablar de un parámetro descriptivo-normativo.

El término «normativo» tiene que utilizarse con cuidado. La sociedad idealista es por definición un orden normativo, y todas las teorías tienen que ver hasta cierto punto con las normas. Los teóricos sociales, según hemos notado, difieren entre sí sobre lo que son las normas: si, por ejemplo, han de ser amenazas (como sostienen algunos materialistas) u objetos de intuiciones racionales (postura idealista), pero todos ellos tienden de algún modo a describir la naturaleza, el contenido y el funcionamiento de las normas, y deben ofrecernos alguna información acerca de las normas sociales que se cumplen en sociedades particulares. En este sentido todas las teorías sociales son normativas. Pero, por esta razón, no sirve de ayuda que utilicemos «normativo» para referirnos a cualquier teoría que trate de normas, aunque sea de forma descriptiva.

Describir normas no es igual que realizar un enunciado normativo, al igual que describir un juego tampoco es jugarlo, por lo tanto, reservaré el término «normativo» para afirmar (o criticar y evaluar) el tipo de normas y conducta que acontecen cuando nos comprometemos a hablar de moralidad, por ejemplo, salvo cuando nos preguntamos qué debemos hacer, cuando esto implica que nos preguntamos no lo que de hecho se espera de nosotros. Tales cuestiones no pueden responderse sin adoptar cierto estándar o ideal de lo que deberían ser ciertas

relaciones sociales o la conducta individual. La moralidad, en este sentido, es una actividad crítica ya que hace que surjan ciertas cuestiones que tratan lo correctas que deban ser las normas sociales.

Es una cuestión complicada de filosofía práctica saber dónde marcar exactamente el límite que existe entre las aseveraciones descriptivas y las normativas. Lo más normal es distinguir entre los enunciados de hecho que pueden verificarse y cualquier tipo de recomendación. Pero en realidad algunas recomendaciones son, en parte, pretensiones concretas ya que nos dicen simplemente la mejor manera de alcanzar los objetivos que deseamos, esto es, se trata de los mejores medios para los fines que se han asumido, y son, hablando técnicamente, más bien «hipotéticos» que «categóricos». Podríamos decir que las valoraciones genuinas o las prescripciones tratan de la elección de los fines u objetivos últimos de las actividades humanas. Se dice a menudo que esta es la esfera de la moralidad. Pero es evidente que, además de los valores morales, existen otros cuando valoramos los fines; los valores estéticos, por ejemplo, o los juicios sobre la belleza, es obvio que son tan normativos como los juicios morales. Y en teoría social se puede afirmar que los juicios legales, políticos y religiosos, por ejemplo, no pueden reducirse a los morales y, sin embargo, es evidente que son valorativos o prescriptivos.

La dificultad que tiene determinar dónde debe marcarse exactamente el límite que existe entre las aseveraciones descriptivas y las normativas aumenta, sin embargo, en vez de disminuir, la importancia que tiene distinguir entre los dos tipos de aseveración porque el tipo de evidencia que es relevante para la prueba de los enunciados descriptivos es muy diferente del tipo que trata de justificar las aseveraciones normativas; las observaciones de lo que es o ha sido el caso no establecen lo que debe hacerse o qué situaciones son deseables por sí mismas. Mantener que lo que debe ser el caso se sigue lógicamente de un enunciado sobre lo que es el caso es un error común que se denomina «falacia naturalista». Más adelante veremos que se trata de una trampa en la que caen muchos teóricos sociales.

Teóricos sociales premodernos como Aristóteles, Hobbes y Smith no le dan mucha importancia al parámetro descriptivo-

normativo e incorporan alegremente una medida de prescripción en sus teorías. Pero por la controvertida naturaleza que tiene el método apropiado para justificar cualesquiera aseveraciones normativas y la incorregibilidad que existe en los desacuerdos valorativos, teóricos modernos como Marx, Durkheim y Weber intentan depurar sus teorías de todos los elementos normativos y presentan un sistema de pensamiento que es puramente descriptivo. Es cierto que muchos pensadores sociales modernos presumen de que el contenido de sus teorías se encuentra, según la frase de Weber, «libre de valor», aunque pocos, si es que alguno, consiguen un éxito completo al intentar hacer buena esta afirmación. Tenemos, por tanto, que situar cada teoría en el parámetro descriptivo-normativo, tanto por las intenciones que manifiesta como a la luz de sus realizaciones concretas. Un factor importante en lo referente al enfoque que defiende el teórico social son los esfuerzos que hace cuando se confina a empresas que son descriptivas y explicativas así como relevantes para el material que posee, pero tenemos que tener cuidado también de la facilidad con que los elementos normativos invaden tales teorías, a menudo sin la argumentación que sirve de apoyo y que está presente en teorías más abiertamente normativas.

3. El parámetro individualista-holista

La diferencia quizás más fundamental y persistente que existe entre las teorías sociales es la significación que se atribuye a las características del individuo humano por contraste con las cualidades de los grupos o de la sociedad considerada como un todo en lo concerniente a la explicación de la conducta.

Ya hemos notado, al comparar a Hobbes y Durkheim, que Hobbes es un «individualista» en tanto que deduce toda la organización social de las propiedades que tienen los seres humanos individuales autónomos, personas formadas completa e independientemente de sus relaciones sociales; por otro lado, Durkheim es un «holista» porque considera que la sociedad es una forma independiente que da forma y substancia a la vida de la persona individual. Se trata sencillamente de la manifes-

tación del antiguo contraste que existe entre el individuo y la sociedad, problema que adopta muchas formas y que presenta todas las complejidades del dilema que trata si existió antes el huevo o la gallina, porque en cualquier situación social real parece que es difícil poder decir si las características de los individuos son las causas o los efectos del tipo de grupo o sociedad en la que viven. Adam Smith es quizás quien mejor ejemplifica la postura de compromiso ya que acepta que existe una uniformidad básica que subyace a la naturaleza humana que está, no obstante, moldeada hasta cierto punto por la experiencia social del individuo.

La diferencia que hay entre las teorías individualistas y las holistas elimina la que existe entre la descripción y la valoración porque el individualismo puede ser o una tesis descriptiva o una valorativa. Valorativamente, el individualista mantiene que sólo tienen importancia los individuos: los intereses, deseos y felicidad del individuo es lo que cuenta a la hora de determinar las prioridades morales y políticas. En sí mismo esto puede apenas discutirse a menos que se especifique más la tesis valorativa diciendo que lo que importa de los individuos es su «individualismo», entendiendo por esto que poseen las cualidades de distinción, diferencia e independencia de otros, o ser autosuficientes y tener éxito en situaciones competitivas. Sin embargo, se puede aceptar —como hace incluso Marx— la idea general de que, hablando moralmente, sólo cuentan los individuos sin tener que adherirse a los valores de lo que puede denominarse como individualismo «vigoroso» o competitivo que defiende la ideología «liberab» extrema por contraste con el individualismo más socialista que enfatiza la naturaleza esencialmente cooperativa de la autorrealización humana. Según esto, tanto Hobbes como Durkheim son individualistas valorativos en el sentido amplio de la palabra, decidiéndose Hobbes por la versión competitiva de la tesis y Durkheim por la cooperativa. Pero se dan también en Durkheim (y algunos dirían que en Aristóteles y Marx) algunos elementos del holismo valorativo, esto es, la tesis que mantiene que los intereses de la sociedad tomada como un todo son anteriores a los de los individuos, especialmente en aquello que esos individuos consideran que es «antisocial», no adaptándose así a la unidad orgánica de la

sociedad. En su forma extrema —como, por ejemplo, en el fascismo o socialismo totalitario— el holismo valorativo exige la total subordinación del individuo a la sociedad o al estado sin que esto se justifique a su vez por los beneficios que los individuos derivan de las instituciones sociales y políticas.

En su aspecto descriptivo, el individualismo es bastante complejo. Su tesis central es que la conducta de los individuos se explica al final en términos de una teoría de la naturaleza humana mejor que haciendo referencia a una teoría de la sociedad. Aquí hay implicados en realidad dos problemas. El primer problema es si la sociedad puede describirse en último término sin hacer referencia a las categorías sociales. De modo que, ¿podemos decir qué significa para una persona representar el rol de padre o economista sin hacer referencia a la institución de la familia o a la existencia de grupos profesionales? En el caso de la paternidad, puede pensarse que esto se puede hacer citando los hechos de la paternidad biológica que por sí mismos no se refieren a la institución social de la familia, pero puede suceder que no podamos decir realmente qué significa ser padre en una sociedad particular sin hacer referencia a las normas sociales de la paternidad que pertenecen a esa misma sociedad.

Se trata de una cuestión aparte, sin embargo, el problema de hasta dónde debe explicarse tal conducta, una vez descrita, en términos de sus características individuales o sociales. La contienda central de lo que se denomina «individualismo metodológico» es que los fenómenos sociales, cualquiera que sea su descripción, se explican sólo haciendo referencia a las intenciones, motivos y atributos de los individuos, mientras que el «holismo metodológico», en su forma más extrema, adopta el punto de vista opuesto y afirma que todas las explicaciones sociales terminan en hechos sobre las sociedades, como, por ejemplo, el grado de población, la extensión de la división del trabajo, y así sucesivamente. En este punto es donde nos encontramos el contraste más evidente que existe entre el individualismo de Hobbes y Smith por un lado y el holismo de Durkheim y Marx por otro.

4. El parámetro consenso-conflicto

Referente a este parámetro, en uno de sus extremos se encuentran aquellas teorías que defienden que la sociedad es el resultado del conflicto organizado y la competición —bien sea entre individuos o entre grupos— que está determinado por las diferentes formas de poder o coacción, bien sea económica, política o «espiritual» (esto es, manipulando las creencias y los sentimientos). En el otro extremo se encuentran aquellas teorías que consideran que el conflicto es sólo un problema superficial que oscurece grandes áreas del acuerdo o consenso por el que establecen los valores básicos y los principales modos de organización social.

La existencia continua de cualquier sociedad exige un grado de adherencia a las normas compartidas, pero ésta no conduce necesariamente al consenso en el sentido de adherirse voluntariamente a las normas en cuestión. La conformidad puede ser el resultado de sanciones, bien sea mediante la fuerza bruta con la que se amenaza a los «que no cumplen la ley» o por presiones más sutiles, como la opinión pública o el ostracismo social. Y es, desde luego, la «sanción» de la necesidad económica la que obliga a la gente a actuar como si compartieran los valores de los individuos que controlan o de los grupos que existen dentro de una organización social. Las teorías que son partidarias del conflicto enfatizan estos elementos de coacción y poder, mientras que las teorías del consenso tienden a asumir que las sanciones pueden sólo utilizarse de forma periférica para lograr el orden social.

Este parámetro adopta también tanto una forma valorativa como una descriptiva, ya que la eliminación del conflicto y el dominio aparece a menudo como un ideal social —como ocurre, por ejemplo, en Aristóteles y Marx—, mientras que por otro lado existen también aquellos que consideran que el conflicto competitivo, resuelto en términos del poder relativo que tienen los contendientes, es una expresión inevitable o aceptada de los valores de fuerza, agresión y realización, algo que todos los hombres desean y que se admira. Estas valoraciones

pueden separarse del argumento empírico que estudia el grado de consenso que existe en las sociedades reales.

La teoría de Hobbes es descriptiva e individualista, y asume un elemento importante del conflicto que se da en todas las relaciones sociales, a diferencia de Durkheim, quien es un teórico descriptivo (y quizás normativo) y holista que enfatiza la armonía consensual, pero referente al problema de considerar las sociedades como arenas de conflicto no siempre se diferencia del parámetro individualista-holista. Marx, por ejemplo, mantiene una teoría holista que se ha convertido en la teoría descriptiva clásica del conflicto social, tratándose en su caso de la lucha que existe entre las clases sociales.

El parámetro consenso-conflicto está estrechamente vinculado al concepto de poder o a la capacidad de obtener la condescendencia a nuestros deseos frente a quienes se oponen a esos deseos. Ejemplos evidentes de esto son el uso de la fuerza, o del dinero. Pero surgen dificultades conceptuales acerca del «poder» de moldear la opinión, creencia o valores y conseguir así un consenso que de otra forma no habría existido. Si esto se trata de una forma de poder, entonces un consenso que aparentemente se desea puede considerarse que es todavía la consecuencia del ejercicio del poder. De aquí la importancia que tienen conceptos tales como «socialización» y «falsa conciencia» que se dan en las teorías sociales, ya que según hasta donde se considere el proceso de aprendizaje como un problema del libre cambio de ideas y conocimiento o como la manipulación de las creencias y valores que son socialmente relevantes, es una de las variables clave que tiende a perderse en cualquier cruda distinción que se haga entre las teorías de conflicto y consenso.

Mientras que las teorías del conflicto enfatizan el poder (la capacidad de obtener condescendencia a nuestra voluntad frente a quienes se oponen), las teorías del consenso defienden más la idea de autoridad (el derecho a establecer reglas y exigir que se obedezcan). Allí donde se fundamenta este derecho no mediante la amenaza de sanciones, sino a través de un acuerdo que se desea y que ha sido comunicado a los miembros de la sociedad, la autoridad podrá contrastarse con el poder. En su aspecto más extremo, las teorías del consenso mantienen que

la «ley» que se define como aquellas reglas generales que están respaldadas por una coacción física no pueden formar de un modo tan simple la base del orden social, sino que debemos considerar que los sistemas legales en sí mismos y *a fortiori* las normas sociales no legales, son la expresión de un consenso social donde el uso de la coacción tiene sólo una importancia marginal.

5. El parámetro positivista-interpretativo

Este parámetro trata las suposiciones que hacen los teóricos acerca del tipo de explicación que conviene a los fenómenos sociales. Ya he tratado este punto en el capítulo primero, relativo a la naturaleza de la teoría social. Los positivistas, es necesario recordar, consideran que el enfoque que se hace de los fenómenos sociales no debería diferenciarse en principio del que se adopta para los fenómenos naturales o no sociales. Piensan que la sociedad puede estudiarse científicamente y que la ciencia tiene que ver con establecer conjuntos interrelacionados de generalizaciones causales, y que, por lo tanto, explicar un fenómeno es demostrar que es del tipo X y que se asocia de forma constante, temporal y espacialmente con otros fenómenos del tipo Y; un acontecimiento se explica cuando se ha demostrado que es una instancia de una ley causal que tiene la forma «siempre que se dé el acontecimiento Y (la causa), le sigue el acontecimiento tipo X (el efecto)». Cuando *x* e *y* sean fenómenos observables la generalización causal podrá refutarse viendo que hay algunos y a los que no les siguen ningunos *x*. Tales observaciones falsean las generalizaciones causales que deben abandonarse o modificarse entonces para dar cuenta de las excepciones observadas. Las generalizaciones causales o leyes se explican ellas mismas subsumiéndose bajo correlaciones causales que son todavía más generales.

Estas explicaciones son, para el positivista, intelectualmente satisfactorias y proveen de un valioso conocimiento, ya que pueden utilizarse para predecir el futuro y anticipar o controlar de esta forma los acontecimientos. Este tipo de conocimiento social es una forma de poder que puede utilizarse para alterar los fenómenos sociales interviniendo en el proceso causal de tal

modo que se obtengan resultados más deseables. Por ejemplo, saber que la densidad de la población aumenta el nivel del crimen dispersando la población. El positivista considera que ese conocimiento causal es ilustrador y útil.

El ideal intelectual positivista obtiene su inspiración del desarrollo de la ciencia natural. Veremos más adelante que juega una parte importante en teoría social desde los tiempos de Hobbes, aunque el término «positivismo» se asocia de forma más estricta al francés del siglo XVIII Auguste Comte. No hay duda de que si los sociólogos positivistas hubieran tenido tanto éxito como los científicos naturales entonces su enfoque de la explicación social no tendría rivales importantes. Pero, cualquiera que sea la razón —bien sea por la naturaleza ideal de los fenómenos sociales, su complejidad o el hecho de que los individuos tienen una libertad de elección que elude la explicación causal— los resultados del positivismo han sido poco satisfactorios según los cánones estrictos de la lógica científica que requiere correlaciones causales precisas y contrastables. Estas hipótesis causales tal y como han sido propuestas por la «ciencia» social tienden a estar demasiado localizadas o a ser demasiado imprecisas para que puedan considerarse unas serias candidatas para el estatus de las leyes causales.

Esta falta de éxito puede que se deba, desde luego, a la inmadurez que tiene el estudio científico de la sociedad, pero la posibilidad de poder desafiar lo apropiado que pueda ser el enfoque positivista de los fenómenos sociales da como resultado tipos rivales de explicación. Ya hemos visto que una alternativa a esto es el enfoque con más sentido común que interpreta la conducta social a la luz del significado que le atribuyen los participantes. Esto implica darse cuenta de las intenciones, motivos y razones de los agentes sociales y explicar su comportamiento en términos de sus creencias y valores. Esto se supone que nos ayuda a comprender los fenómenos sociales sin tener que reducirlos a un encasillamiento causal, ya que podemos apreciar las razones o motivos que alguien tiene para actuar sin tener que mantener que las causas de su acción fueron tales. Este modo alternativo de explicación derivado de la significatividad que tiene la conducta humana se denomina «interpretativo». Se vincula estrechamente a la metodología de Max

Weber, aunque no se trata en absoluto de un ejemplo extremo de este enfoque. Su objetivo es describir los fenómenos sociales para que podamos comprenderlos cómo lo hacen, al menos en principio, los mismos agentes, pero, hablando sinceramente, este tipo de conocimiento puede «observarse» por el espectador.

Este énfasis que se pone en la significación subjetiva de las interacciones sociales otorga a los enfoques explicativos e interpretativos una afinidad con el idealismo; de igual forma existe una conexión entre el positivismo y el materialismo ya que los positivistas sociológicos intentan seguir los métodos de las ciencias naturales, que estudian el reino material. Pero la coincidencia parcial que se da entre los dos parámetros no es de ninguna manera completa. Muchos de aquéllos que tienden hacia el idealismo creyendo que existe un campo autónomo de fenómenos mentales que son socialmente fundamentales son también positivistas ya que intentan seguir el modelo causal de las ciencias naturales en sus explicaciones sociológicas. Durkheim, y probablemente Adam Smith, caen dentro de esta categoría. Es, por tanto, una equivocación asumir que aquellos que he denominado idealistas sociológicos tienden necesariamente hacia las explicaciones interpretativas en teoría social.

Consideradas lógicamente (como suele hacer, por ejemplo, Schutz), sólo pueden ofrecerse explicaciones interpretativas de los acontecimientos históricos particulares. Esto no es suficiente para lograr una teoría de la sociedad, ya que no podemos generalizar de un modo que pueda llevar a cabo los objetivos teóricos de la abstracción y la comprensión. Como sucede con Max Weber, los esquemas interpretativos tienden, por tanto, a unirse a algún tipo de programa causal. Por otra parte, es difícil incluso para el positivista más comprometido excluir de su repertorio las explicaciones que obtienen su fuerza del entendimiento interpretativo. Esto otorga al contraste positivista-interpretativo la característica de parámetro. Se trata de un parámetro en el que a menudo es muy difícil localizar a un teórico particular como demuestran los interminables debates que se llevan a cabo sobre la exégesis peculiar de la metodología de Marx. Pero es importante que aclaremos todo lo posible la situación que tiene cada teórico dentro de

este parámetro porque esto determina el objetivo último de sus esfuerzos intelectuales.

Podrían derivarse otros muchos contrastes y sugerir otros parámetros con la intención de comparar teorías de la sociedad: el énfasis que se pone en los parecidos en vez de en las diferencias que se dan entre las sociedades, el grado de énfasis que se hace en teoría social de los factores políticos, la relativa atención que se da a los elementos estáticos o incambiables de las sociedades frente a las causas o razones del cambio social y del desarrollo, y tratándose de las teorías que estudian el cambio social, el contraste que existe entre los partidarios de la evolución y los de la revolución. Todas estas son divisiones teóricas importantes que podrían haberse tratado más extensamente. Pero por ahora ya tenemos suficientes parámetros para que podamos continuar, más adelante trataré de nuevo el tópico de la valoración de las teorías de la sociedad.

CRITERIOS CRÍTICOS

Dentro de los límites de este libro trataremos la gran extensión que tienen las teorías sociales más importantes que ilustran los principales tipos de teoría entre las cuales podemos elegir para poder establecer un enfoque teórico satisfactorio con el que estudiar la sociedad. En este nivel de generalidad, la selección y el cristianismo no exigen típicamente juicios que traten simplemente de la verdad y falsedad, como ocurriría si las teorías consistieran sencillamente en simples enunciados descriptivos. Cada teórico desarrolla su propio marco conceptual abstracto a través del cual elige y presenta los hechos sociales que considera significativos, y formula el tipo de explicaciones y recomendaciones que le satisfacen moral e intelectualmente. Las teorías están siempre abiertas al criticismo ya que siempre pueden refutarse porque implican generalizaciones empíricas; sin embargo, los detallados fracasos empíricos puede que no tengan una importancia crucial para la teoría considerada como un todo, y el enfoque general del estudio que se hace de la sociedad puede quedar completamente indiferente ante la nueva evidencia empírica que puede adaptarse

generalmente a la teoría haciendo pequeñas modificaciones. Nadie, por ejemplo, ignorará la teoría de Hobbes sencillamente porque entra en conflicto en algún punto con los descubrimientos de la psicología moderna, porque el tipo de teorías que ofrece Hobbes puede construirse fácilmente con la evidencia empírica que los estándares modernos consideran que no es evidentemente deficiente.

En lugar de que intentemos encontrar simples corroboraciones empíricas y refutaciones de una teoría social general, a menudo es mejor que pensemos la riqueza que tiene cada enfoque teórico para ayudarnos así a clasificar y comprender la vida social. Los teóricos tienden a hacer esto identificando un aspecto que les sea familiar de la vida social dentro de su propia sociedad e intentando ver que los fenómenos sociales son reducibles a esto mismo. Veremos que existen muchos ejemplos de la estrechez de miras que resulta de todo esto y que hace que se lleve a cabo una simplificación en exceso, ignorando y distorsionando todo aquello que no se adapte al tipo de relación que se ha decidido favorecer, bien sea dominio (poder), cambio (interés en sí mismo) o comunidad (fraternidad).

El peligro opuesto a una teoría social es la extrema generalidad que conduce a la vacuidad cuando los conceptos amorfos y mal definidos se utilizan para cubrir muchas cosas diferentes que no tienen ningún aspecto explicativo que sea significativo. Esto sucede, por ejemplo, cuando todos los males de la moderna sociedad industrial se acumulan y se considera que son manifestaciones de la condición «alienada» del hombre.

Es posible que cualquier teoría de la sociedad que intente abarcar en exceso caerá dentro de estos dos errores de estrechez de miras y vacuidad y al final podrá corroborarse sólo observando cómo funciona la generación de los detallados estudios empíricos particulares que demuestren tener alguna relación con los intereses humanos en curso. No obstante, puede hacerse una lista con los criterios y errores comunes de los que tenemos que cuidarnos cuando examinemos cada teoría y que nos ayudarán por lo menos a desarrollar algunas actitudes sobre ellos que se fundamenten racionalmente.

1. Claridad

La claridad es el primer requisito que una teoría social debe tener porque lo que no está claro no puede ni comprenderse de forma completa ni valorarse apropiadamente. Se trata de un requisito del que carecen a menudo aquellas teorías sociales que utilizan la terminología más bien imprecisa de la vida cotidiana. Otras teorías sociales se sienten acosadas por la jerga y los términos técnicos. No se trata necesariamente de un vicio ya que necesitamos refinar el lenguaje cuando hacemos un comentario social si no somos unos expertos y queremos ser precisos, y, una vez realizadas las decisiones importantes, éstas deben etiquetarse para evitar que caigamos de nuevo en las imprecisiones del lenguaje cotidiano. Se trata, no obstante, de un grave defecto si una teoría de la sociedad tiene definidos sus términos clave de una manera pobre o si sus objetivos principales han sido establecidos de modo confuso.

Muchos de nuestros esfuerzos críticos tendrán que exponer, por lo tanto, la terminología especializada de nuestros teóricos sociales, principalmente la que utilizan los holistas como Durkheim quien habla por ejemplo de entidades tales como «conciencia colectiva». Pero los términos que son menos confusos, como, por ejemplo, el «espectador imparcial» de Adam Smith, tienen también que examinarse con cuidado y debemos sospechar de la utilización del lenguaje cotidiano cuando no se ha explicado previamente, porque a menudo es demasiado ambiguo para que sirva como el vehículo adecuado de un análisis teórico. La claridad es, por lo tanto, el primer requisito de una teoría social. Lo que no está claro no puede servir de candidato a una valoración racional.

2. Consistencia

Si la claridad se necesita para que se forme parte del conjunto de las teorías sociales que son viables, la consistencia se necesita para mantenerse dentro del mismo. El objetivo de un

enfoque teórico es presentar una idea de la sociedad que sea coherente. Esto significa, en primer lugar, que tenga una coherencia interna. Una teoría no debe contradecirse afirmando o negando en un lugar lo que niega o afirma en otro.

Es evidente que los teóricos pueden cambiar de forma apropiada sus puntos de vista a través del tiempo, pero las contradicciones que persisten son una grave fuente de debilidad en una teoría. Hobbes puede servir de ejemplo ya que parece presuponer que existen conceptos y actividades en el estado de naturaleza, en el momento en el que se establece el contrato, que no pueden surgir *ex hypothesi* hasta que la sociedad se haya establecido a través del contrato. Algo parecido sucede si observamos cuidadosamente la posible inconsistencia que se da cuando Marx rechaza todos los valores objetivos al analizar las sociedades capitalistas ya que aparentemente parece que sigue asumiendo algunos de estos valores cuando acepta que la libertad y la comunidad han de ser las características de la sociedad comunista.

Aunque puedan evitarse incluso las contradicciones internas, una teoría se juzga también por lo bien que consiga mantenerse unida como un conjunto de suposiciones que se apoyan mutuamente. Por ejemplo, significa que es fuerte, hablando de consistencia, el que la teoría económica de Smith encaje con su ética utilitarista y con sus creencias teológicas, aunque esto plantea, desde luego, problemas si deseamos desarrollar una versión no teológica de la economía de Smith.

3. Adecuación empírica

Para el positivista, el test clave de una teoría es la extensión dentro de la cual se corrobora, o, incluso, no se desvirtúa, a través de repetidas observaciones. Es cierto que ninguna teoría que se base en aserciones objetivas que sean evidentemente falsas puede mantenerse. Cuando se trabaja con teorías generales la refutación de algunas pretensiones objetivas que se hallan incorporadas en sus aplicaciones particulares puede no ser muy seria. Ninguna teoría social ha conseguido nunca su objetivo ignorando cualquier error de hecho. Pero si persiste el fracaso

de producir enunciados empíricos que se correspondan con los fenómenos sociales que se han observado en aquellas áreas que tienen un interés central para la teoría, esto hace que disminuya la credibilidad de todo el enfoque. Ninguna teoría marxista podría mantenerse si fuera evidente la ausencia de conflicto en los sistemas económicos capitalistas, y la fundamentación empírica de la tesis de Weber según la cual existe una correlación entre el protestantismo y el surgimiento del capitalismo afectaría obviamente la credibilidad de su teoría considerada como un todo.

El error más común de los teóricos sociales es la precipitada generalización que hacen de la limitada evidencia empírica. De este modo, Durkheim pasa demasiado fácilmente de las observaciones que tratan de las prácticas religiosas de los aborígenes australianos a dar opiniones sobre la religión en general. Lo mismo puede decirse de Marx cuando extrapola sus descubrimientos sobre las primeras fases del capitalismo a otras situaciones económicas que son radicalmente diferentes.

La valoración del elemento empírico que existe en las teorías sociales es un problema difícil. Depende mucho de los hechos históricos de los que ya no disponemos. Otras dificultades hacen referencia a la naturaleza de los fenómenos en cuestión. La conducta que se sigue de unas determinadas reglas, que, como ya hemos visto, los idealistas sociólogos consideran que es central para la conducta social, no puede observarse directamente de los movimientos físicos de los participantes, sino que hasta cierto punto debe inferirse o atribuirse basándose en la observación. Por otra parte, es imposible utilizar generalmente los experimentos sociales para corroborar las hipótesis empíricas, sobre todo cuando éstas se refieren a los cambios sociales que han tenido lugar a gran escala a través de largos periodos.

A pesar de todas estas dificultades, apelar a los hechos observados de las interacciones humanas sociales produce el test más objetivo del que se dispone en lo referente al contenido descriptivo de las teorías sociales, y cualquier teoría social, incluso la que es interpretativa, cuya hipótesis se desvirtúa consistentemente por la evidencia empírica, debe rechazarse.

4. Adecuación explicativa

Las teorías no deben ajustarse sólo a los hechos de la vida social, deben también explicarlos. En este punto se da inevitablemente un movimiento circular en lo referente a la valoración de las teorías sociales, ya que cada teórico apela a sus propios estándares sobre lo que constituye una buena explicación y utiliza la propia selección que él hace de aquello que piensa que necesita una buena explicación. Muy a menudo un teórico se las arregla bien con los datos que elige utilizando su propio modelo de explicación, pero esto puede que no sea adecuado si se traspasan estos límites. Por lo tanto, aunque el análisis que Weber hace de la acción racional sea convincente no por eso nos es de tanta ayuda cuando estudiamos los muchos ejemplos de «acción» no racional que, como él admite, son una característica de las interacciones sociales. El que estos elementos no racionales sean más difíciles de representar de forma significativa, hace que tiendan a encajar menos fácilmente en la representación que Weber hace de la sociedad.

Para corroborar la adecuación explicativa necesitamos, por lo tanto, observar la teoría a la luz de los datos que *no* representa y en términos de los ideales explicativos extraños a ella, y no considerarla simplemente a través de los propios datos que ha seleccionado y con sus propios estándares de explicación.

5. Racionalidad normativa

Cualesquiera que sean los valores o normas que se presentan o aceptan por una teoría de la sociedad humana constituyen su aspecto más «subjetivo» y, en último término, la valoración que se hace del contenido evaluativo de una teoría es un problema del juicio moral personal que no puede comprobarse si no se hace referencia a los estándares morales que son propios del individuo.

Lo que sí puede esperarse de la teoría social es, sin embar-

go, que sus valores y prescripciones, y sus implicaciones, se identifiquen adecuadamente, se expongan de forma clara y se mantengan de forma consistente. Allí donde esto se consiga podremos por los menos compararlas con nuestros propios supuestos sobre el valor. Además, teorizar sobre las organizaciones sociales alternativas y los modos de vida rivales puede servir de estímulo a una reflexión moral y, por lo tanto, el contenido valorativo de una teoría de la sociedad puede hacer que el individuo revise sus propios supuestos normativos. El estudio de las teorías sociales puede hacer, por lo tanto, que el individuo desarrolle sus propias ideas morales.

Existen muchos peligros en el camino que lleva hacia la claridad, la consistencia, la corroboración empírica, la adecuación explicativa y la racionalidad normativa. A menudo muchos de estos estándares se cumplen a expensas de otros. La consistencia puede alcanzarse pagando el precio de la vaguedad o influyendo en la selección que se ha hecho y que sirve de base de la evidencia empírica. Aparentemente, las explicaciones que son ilustrativas pueden derrumbarse ante la demanda de más claridad de expresión. Otra clase de peligro tiene lugar cuando se confunden los diferentes tipos de aserción que forman una teoría. Las definiciones (por ejemplo para definir lo que significa la palabra «capitalismo») son descripciones de lo que sucede en las sociedades reales (por ejemplo en economías que acostumbramos a llamar capitalistas). Y aquellas descripciones que dicen lo que es un caso se transforman misteriosamente en afirmaciones acerca de lo que debe ser el caso («falacia naturalista»). Cuando examinamos con nuestras teorías la sociedad humana debemos tener los ojos muy abiertos ante tales fallos de razonamiento y darnos también cuenta cuando sea evidente que las teorías no coinciden con los cinco criterios críticos que hemos establecido.

Concluiré esta parte introductoria del libro diciendo unas palabras sobre el orden cronológico en el que se presentan las teorías en la segunda parte. Este modo de presentación no intenta sugerir que exista una línea que sea de progreso evidente en teoría social y cuyo desarrollo va de la más antigua a la más reciente. Está más cerca de la verdad decir que en teoría social se dan modas que se derivan en parte de los problemas sociales

de la época y hacen surgir temas que son recurrentes. Sin embargo, todo teórico importante introduce ideas y enfoques significativos que tienen que tenerse en cuenta al menos por aquellos que son partidarios. Por esta razón, existe una manera de enfocar el desarrollo ordenado de la teoría social ya que cada teórico responde hasta cierto punto a la obra de sus antecesores. Esto sucede incluso con el salto histórico que le dio de Aristóteles a Hobbes y Smith. El pensamiento griego fue redescubierto en el Renacimiento de manera que Hobbes, por ejemplo, es muy consciente de las cosas en las que disiente de Aristóteles. Y muchos de los pensadores de la Ilustración del siglo XVIII estaban impregnados de las ideas de Aristóteles, como ilustra el uso que Smith hace del concepto de «naturalidad».

De forma parecida, una gran parte de la teoría social de Smith es una refutación consciente del hobbessianismo (de hecho acepta tanto como rechaza el individualismo de Hobbes) aunque la novedad del énfasis que Smith puso en el concepto mismo de sociedad y la noción de sistema social fue lo que causó más impacto en teóricos posteriores. Esta combinación de criticismo abierto y préstamo sustancial es una de las características que existen en la relación que se da entre muchos teóricos. Marx desprecia a Adam Smith por su «individualismo burgués», pero utiliza mucho el análisis que Smith hace del capitalismo y desarrolla la idea de las etapas históricas de Smith. Weber tiene que leerse en cambio a la luz de su criticismo y de las adaptaciones que hace del marxismo, mientras que la contribución de Schutz es un despliegue de temas que selecciona de la obra de Weber.

Existe, por lo tanto, un proceso dialéctico de discusión y contradiscusión en la historia del pensamiento social que justifica el orden histórico que se utiliza en la segunda parte. Hasta qué punto este proceso dialéctico se ha convertido en progreso teórico es algo que los estudiantes de la teoría social deberán juzgar ellos mismos.

X

Lecturas recomendadas

Para todos los conceptos estándares que se utilizan en casi todas las teorías sociales consúltense los libros que se recomiendan al final del capítulo I. Es también útil *Society* (Macmillan, Londres, 1950) de R. M. MacIver y C. H. Page, aunque un poco anticuado. Véase también *Modern Social Theory* (Heinemann, Londres, 1968) de Percy Cohen; *Essays in Social Theory* (Routledge, Londres, 1968) de Ralph Dahrendorf; *Sociological Theory* (Nelson, Londres, 1974) de Stephen Mennell; *Rules, Roles and Relations* (Macmillan, Londres, 1966) de Dorothy Emmet; y *The Sociological Tradition* (Heinemann, Londres, 1967) de Robert A. Nisbet.

Sobre el idealismo y el materialismo en teoría social, véase *The Philosophy of the Social Sciences* de Vernon Pratt (Methuen, Londres, 1978).

Para estudiar la diferencia que existe entre la descripción y la prescripción véase *The Language of Morals* (Oxford University Press, Londres, 1952) de R. M. Hare. Existe una buena antología de artículos acerca del individualismo y el holismo, *Modes of Collectivism and Individualism* (Heinemann, Londres, 1973), editado por John O'Neil. Véanse también *Judging Justice* (Routledge, Londres, 1980) de Philip Pettit, la parte II, y «Methodological Individualism Reconsidered» de Steven Lukes, *British Journal of Sociology*, vol. 19 (1968), págs. 119-29; se ha reeditado en *Sociological Theory and Philosophical Analysis* de Dorothy Emmet y Alistair MacIntyre (eds.), que contienen otros artículos que son importantes.

SEGUNDA PARTE
SIETE TEORÍAS



CAPÍTULO III

Aristóteles: la comunidad cívica

Aristóteles considera que la sociedad humana es una empresa ética, originada en la sociabilidad natural del hombre, que se dirige hacia la realización, en una comunidad política, de la bondad moral y la excelencia intelectual.

Aristóteles no fue principalmente un teórico social, sino que, como autor de la filosofía «aristotélica» que dominó el pensamiento de la Europa medieval y, por tanto, la teología católica hasta nuestros días, sus ideas sirven de fundamento a una larga tradición en teoría social que está lejos de extinguirse y según la cual la sociedad es una expresión de, y un requisito para, el tipo particular de naturaleza o «ser» del hombre.

Aristóteles asistió a la Academia de Platón en Atenas durante veinte años, estableciendo después su propia escuela, el Liceo, en esa misma ciudad-estado. Pero no era ateniense. Nació en el 384 a.C. en una familia de médicos de Estagira, una pequeña oligarquía que se trasladó más tarde al reino feudal en expansión de Macedonia. Pasó también muchos de sus años de madurez fuera de Atenas. Durante un tiempo estuvo protegido por el «tirano» Hermias en Atarneus quien poseía un espíritu filosófico y donde estudió biología marina. Más tarde, fue tutor del joven Alejandro antes de que su alumno se convirtiera en el famoso rey de Macedonia. Aristóteles no aceptó nunca totalmente las prácticas democráticas de los atenienses quienes le expulsaron, durante una ola de sentimiento antimacedonio,

poco antes de su muerte, a la edad de sesenta y cinco años. De esta forma, casi escapó al destino que sufrió su ilustre antecesor Sócrates.

Las obras de Aristóteles, muchas de las cuales tienen forma de apuntes de conferencias, tratan de ciencia natural, metafísica, ética, lógica, retórica, estética y política. Las más importantes desde el punto de vista de la teoría social son *La Ética a Nicómaco* y *La Política*. Si sus obras tienen un tema común es el de que cada tipo de objeto natural, o ser, tiene una potencialidad inherente que explica su desarrollo o movimiento característico hacia su fin particular o «telos». En el caso del hombre, una especie de animal, estos telos implica el florecer total de su naturaleza social que se da a través de la amistad que existe entre los ciudadanos que tienen la misma categoría y dentro de una ciudad-estado que se ha constituido de forma apropiada. Por lo tanto, se le puede considerar el teórico de la sociedad que se constituye como una comunidad cívica o política.

EL ENFOQUE DE ARISTÓTELES

La filosofía de Aristóteles es naturalista y teleológica. Es en primer lugar naturalista en cuanto que es empírica, al menos porque Aristóteles se preocupa mucho más que Platón, por ejemplo, de aplicar a todas las esferas del pensamiento los métodos de observación y clasificación que le enseñaron cuando era estudiante de medicina y que continuó aplicando en su campo de trabajo biológico. De esta forma, en el Liceo, hizo que sus estudiantes estudiaran más de 150 tipos de constituciones políticas. Su enfoque es también naturalista en otro sentido: cree que el universo consiste en una jerarquía de seres y que cada cual posee una naturaleza o esencia cuyo total desarrollo representaba su propio estándar o excelencia, por lo tanto las observaciones empíricas que hace del movimiento y el crecimiento se combinan con una forma de valoración que defiende que lo que es natural es bueno. A través de esta forma teleológica de naturalismo cada tipo de ser posee una causa «final» que le hace desarrollarse hacia el telos que le ha sido fijado, siendo esto tanto una idea empírica como normativa.

El enfoque naturalista que Aristóteles hace del universo no

depende de ninguna creencia teológica. Está construido para explicar el cambio y el desarrollo en términos naturales (aunque introduzca un «motor inmóvil»). Pero mantiene elementos de la teoría de las «formas» o «ideas» que Platón utiliza para explicar las similitudes que hay entre las cosas: de esta forma todo lo que es bello se dice que participa de la «forma» o «idea» de belleza; esto es lo que les da su unidad y explica su belleza. Platón es un idealista y sus «formas» son entidades trascendentales que se encuentran más allá de la experiencia ordinaria en un mundo espiritual o celeste que sólo conoce la mente purificada del verdadero filósofo, pero Aristóteles cree que las formas pueden estudiarse empíricamente observando el mundo físico, analizando las partes que lo constituyen y anotando los procesos del crecimiento. Aristóteles piensa que es posible descubrir las causas finales que determinan el fin hacia el que una cosa se mueve o desarrolla. También investiga las causas eficientes, esto es, las causas inmediatas de los acontecimientos (esto se acerca, pero no equivale mucho al sentido moderno de causa), y también las causas materiales, esto es, el material con el que están hechas las cosas. Así, como resultado de una causa eficiente, del apareamiento por ejemplo, surge la existencia de un embrión que tiene los mismos materiales primos que algunas otras entidades (la causa material), pero tiene su forma particular que determina qué tipo de ser se desarrolla, dadas las condiciones adecuadas (la causa final). Bien sea estudiando embriones o constituciones políticas, Aristóteles se preocupa siempre de examinar los fenómenos existentes, pero este supuesto significa que cada tipo de cosa tiene una perfección «natural» que puede que no se realice en ningún caso particular, pero que puede descubrirse no obstante observando su desarrollo normal.

El enfoque que Aristóteles hace de los objetos es claro que es el de un médico y biólogo ya que utiliza ideas acerca del crecimiento de los organismos que van camino de la madurez y la idea de salud como normal funcionamiento. Este método lo aplica a la ética pensando que la virtud consiste en el funcionamiento apropiado de los rasgos que son característicos del hombre, lo que para él equivale a la felicidad («eudaimonia»). Esto lo relaciona con la teoría social y política observando que

estas funciones implican la participación en el telos de un todo que es mucho mayor, a saber: la sociedad-estado. Por esta razón considera que la política es la ciencia maestra (*Ética*, libro I, cap. 2). Al estudiar cómo alcanzar la buena vida, la ciencia política determina el lugar subordinado que ocupan otras ramas del pensamiento, como, por ejemplo, la medicina, la ciencia militar o el mantenimiento del patrimonio familiar que tienen valor sólo por la contribución que hacen al bien total de la comunidad. Pensando, por lo tanto, en la organización de toda la comunidad, Aristóteles se dedica a la empresa de descubrir estándares de juicio normativo y da prioridad al bien de la comunidad considerada como un todo por encima de los deseos y del bienestar de los individuos particulares, contribuyendo así a la idea de que existe un cierto toque de holismo normativo en su enfoque. Esto da a su comunidad cívica ideal un aspecto autoritario y sigue desconfiando de la pura democracia considerando que es una forma inestable de sociedad.

LA TEORÍA DEL HOMBRE DE ARISTÓTELES

El enfoque biológico de Aristóteles implica analizar las entidades en sus partes y clasificarlas por especies y géneros. Así, el hombre es un animal con ciertos elementos distintivos, principalmente la razón y el habla. Son importantes porque le capacitan para que pueda adaptarse a los estándares éticos. Estas cualidades se superponen a todos los elementos no racionales, comunes a todos los animales, como por ejemplo los procesos del crecimiento orgánico inconsciente, y emociones o apetitos, como el deseo sexual y el instinto, que tienden hacia algún tipo de realización o «bien», principalmente a evitar el dolor y a buscar el placer. La parte racional es consciente y deliberada. Se divide en razón práctica que tiene la función de controlar los apetitos (porque, a diferencia de los animales que están gobernados por el hábito, los hombres pueden controlar conscientemente sus impulsos no racionales), y la razón teórica, que es capaz de descubrir los funcionamientos del universo y comprender sus operaciones.

Esta última constituye la actividad más elevada y distintiva del hombre: la vida de la contemplación.

Los apetitos básicos del hombre son hasta cierto punto sociales, ya que implican el deseo de tener un compañero sexual, el afecto natural que se siente por otras personas y el deseo por tener compañía. Pero la búsqueda del placer, el orgullo de tener poder sobre otros y la pasión por la posesión ilimitada, hacen que el hombre sea malo, al menos en su estado no educado y no socializado. Los hombres son en general avaros y cobardes, y como pueden comportarse según su voluntad (a diferencia de los animales) son, cuando se les separa de la ley de la justicia, que Aristóteles equipara a la razón, «el peor de los animales» (*La Política*, libro I, cap. 2). Esta esclavitud de los placeres más bajos es la condición de la mayoría de los hombres, pero Aristóteles, creyendo en la potencialidad que tiene el hombre para descubrir y preferir los placeres más elevados de la actividad moral y mental, desea la vida de una comunidad bien ordenada, con la que el hombre tiene hasta cierto punto cierta afinidad, para desarrollar su verdadera naturaleza. La sociedad es, por lo tanto, natural al hombre porque éste posee en sí mismo las causas eficientes de la existencia social, el deseo sexual y la necesidad del compañerismo, y también porque su naturaleza sólo puede desarrollarse con un grupo social.

Una parte central de la naturaleza racional del hombre es la capacidad que tiene para seguir pautas de conducta. Aristóteles sostiene que las pautas morales representan un «medio» o equilibrio entre ciertos extremos y deficiencias del sentimiento y conducta humana. Por lo tanto, la valentía es un medio entre la cobardía y la temeridad y la generosidad es un equilibrio entre la tacañería y la prodigalidad (*Ética*, libro II, cap. 6). Lo mismo sucede con otras virtudes morales como, por ejemplo, la justicia, la magnanimidad, el buen temperamento y la moderación. Aristóteles considera que es difícil precisar y determinar el nivel del sentimiento y el tipo de acción que exhibe el medio, quizá sea imposible, por lo que debe dejarse mucho al juicio del hombre de razón práctica que tiene experiencia de todos los placeres. Pero esta virtud consiste principalmente en la disposición de someterse a tales pautas generales y esto se lleva a cabo principalmente a través de una completa y estricta educación que hace que la conducta virtuosa se convierta en hábito.

La virtud no es, sin embargo, el único aspecto de la buena

vida que la existencia social hace posible y ayuda a fomentar. La cooperación social es también necesaria para la seguridad y prosperidad material que se requiere para el florecimiento de las capacidades humanas más elevadas, principalmente la vida de contemplación teórica, la actividad autosuficiente y, por lo tanto, más satisfactoria de las actividades humanas que merecen la pena.

La sociabilidad natural del hombre adopta muchas formas. Aristóteles las reúne bajo el encabezamiento de amistad (*philia*) que, según él, significa un vínculo afectivo duradero entre individuos que implica un deseo de cooperación (*Ética*, libros VIII y IX, y *Política*, libro II, cap. 4). Como sucede con los conceptos de Aristóteles, la amistad tiene una función sociológica y otra normativa. En todo nivel de la vida comunitaria se da algún tipo de amistad: la afectividad sexual y paterna son vínculos de la vida familiar, y en una esfera mutua más extensa la benevolencia surge cuando las personas se agradan entre sí (como sucede, por ejemplo, con la juventud), o se consideran que son útiles (como, por ejemplo, en las relaciones comerciales). Pero la forma de amistad más elevada es la que se da entre aquellos que son iguales y que se aman entre sí por su bondad: esta, la relación humana más duradera, satisfactoria y unificadora, es posible sólo entre los ciudadanos que son adultos y moderadamente ricos de una pequeña ciudad comunitaria. La amistad entre quienes son iguales es una principal fuerza unificadora de esta comunidad y el telos de las relaciones humanas. Es un modelo de consenso perfecto. Pero como sólo unos pocos hombres pueden alcanzar alguna vez esa amistad perfecta que podría mantener por sí misma la vida consensual de la comunidad, las sociedades reales están distorsionadas por un grado de conflicto y deben organizarse según unas reglas de justicia que se inculcan a través de una educación estatalmente dirigida y respaldadas por una considerable coacción. La capacidad humana para comprender y cumplir las reglas, que surge de la racionalidad del hombre es, por lo tanto, algo tan importante para hacer posible la vida social como lo es el potencial humano para llevar a cabo las relaciones humanas afectivas. Hasta este punto se conserva un elemento del idealismo de Platón en la teoría del hombre de Aristóteles.

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE ARISTÓTELES

La idea que Aristóteles tiene de la sociedad y el estado están tan interconectadas que es mejor utilizar su propio término, *polis*, para referirse a la comunidad cívica donde según Aristóteles el hombre se establece de forma social natural (*Política*, libro I). La pequeña ciudad-estado, con sus relaciones cara a cara y la mezcla que se da entre la amistad personal y las obligaciones que exige la ciudadanía, difiere bastante de la moderna nación-estado, o de los antiguos reinos imperiales de la época de Aristóteles, aunque es cierto que la polis incorpora la idea de una regla de ley que esté bien desarrollada e institucionalizada, esto es, a través de reglas generales que el gobierno establece y no por medio de las decisiones arbitrarias de los individuos.

El término más general de Aristóteles para referirse a un grupo social es *koinonía*, que abarca todos los tipos de comunidad o asociación en los que se comparte algo o se da algún tipo de asociación. El grupo más simple es la familia o comunidad doméstica (*oikos*), que surge del instinto sexual o apareamiento que el hombre comparte con los animales y que se mantiene por el amor mutuo de padres e hijos. Estos afectos que o son adquiridos o son innatos representan los tipos de amistad que mantienen la *koinonía* familiar que provee el contexto para la vida de todos los individuos en las primeras etapas del desarrollo social y permanece como el centro de existencia de las mujeres y niños dentro de la polis.

La familia o comunidad doméstica es, sin embargo, algo más que una institución sexual, de reproducción y crianza. En un principio sirve como rol defensivo y se mantiene como la unidad económica básica. Aristóteles cree que la agricultura es la forma más natural de actividad económica, de modo que la extensa familia del patrimonio familiar (padre, esposa, hijos, y otras relaciones de sangre, y los esclavos que se encargan tanto del trabajo doméstico como del agricultor) es el medio apropiado incluso en la sociedad más desarrollada para proveer tanto las necesidades materiales como una parte esencial del proceso educativo.

La amistad que existe en la comunidad doméstica o casa no es de igualdad. El amor que el padre siente por su esposa e hijos es el amor de un superior natural. Crea obligaciones de cuidado hacia ellos, pero otorga también al padre un rol dominante dentro de la unidad de la familia, especialmente en lo que concierne a los hijos. Dentro de este marco patriarcal el amo de la comunidad doméstica o casa, como tiene una fuerza y sabiduría superiores, gobierna a la mujer como si fuera un monarca limitado, a los hijos como si fuera un monarca absoluto y es un déspota con sus esclavos, y estas graduaciones reflejan hasta dónde difiere el amo de las ideas de aquellos a quienes gobierna. La mujer y los hijos son tratados como fines en sí mismos aunque sean deficientes en racionalidad. Los esclavos no tienen ninguna razón más allá de la capacidad de comprender lo que se pide de ellos, y requieren, por lo tanto, que el amo les dirija completamente. Las diferencias que existen en la capacidad natural se utilizan como base de una sencilla división del trabajo y una organización familiar cuasipolítica.

La comunidad doméstica o casa es el tipo más básico de comunidad, pero es algo bastante limitado en lo referente a colaborar con el ámbito de acción dentro del cual se pueda desarrollar la naturaleza humana. Como es necesario que se tenga una mejor provisión de los requisitos materiales y de autodefensa, el desarrollo social natural se dirige hacia la aldea. Las aldeas son asociaciones de familias que se basan en gran medida en consideraciones de utilidad. El vínculo amistoso que surge en ellas se limita al reconocimiento de la necesidad mutua, esto es, la amistad de la utilidad.

Las mismas consideraciones que ocasionan el crecimiento de la aldea se dan al aparecer la polis como una asociación de aldeas alrededor de una aldea central. La polis no sólo aumenta la seguridad contra un ataque externo y facilita el comercio necesario para el desarrollo económico, sino que suministra también el marco para una amistad genuina entre iguales. Una polis consiste en una comunidad que es material, militar y éticamente autosuficiente, que tiene una variedad de gente suficiente para mantener la base material que requiere la buena vida, pero que no es tanta como para que no puedan conocerse

y establecer relaciones personales que se basen en los frecuentes contactos que se realizan cara a cara.

Aunque la polis aparece históricamente después del patriomonio familiar y la aldea, es anterior a éstos en el sentido de que es el telos o fin que da momento y lugar a formas menores de comunidad. La polis perfecciona la vida humana y, por tanto, se trata de algo que es mucho más que una asociación basada en los deseos preexistentes del individuo.

Aunque las ventajas de la polis incluyen el progreso económico que es posible gracias al desarrollo de la división del trabajo y la seguridad militar que provee la mayor unidad, los propósitos económicos y militares de la polis están limitados, y requieren que se justifiquen y controlen según su utilidad para lograr una forma de vida que no sea ni militar (como Esparta) ni material (como deseaban los comerciantes atenienses). Los deseos de poder y riqueza, no en sí mismos naturales, deben reprimirse cuando sobrepasen la satisfacción de aquellas necesidades que se requieren para que los hombres puedan relacionarse de un modo que sea completamente fraternal para intentar alcanzar de este modo los placeres intelectuales de la sabiduría teórica.

Aristóteles no es aquí absolutamente no realista. Acepta que la naturaleza humana sea tal que haga impracticable la completa comunidad de la propiedad y de la gente (*Política*, libro II, capítulo 5). Nadie puede sentir el mismo afecto por todo el mundo como siente por su propia familia y nadie trabajará por la comunidad considerada como un todo como trabajará en beneficio de sí mismo y de su familia. Es cierto que Aristóteles aboga por la propiedad común de las tierras que sean suficientes para proporcionar las comidas comunitarias y las ceremonias religiosas que creía que se necesitaban para estimular el sentimiento de comunidad y lealtad. La polis, sin embargo, es esencialmente la unión de unos pequeños agricultores que son relativamente independientes, además de una diversidad de comerciantes y artesanos que proveen los servicios que requieren las actividades agrícolas y la vida urbana que en cierto grado es limitada.

Aristóteles es utópico al insistir en que el propósito de toda esta cooperación es el desarrollo de la virtud de cada tipo de persona que vive dentro de la polis e intenta obtener al mismo

tiempo las formas de excelencia humana más elevadas para aquellos pocos agricultores que son más ricos y de los hombres de negocios que poseen el ocio y la virtud necesarias para desarrollar sus facultades completamente.

Aristóteles no dedica toda su atención a estos elevados ideales. Reconoce que, mientras que la amistad de quienes son iguales es una base suficiente para la unidad de la élite privilegiada, para la mayoría de los habitantes de la polis la amistad sólo puede surgir si existen unas leyes impuestas de forma adecuada que reglamenten sus interacciones, principalmente en lo referente a la distribución de los premios y honores. Esto es la causa de que la justicia sea el principio del orden de la sociedad política.

«La justicia», nos indica Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco*, se considera que a veces significa aquellas exigencias que tiene la razón en lo relacionado con las relaciones humanas, pero la forma más especial de justicia que es básica para la comunidad cívica es la que se encarga del reparto de beneficios según los méritos de los que están implicados. Lo que cuenta como mérito varía de polis a polis, siendo la virtud y la excelencia el criterio de distribución en una aristocracia, la riqueza en una oligarquía, y así sucesivamente. Se necesita además que haya una justicia rectificadora que lleve a cabo los ajustes necesarios donde hayan surgido injusticias.

Los principios de la justicia distributiva y rectificadora son tanto morales como legales, pues Aristóteles no hace ninguna distinción entre los dos medios de control social. En la polis las reglas de justicia se inculcan por medio de un sistema educativo políticamente controlado y administrado por magistrados y tribunales seleccionados entre los ciudadanos y también, en casos importantes, por toda la asamblea de los ciudadanos (*Política*, libro VII, cap. I). Como su origen se halla en la razón humana, forman parte, consideradas en su forma más general, de la ley natural y son, por lo tanto, fundamentalmente las mismas en todos los lugares; por lo tanto, en toda polis los iguales serán tratados como iguales. Existe, sin embargo, un elemento convencional que varía de polis a polis, pero incluso este elemento variable no se decide día a día por la asamblea de ciudadanos, sino que es un cuerpo de reglas relativa-

mente fijo y establecido por un legislador que sólo se aplica generalmente por la asamblea, o por sus oficiales. Las principales funciones públicas en las que participan los ciudadanos son, por lo tanto, judiciales y ejecutivas más bien que legislativas; de ahí que Aristóteles puede mantener que inclusive los gobernantes de una polis están sometidos a la ley, y sostiene que es la razón más que los hombres corruptibles la que determina el marco normativo de la comunidad cívica.

Aristóteles no es partidario de una democracia total. Su creencia en la superioridad natural de algunos hombres hace que favorezca una postura de gobierno privilegiada de los mejores hombres e inclusive de las secciones más ricas de la comunidad, pero es consciente de que se necesita un cierto tipo de equilibrio de intereses en la polis entre ricos y pobres y de la posibilidad de que inclusive los hombres buenos se corrompan por el cargo que ocupan. Admite, por lo tanto, que todos los ciudadanos puedan, en principio, ser elegidos para ocupar cargos de magistrados y formar parte de los tribunales, preservando así un grado de igualdad entre los ciudadanos y ofreciendo así una base para su afirmación de que la polis ideal es «una comunidad de iguales, que aspiran a la mejor vida posible» (*Política*, libro VII, cap. 8).

IMPLICACIONES PRÁCTICAS

La vida natural del hombre es la que se lleva a cabo en una polis, pero Aristóteles es consciente de que existen diferentes tipos de polis y de que no todas son adecuadas del mismo modo para que pueda desarrollarse el potencial humano.

Una polis es una comunidad o *koinonía* cuyos miembros son ciudadanos, entendiéndose por ciudadano aquella persona que tiene algún tipo de derecho para ocupar un cargo en la ciudad-estado, aunque sea sólo como miembro de la asamblea. (En Atenas esto era un derecho que se heredaba y casi todos los habitantes eran no-ciudadanos.) La función política exacta del ciudadano se determina por la constitución de la polis. Esto deja de lado no sólo el problema de cómo han de distribuirse los cargos de poder, sino también «el fin al que aspira la

comunidad» (*Política*, libro II, cap. 6). Las constituciones son, por consiguiente, tanto institucionales como éticas, estableciendo no sólo quién ha de gobernar, sino el propósito de ese gobierno. Como este propósito es la realización de una forma particular de la buena vida, la virtud del ciudadano será dirigir sus obligaciones ciudadanas hacia ese fin específico. Y así, concluye Aristóteles, la virtud del hombre bueno es la misma que la del ciudadano bueno. Esta estrecha conexión que existe entre lo legal y lo moral, y la fusión que se da de la organización social y política en la ciudad-estado, sugiere la casi total absorción del individuo en la vida y los objetivos de la polis. En la polis no hay ninguna división significativa entre lo público y lo privado. Todos los aspectos de la vida del individuo, desde su educación estrechamente controlada, hasta el modo en que desarrolla su parte personal en la estructura orgánica de la ciudad-estado, incluyendo la organización del patrimonio familiar en el que vive, se valoran y gobiernan a través de los propósitos e instituciones de la polis. El bienestar individual es, por lo tanto, inseparable de la organización y el ethos de la polis.

La clasificación que Aristóteles hace de los tipos de polis se basa en la constitución de un cuerpo cívico que lleve a cabo las principales funciones de gobierno, esto es, declarar la guerra y la paz, modificando e interpretando las leyes, juzgando los casos criminales que son importantes y eligiendo los magistrados para que día a día lleven a cabo las funciones ejecutivas. Este cuerpo supremo o «soberano» (que no es soberano en el sentido moderno ya que debe gobernar dentro de leyes incambiables) puede consistir en una persona, algunas, o muchas, y en cada caso se puede gobernar o bien en interés de la polis considerada como un todo o por los intereses del grupo que gobierna. Por consiguiente, existen seis tipos principales de polis. Las tres formas buenas son: 1) monarquía, cuando un hombre gobierna en favor de los intereses de la polis; 2) aristocracia, cuando unos pocos gobiernan del mismo modo, y 3) politeia*, el gobierno de la mayoría con un mismo fin. Las formas co-

* Véase la página 29 de esta traducción referente a la traducción de esta palabra. (N. del T.)

rompidas de gobierno que son equivalentes a las anteriores son: 1) tiranía; 2) oligarquía, y 3) democracia, el gobierno de uno, unos cuantos y de muchos cuando lo que les interesa son los intereses de los mismos gobernantes. Cada individuo o grupo gobernante posee ciertas características y metas. El rey lucha por el honor, el tirano por el placer, los aristócratas intentan perfeccionar la virtud que es lo que les califica para el cargo. Las oligarquías consisten en hombres ricos que desean aún más riqueza; la democracia, como gobierno de los pobres, está a favor de una total libertad, mientras que la politeia intentará alcanzar unos objetivos moderados o consensuales.

La valoración que hace Aristóteles de estos diferentes tipos de polis está hasta cierto punto incluida en sus definiciones, ya que aquellas formas que no miran por los intereses de la polis considerada como un todo están claramente corrompidas. Puede parecer que prefiere la aristocracia, ya que es la que mejor ejemplifica la lucha por la excelencia, y en verdad considera que la aristocracia es una forma ideal de gobierno. Pero en último término está a favor de una forma mixta de gobierno, que se acerca más a la politeia, esto es, el compromiso que se establece entre lo mejor y lo practicable. Acepta, por lo tanto, que exista un elemento de oligarquía en la constitución, haciendo de la riqueza una cualificación para ocupar el cargo de magistrado y proteger así el interés de los ricos contra el amor por la libertad de los pobres que son, no obstante, la fuerza dominante en la asamblea o cuerpo cívico. Sostiene que con esta constitución la influencia de los grupos medios moderados que no son ni ricos ni pobres será una influencia benéfica.

Es cierto que Aristóteles mantiene, no obstante, algunos argumentos que favorecen la participación democrática de todos en el gobierno. Reconoce que cuando cada individuo suma su sabiduría a la del grupo deliberador el resultado total de «sabiduría colectiva» puede ser superior a la del grupo selecto, y que, cuando la meta del gobierno sea el bienestar de la polis considerada como un todo, los jueces que tengan que decidir si esto se está llevando a cabo o no deberán ser aquellos a quienes se supone que favorecen estos intereses. La razón principal que tiene contra una total democracia es que la masa popular es demasiado pobre para que pueda compartir el consumo de

tiempo que conlleva la práctica del gobierno y desarrollar las cualidades de una verdadera amistad. Dada la posibilidad de una polis en la que no existieran extremismos de riqueza o pobreza sería posible que una politeia pudiera realizar sus objetivos éticos de forma adecuada (*Política*, libro IV, cap. II).

Se puede extraer, por lo tanto, de Aristóteles un modelo de comunidad que se lleve a cabo entre iguales unidos por lazos de amistad y que dirijan sus negocios comunes conjuntamente según unas leyes impersonales racionalmente justificadas. El hecho de que no se decida simplemente por esta postura refleja, hasta cierto punto, su realismo. Considera que describe realidades en lugar de establecer unos esquemas especulativos utópicos. Es consciente de que, dados los hechos de la vida política económica, sólo un número de gente relativamente pequeño puede poseer el ocio y la prosperidad que se requieren para cultivar el estilo de amistad virtuosa y gobernar sabiamente representando así la excelencia más elevada de la existencia comunitaria y desarrollando de este modo los propósitos intelectuales en los que han de encontrarse las mayores satisfacciones humanas. Las necesidades de la división del trabajo en la polis establecen que aquello que debería ser para todos se reserva para unos pocos; por consiguiente, en la práctica debe operar alguna forma de oligarquía y el vínculo social debe originarse en el mutuo interés económico más bien que en la amistad de la persona virtuosa.

Pero además de estas consideraciones prácticas existe algo más en lo referente a la frialdad que Aristóteles siente hacia la sociedad democrática. Tiene razones más fundamentales para preferir un sistema relativamente aristocrático o meritocrático: sencillamente no cree en la igualdad humana. No sólo piensa que las mujeres son inferiores a los hombres en razón y, por tanto, en moral, sino que existen entre los hombres unas diferencias naturales de intelecto y nacimiento. Esto es más evidente en el caso de los esclavos naturales cuya razón sólo es suficiente para que puedan regirse por los dictados de sus superiores mentales, pero se aplica también a la clase de los ciudadanos, algunos de los cuales sirven sólo para realizar tareas que son relativamente domésticas y actividades que considera degradantes como, por ejemplo, la industria y el comercio.

Sólo aquéllos que poseen una elevada habilidad natural y una buena cuna sirven para gobernar y pueden alcanzar el cultivado estilo de vida que Aristóteles admira. El resto de la comunidad tiene menos importancia y su bajo modo de vida tiene en gran medida significado porque contribuye a mantener las condiciones necesarias para la seguridad material de las pocas personas que tienen talento. Y así, paradójicamente, habiéndonos ofrecido los materiales para poder concebir una comunidad entre iguales, Aristóteles termina en un sistema jerárquico: en la cima se encuentran aquellas personas relativamente ricas que son también virtuosas. A éstas les siguen las secciones ricas pero no virtuosas de la comunidad, los dueños de las comunidades domésticas que se dedican a la agricultura, ocupando todos algún puesto en la vida cívica de la polis. Por debajo de ellos se encuentra la masa de los habitantes de la ciudad que trabajan en el comercio, tiendas y trabajo manual y, en el último lugar de la jerarquía, los esclavos naturales y los extranjeros.

CRITICISMO Y VALORACIÓN

El criticismo más devastador y directo que puede hacerse a la teoría de la sociedad de Aristóteles es que incurre en la falacia naturalista haciendo conclusiones normativas acerca del ideal o de las mejores formas de organización social a partir de observaciones de hecho de sociedades reales sin ofrecer argumentos que las justifiquen. La consideración aparentemente empírica que hace de lo que es «natural» resulta ser, se dice, una forma elegantemente disfrazada para exigir algún tipo de objetividad o racionalidad de un estilo de vida particular que considera excelente. Si por «natural» entendemos lo que ocurre en la naturaleza, entonces, aunque puede que tenga razón cuando dice que es natural que se dé alguna forma de organización social en tanto es condición universal de la humanidad o incluso cuando piensa que existe un núcleo común de las necesidades humanas, esto no demuestra que ningún

tipo de sociedad sea superior a cualquier otro. El uso que hace Aristóteles del término «naturaleza» es, no obstante, ambiguo y confuso. La confusión en la que incurre del «debe» y el «es» bajo la terminología de «naturaleza» hace difícil que sepamos cuándo Aristóteles está describiendo y explicando fenómenos sociales y cuándo está haciendo juicios de valor sobre ellos.

Una vez que hayamos diferenciado los aspectos empíricos de los normativos, cada uno podrá criticarse por separado. Por lo tanto, los historiadores han señalado que, aunque una gran parte del material que acumuló sobre las constituciones políticas proporciona una valiosa información sobre el mundo antiguo, Aristóteles no nos ofrece una representación adecuada del sistema ateniense porque la aparición de los ideales cívicos, que Aristóteles tanto admira, fue de hecho la obra de las clases productivas, los pequeños comerciantes, industriales, tenderos y asalariados y no la de la clase de los propietarios y ociosos.

Aunque hubiera descrito incluso de forma adecuada algo que se aproximara a una ciudad-estado real, su teoría de la sociedad debe considerarse limitada incluso para su propia época ya que no se da cuenta de la inestabilidad y debilidad que significaba un sistema que dependía de forma particular de una pequeña economía agrícola que demostró que no fue capaz de protegerse contra el levantamiento de los reinos imperialistas, como, por ejemplo, el imperio macedónico de Alejandro.

Más evidente es aún la teoría de la esclavitud natural que Aristóteles desarrolla, aunque no justifica la esclavitud que existía en Atenas, haciendo afirmaciones empíricas injustificadas sobre las habilidades inferiores que poseen unos particulares grupos biológicos. Éstas pueden interpretarse como afirmaciones puramente ideológicas cuya función era defender la situación privilegiada de la raza y la clase a la que pertenecía Aristóteles. No hay duda que las insuficiencias empíricas de la obra de Aristóteles justifican el deseo que tenía de descubrir las mejores formas de sociedad y no simplemente aquellas formas existentes. El realismo de Aristóteles le hace volver una y otra vez a las realidades de la vida social de manera que sus ideales no se alejan nunca mucho de algunos aspectos de los fenómenos sociales que observaba a su alrededor. Su rechazo de la extensa propiedad comunitaria, su examen de una variedad tan

enorme de constituciones y su preocupación por la estabilidad social, particularmente la atención que presta a la base económica que se necesita para satisfacer la variedad de los intereses materiales que se comparten, le lleva a realizar muchas indicaciones certeras sobre la base de la estabilidad social y las causas de la desintegración social. Por otra parte, el retrato dualista que hace del hombre según el cual éste es naturalmente social y es al mismo tiempo víctima de querer poseer de forma egoísta sigue siendo aún un punto de partida en casi toda la teoría social contemporánea, así como su teoría de que el equilibrio de estos dos elementos en la práctica depende en gran medida de los acuerdos económicos e institucionales que operan en cada sociedad.

Volviendo de nuevo al problema de la educación normativa de la teoría social de Aristóteles, podemos equilibrar el criticismo que hacemos basándonos tanto en el fundamento filosófico de su teoría crítica como el contenido de sus ideas morales.

Su teoría ética depende de la combinación que hace de la idea naturalista según la cual existe un fin o *telos* en la vida humana cuyo contenido debe tomarse de un estudio de la conducta del hombre, y de un elemento más racional e idealista según el cual el equilibrio apropiado del sentimiento y de la acción humana ha de descubrirse por medio de los procesos del pensamiento o de la intuición intelectual. Sin embargo, Aristóteles fracasa cuando quiere demostrar que, bien sea apelando al proceso natural o a través de un vislumbre intelectual, podemos obtener el conocimiento de algo más que los medios más apropiados para obtener aquello que sucede que deseamos. La razón práctica puede hacer que obtengamos lo que queramos, pero no nos ofrece estándares con los que valorar nuestras apetencias y decidir qué deseos son los mejores. Por consiguiente, Aristóteles es consciente de que una gran parte de la ética se reduce al juicio de la persona individual y su pretensión de que los juicios que hacen los hombres sabios adivinarán algún tipo de «medio» para ofrecernos así las creencias correctas que indiquen los fines de conducta adecuados no es nada convincente ya que cualquier tipo de conducta que esta-

blezcamos como moralmente correcta podrá decirse siempre que es un tipo de equilibrio que se da entre los extremos.

En lo referente al contenido específico de las ideas de Aristóteles, debemos reconocer aquí una clara inconsistencia entre su parcial adherencia a los ideales democráticos, como, por ejemplo, la participación que se da entre iguales en la búsqueda común de lo bueno para toda la sociedad, y las cualidades aristocráticas que dominan su lista de virtudes (magnanimidad, templanza, etc.) y que figuran en las recomendaciones prácticas que hace para organizar jerárquicamente la polis. Al dejar de considerar «naturales» las virtudes y los valores de Aristóteles se puede ver fácilmente que las valoraciones que hace son limitadas y quizás ideológicas. Tiende a favorecer los valores aristocráticos del hombre de ocio que es económicamente independiente y que juega un rol importante en la vida social. Un ejemplo fundamental de esto es el desdén que siente hacia las actividades puramente comerciales, que considera «no naturales», y su tendencia a considerar criaturas inferiores, no sólo a los esclavos, sino también a los asalariados y a los pequeños comerciantes cuya existencia se justifica sólo por la contribución que hacen a la polis considerada como un todo. No es extraño que Marx considerara la polis de Aristóteles como la asociación que se hace contra una clase productiva que está subyugada.

No obstante, en Aristóteles deben encontrarse los elementos de una idea que es bastante diferente: una forma de sociedad humana que se basa en las ideas semejantes de amistad y ciudadanía, reunidas en el concepto de una comunidad cívica autosuficiente. Las ideas de una ciudadanía equitativa, el gobierno de la ley, el rechazo de las relaciones puramente comerciales, el énfasis que se pone en la participación del proceso político y la provisión de una base organizativa que haga que florezcan las variadas formas de sociabilidad humana —estos elementos ofrecen todavía lo que muchos consideran que es una meta social atractiva que no es necesariamente impracticable. Pero el problema de la extensión sigue preocupando al aristotélico moderno. Hoy día los requisitos de la autosuficiencia exigen evidentemente una organización política grande e im-

vida política y genere la división del trabajo en las funciones sociales hasta tal punto que haga que las fusiones que Aristóteles lleva a cabo entre la moralidad y la ley, lo privado y lo público, la sociedad y la politeia, parezcan tanto utópicas como opresivas.

Lecturas recomendadas

Las obras más accesibles y relevantes de Aristóteles son *La ética a Nicómaco* y *La política*. Una buena introducción general es D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle* (Oxford University Press, Londres, 1952). Sobre la teoría del hombre de Aristóteles, véase Stephen R. Clark, *Aristotle's Man* (Clarendon Press, Oxford, 1975). Su teoría social y política se discute en John B. Morral, *Aristotle* (George Allen y Unwin, Londres, 1977). Véase también R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory* (Clarendon Press, Oxford, 1977). Sobre el concepto de amistad de Aristóteles, véase W. W. Fortenbaugh, «Aristotle's concept of Friendship», *Phronesis*, vol. XX, 1975, págs. 51-62. Un estudio interesante del análisis que hace Aristóteles de las relaciones económicas puede encontrarse en Scott Meikle, «Aristotle and the Political Economy of the Polis», *Journal of Hellenic Studies*, vol. XCIV, 1979, páginas 57-73.

CAPÍTULO IV

Thomas Hobbes: el individualismo instrumental

En el capítulo primero definíamos a Hobbes como nuestro ejemplo de un teórico individualista que consideraba que la sociedad era un tipo de asociación contrastándolo con el modelo más holístico de Durkheim. En este capítulo consideraremos más detalladamente las ideas de Hobbes, comparándolas esta vez con Aristóteles, y concentrándonos en los puntos débiles de la teoría de Hobbes que marcan el punto de partida de pensadores posteriores menos atomistas.

Como Aristóteles, Hobbes sostiene una concepción política de la sociedad, pero la política de Hobbes tiene poco en común con el ideal de la comunidad cívica de Aristóteles. El hombre de Hobbes es más egoísta en todo que el de Aristóteles y aunque ambos consideran que la razón es lo que hace que el hombre se adapte a la sociedad, la razón, para Hobbes, no es nada más que un instrumento que hace que el individuo se las ingenie para conseguir y poseer lo que quiera. Hobbes piensa que la sociedad y el orden político del que depende se aceptan intrínsecamente mal, pero son, no obstante, condiciones necesarias para la supervivencia, los recursos desesperados de las personas egoístas que están dominadas por el pánico y no pueden encontrar otra forma de evitar la destrucción mutua.

La vívida conciencia que tiene Hobbes del lado oscuro de la naturaleza humana y su experiencia de los estragos y peligros de la guerra civil en la Inglaterra del siglo xvii le hicieron

temer profundamente la anarquía y creer que la vida social es una tarea intrínsecamente frágil. En la segunda mitad de una vida extremadamente larga (murió en 1679 a la edad de noventa y un años), durante la cual pasó muchos años en la corte de Jaime I, y algún tiempo en el exilio, Hobbes intentó hallar una solución a esta infeliz condición emprendiendo la gigantesca tarea intelectual de establecer una teoría de la naturaleza del hombre y la sociedad, que fuera precisa, amplia y verdadera, y la desarrolló en sus tres obras más importantes *De Corpore*, *De Homini* y *De Cive*. Utilizaremos su obra más famosa, *Leviathan** (1651), como nuestra fuente principal; las referencias de paginación pertenecen a la edición publicada en Penguin, editada por C. B. Macpherson (Harmondsworth, 1968).

La defensa que hace Hobbes del absolutismo político en *Leviathan* ha ocasionado un constante criticismo hostil, al igual que las teorías morales y psicológicas con las que fundamenta su teoría social. Pero la plausibilidad inmediata que tienen sus suposiciones y el rigor aparente de sus argumentos han hecho que muchos duden del argumento de Aristóteles que sostiene que la sociedad es natural al hombre. Hobbes, enfrentándose a los problemas del derrumbamiento del feudalismo centralizado de su época, estableció lo que muchos sociólogos consideran que es todavía el problema teórico de la teoría social: ¿cómo es posible el orden social? Su respuesta es que la sociedad es una construcción artificial que se mantiene unida a través de la combinación que se da entre los intereses personales racionales, violencia, intimidación y engaño.

EL ENFOQUE DE HOBBS

Como el de Aristóteles, el enfoque de Hobbes es descriptivo y prescriptivo, pero sus modelos explicativos son radicalmente diferentes y las descripciones que hace son más arrolladoras y dogmáticas.

En la Edad Media, la idea de Aristóteles de un orden natu-

* La traducción más reciente en castellano es la edición preparada por C. Moya y A. Escototado, publicada en 1983 en Editora Nacional (*N. del T.*)

ral racional, que es el mismo en todo tiempo y lugar, se desarrolló por teólogos cristianos, como, por ejemplo, Tomás de Aquino, en un concepto de ley natural con el que se quería dar a entender el estándar divinamente ordenado de lo bueno y lo malo. Hobbes, a quien sus contemporáneos consideraron erróneamente como un ateo, adopta la terminología de la ley natural, pero la utiliza para denotar los dictados del egoísmo inteligente. Para desarrollar el contenido de estos dictados lleva a cabo lo que denomina el estudio científico de los deseos humanos y cómo satisfacerlos. Supone entonces que es racional que cada individuo actúe de la forma que sea para satisfacer sus deseos al máximo.

Hobbes fue, durante algún tiempo, secretario de Francis Bacon, uno de los primeros partidarios del método inductivo de razonamiento (esto es, utilizar la acumulación de muchas observaciones de acontecimientos similares como base de la generalización de las regularidades que tenemos de la experiencia de los fenómenos). Pero Hobbes rechazó ese estricto empirismo basándose en que «la experiencia no concluye nada de forma universal» (*Human Nature [De Homine]*, cap. 4, sección 10). Según él, por mucho que hayamos observado que unas cosas particulares tipo A poseen la característica B, no podemos estar nunca absolutamente seguros que todos los A son B, porque no hemos observado ni podremos observarlas todas nunca. Hobbes busca la certeza absoluta como la única meta intelectualmente satisfactoria y la única base adecuada para poder instaurar una forma estable de sociedad. Desconfía, por lo tanto, del razonamiento inductivo.

Hobbes piensa que ha descubierto el camino de la certeza en el método de la geometría. Estaba hechizado por el modo en que Euclides, basándose en unas pocas verdades autoevidentes acerca de líneas, puntos y ángulos, pudo probar sin dejar duda alguna toda una vasta cantidad de conclusiones no evidentes acerca de triángulos, cuadrados y círculos que parecen tener una aplicación inmediata en el mundo observable. Esto es posible gracias al método deductivo (esto es, la demostración de que, dados ciertos axiomas, es imposible negar ciertas conclusiones sin contradecirse).

La creencia de que el conocimiento debe hallarse deducien-

do verdades complejas a partir de axiomas simples hace que Hobbes tome dos direcciones. A veces comienza estableciendo sus axiomas o definiciones y los reúne después para derivar nuevas verdades sobre el mundo. Describe este proceso «sintético» de pensamiento como «saber las consecuencias de los nombres». Otras veces comienza observando los fenómenos y volviendo a las proposiciones básicas de las que pueden deducirse mediante el proceso sintético. Esto se denomina como el modo «analítico» de pensamiento. Uniendo los dos procedimientos de análisis y síntesis obtenemos lo que se denominaba como la metodología paduana que empleaban muchos de los primeros científicos, tales como el astrónomo Galileo y el fisiólogo Harvey (que descubrió la circulación de la sangre). Hobbes intenta emular a estos científicos pioneros resolviendo analíticamente la experiencia social en sus elementos básicos y recomponiéndolos después sintéticamente de forma estrictamente deductiva. De este modo espera descubrir los elementos básicos de la naturaleza humana que son las causas de los fenómenos sociales.

Hobbes combina sus ideas sobre el método geométrico con la suposición materialista de que todo puede reducirse a la materia en movimiento. Lo que Galileo había hecho para explicar los movimientos de los planetas mediante las leyes del movimiento se propone hacerlo Hobbes estudiando la conducta humana. Considera que el hombre forma parte de la naturaleza física y supone que los movimientos humanos están sujetos a las mismas leyes de causa y efecto que el resto del mundo natural. Está claro que Hobbes, a pesar de concentrarse en la psicología humana, no intenta comprender la conducta de forma interpretativa. Es un positivista. Y aspira a explicar la vida mental y espiritual del hombre en términos puramente físicos. Estas suposiciones materialistas están de acuerdo con su idea determinista de que la conducta humana está sujeta a la necesidad causal. Por consiguiente, utiliza el programa característicamente positivista para teorizar sobre la sociedad que está de acuerdo con el método científico que tuvo más éxito en su época.

Las investigaciones que hace Hobbes de las causas últimas de la sociedad humana no carecen de un objetivo práctico. Lu-

cha por utilizar el conocimiento que obtiene de la aplicación sociológica de la metodología paduana y prescribir así el ordenamiento apropiado de las relaciones sociales. Una vez que sepamos lo que desean todos los hombres podremos decir entonces lo que deben hacer si quieren satisfacer sus deseos. Por consiguiente, para Hobbes, no menos que para Aristóteles, no existe ningún vacío entre el «es» y el «debe». Una vez que se sepa que los hombres temen la violencia y la muerte será posible determinar la forma de sociedad más detestable, a saber, aquella que disminuye estos males; ése es en verdad todo el objetivo de la empresa.

LA TEORÍA DEL HOMBRE DE HOBBS

Parodiando la definición que hace del hombre Aristóteles como un animal social, podemos decir que, según Hobbes, el hombre es una máquina antisocial. Hacia el interior de esta máquina se dirigen unas entradas que proceden del entorno y que pasan a través de los cinco sentidos. Estas entradas producen unas reacciones físicas internas (un tipo de «movimiento vital» que se corresponde con los deseos). Si los movimientos internos se dirigen hacia la causa de la sensación entonces se denominan «apetitos». Si son movimientos que se alejan del estímulo entonces se denominan «aversiones». Ambos tipos de reacción pueden resultar de una actividad física manifiesta («movimiento voluntario»), la salida observable de la máquina humana. Allí donde existan estímulos que compitan entre sí se producirá un proceso de toma de decisión que produce una oscilación en el cerebro entre el apetito y la aversión hasta que cualquier apetito o aversión demuestre ser lo suficientemente fuerte como para producir o impedir una acción. «La voluntad» se define, por lo tanto, como el apetito último o aversión que es inmediatamente anterior a la acción o inacción (parte I, cap. 6, pág. 128). La elección es así un proceso que está causalmente determinado y que resulta del deseo más fuerte.

A esta teoría del determinismo psicológico (que se establece en la parte I de *Leviathan* y *Human Nature*), Hobbes añade una teoría naturalista de la ética según la cual «lo bueno» es el obje-

to del deseo y «lo malo» el objeto de la aversión (*Leviathan*, parte I, cap. 6, pág. 120). Además, los deseos del individuo se relacionan todos con su bienestar. La moralidad se reduce así al cálculo racional que hace el individuo de aquello que satisface sus deseos. Esto convierte a Hobbes en un egoísta ético ya que sostiene que cada individuo, como ser racional que es, debe satisfacer su deseo lo más posible. Ser moral es ser prudente.

De acuerdo con su idea de que todo es materia en movimiento, Hobbes argumenta que todos los deseos se relacionan con la necesidad de mantener el cuerpo humano en movimiento y evitar de este modo la muerte. Cada pasión se analiza para demostrar que es un apetito egoísta o una aversión. Las pasiones más importantes de su teoría social son la esperanza o «el apetito que espera obtener alguna cosa» (parte I, cap. 6, página 122) y el miedo, o «la aversión que opina que el objeto produce algún daño»; el primero conduce a los hombres a la sociedad, el segundo les aleja de ella. Todos los motivos que aparentemente no son egoístas se interpretan como modos indirectos de fomentar nuestros propios intereses. Por ejemplo, se supone que los hombres son amables entre sí sólo para poder recibir a su vez amabilidad.

La vida humana es una lucha constante por satisfacer el deseo. Para que le sirva de ayuda en este proceso el hombre está dotado de razón con la que puede aprender de la experiencia cuáles son los modos más efectivos para alcanzar la satisfacción y evitar el fracaso. Aquí entra en juego la inducción. Estas actividades cognitivas se explican todas, como las acciones humanas, en términos físicos (ver parte I, cap. 2, págs. 88 y ss.). Son el resultado de los movimientos fisiológicos de la percepción de la sensación que la mente retiene como ideas o «concepciones». Estas concepciones son intensas inmediatamente después de la percepción, pero al final se desvanecen en la nada. La conciencia es, pues, una «apariencia» en la mente de los movimientos corporales; la imaginación es la sensación que decae y desaparece; la memoria no es más que un prestar atención a las imágenes que se desvanecen de la sensación. Reuniendo todo esto, pensar significa simplemente añadir palabras a este proceso básicamente fisiológico. Más específicamente, el pensamiento inductivo opera fortaleciendo las imá-

genes que se desvanecen a través de frecuentes percepciones de la misma conjunción de acontecimientos, ya que los hombres prestan más atención a lo que perciben más a menudo. Los detalles de este estudio sobre el razonar puede que estén pasados de moda y que sean altamente especulativos, pero están muy en la línea del concepto moderno que se tiene de razón humana según el cual se trata de un computador sofisticado compuesto de una red de caminos neurológicos.

Toda acción humana, según Hobbes, implica que se den juntos razón y deseo en forma de apetito y aversión. El deseo provee los fines de la acción humana, la razón indica los medios para conseguir estos fines. Los medios para alcanzar los fines individuales los denomina Hobbes «poder», o los «medios presentes para obtener algún futuro aparentemente bueno» (parte I, cap. 10, págs. 150 y ss.). La vida humana es un «deseo perpetuo y sin descanso de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte» (parte I, cap. II, pág. 161). Pero el poder no puede obtenerse sin conflicto. En primer lugar, los hombres tienen que luchar por los escasos recursos (Hobbes denomina esto «competición»); en segundo lugar, tienen que defenderse y evitar así que otros les roben el poder que han acumulado («timidez»); y en tercer lugar, incluso cuando los recursos no son escasos y los hombres se sienten seguros con sus posesiones, buscan el sentimiento de superioridad que les da el tener poder sobre otros («glorias») (parte I, cap. 13, pág. 185). Estas tres «causas de disputa» enfrentan a los hombres entre sí y hacen que, cuando no existan unos controles externos, se encuentren en un constante «estado de guerra». Hobbes afirma, por lo tanto, contra Aristóteles, que la naturaleza del hombre le incapacita completamente para vivir en sociedad. En el estado de naturaleza (que, como ya indicamos en la página 8, significa la ausencia de instituciones sociales y políticas) la igualdad física aproximada de los hombres tiene como consecuencia que la guerra constante que es segura hace que la vida sea, según la frase característicamente mordaz de Hobbes, «solitaria, pobre, antipática, brutal y breve» (parte I, cap. 13, pág. 186). La vida, de acuerdo con la naturaleza del hombre, no se trata simplemente de una carrera, es una batalla, y una batalla sin reglas o restricciones en la que al final a todos les toca perder.

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE HOBBS

El análisis que Hobbes hace de la naturaleza humana parece hacer imposibles las relaciones humanas pacíficas y cooperativas. Pero el hombre necesita la sociedad; cuando es niño no puede vivir sólo, y durante toda su vida requiere la ayuda de otros para sobrevivir y cuidarse de una manera adecuada. Por lo tanto, aunque no sienta un deleite natural por la compañía, sí que necesitan y desean sus beneficios. Por consiguiente, «nosotros no buscamos por naturaleza la sociedad, sino a causa de los horrores o beneficios que podamos recibir de ella: esto es lo que deseamos en primer lugar, lo otro en segundos» (*Philosophical Elements of A True Citizen*, cap. I).

Sin embargo, aunque los hombres puedan desear una vida que esté socialmente ordenada ya que esto serviría de instrumento para satisfacer sus propios deseos egoístas, esto sería una base insuficiente para que incluso se dieran las relaciones cooperativas más transitorias. El propio interés divide a los hombres tan rápidamente como les une. Si la gente sólo se reúne para obtener beneficios o gloria entonces se separarán tan pronto como de otros modos se obtengan más objetivos de aquellos que se desean. Esto significa que incluso para proteger aquello máspreciado que poseen —sus vidas— a los hombres se les prohíbe establecer unas relaciones que sean efectivas. No puede esperarse que alguien se reprima de hacer daño a otros cuando esto vaya en beneficio propio. Y, sin embargo, si sólo unos pocos amenazan las vidas y sustento de una pacífica mayoría, esto es suficiente para generar el miedo y la sospecha hasta el punto de que se impida cualquier cooperación que sea duradera. Ninguna persona racional se comprometerá incluso con un acuerdo que sea mutuamente benéfico si teme que se aprovecharán de él como él lo haría si llegase la oportunidad. Es irracional, por lo tanto, cooperar con otra persona a quien no puede controlarse. El miedo aleja la esperanza.

La solución hobbesiana a esta paradoja es que los hombres en el estado de naturaleza, antes de llevar a cabo cualesquiera otros acuerdos, deben realizar un contrato entre sí que

establezca un poder que les obligue a cumplir los pactos. Este «contrato social» por el que se establece la sociedad civil es un recurso que hace racional que los hombres se comporten basándose en el deseo instrumental de unas relaciones pacíficas que les aseguren que recibirán los beneficios que desean durante todo el tiempo que se abstengan de dañar a otros.

El contrato social incorpora los «artículos sobre la paz» que Hobbes deduce de las «leyes de la naturaleza». En su esquema, una ley de la naturaleza no es un imperativo moral, sino simplemente un «precepto, o regla general, que la razón descubre, y que prohíbe a un hombre hacer aquello que destruya su vida» (parte I, cap. 14, págs. 189 y ss.). La primera ley de la naturaleza es «procurar la paz, del mismo modo que pueda (el hombre) desear obtenerla». Esta ley no excluye por sí misma a los hombres del predicamento de desear la paz, sino de promover la guerra. Pero la segunda ley significa un paso hacia adelante para lograr una solución, pues requiere que «un hombre esté dispuesto, cuando otros lo estén también, en lo sucesivo, a lograr la paz y su defensa personal que crea conveniente, renunciando a su derecho sobre todas las cosas: y contentarse con poseer la libertad contra otros hombres que permitiría que otros hombres la tuvieran contra él» (parte I, cap. 14, págs. 104 y ss.). (Aquí debemos indicar que los «derechos» naturales que los hombres tienen en el estado de naturaleza y a los que renuncian en el contrato social son simplemente «libertades» o ausencias de obligaciones. Tales libertades no deben confundirse con los derechos que se discutieron en el capítulo primero y que corresponden a las obligaciones que otros tienen hacia el beneficiario de la ley; estos derechos y obligaciones no podrían existir fuera de la sociedad.)

La base de la vida social es la reciprocidad del contrato social. Si todos los hombres renuncian al derecho natural que tienen de defenderse y confían esa tarea a un solo hombre o a una asamblea de hombres, entonces todo el mundo estará protegido contra el que «campea por sus respetos» y que se aprovecha de la cooperación social sin cumplir con la obligación que hace posible estas ventajas. Esta única persona o grupo (el «soberano») puede pedir ayuda a la fuerza colectiva de todos los otros miembros de la sociedad para actuar contra «el que cam-

pa por sus respetos», o no cumple los contratos, asegurando así la conformidad a la tercera ley de la naturaleza según la cual «los hombres realizan los pactos que han hecho» (parte I, cap. 15, pág. 201).

Hobbes se da cuenta de que «los pactos sin espadas no son nada más que meras palabras», pero después de establecer el contrato social el poder colectivo de todos es la espada que impone ese contrato. Una vez establecida la sociedad civil será racional que los hombres establezcan todo tipo de acuerdos para beneficiarse mutuamente. En particular, será posible poseer propiedades. En el estado de naturaleza no podía existir ningún «mío» y «tuyo» ya que no había leyes que establecieran quién tenía derecho a qué cosas, así que mientras que los hombres podían poseer cosas no podían tener derecho a nada (en el sentido que se indica en el capítulo I). De aquí que no pudiera existir ningún tipo de robo o intrusiones. Pero una vez establecida la propiedad, la industria y el cultivo se hacían viables y el comercio que es mutuamente benéfico podía comenzar a tener lugar en el mercado. Así, los hombres comienzan a hacerse la vida cómoda y segura, escapando de los males del estado de naturaleza donde no existen «ningún tipo de artes, letras ni sociedad; y lo que es peor de todo, un miedo continuo, y el peligro de una muerte violenta» (parte I, cap. 13, pág. 186).

La idea de Hobbes es entonces que todo tipo de relaciones sociales son artificiales ya que son producto del cálculo y el acuerdo más bien que del afecto o el impulso. La sociedad se basa completamente en la racionalidad instrumental y de ninguna manera en el amor o amistad altruista. Esta es una forma extrema de la teoría del conflicto porque las causas del conflicto humano son inextirpables, ya que tienen su origen en la naturaleza humana, y requerirán siempre que se mantengan bajo la vigilancia de un poder que pueda intimidar las pasiones egoístas de los hombres e imponer la obediencia a las normas que de otro modo violarían. Las relaciones sociales son, por lo tanto, «externas» al individuo más bien que parte de unos consensos morales compartidos. Ni siquiera la familia se sostiene por medio del afecto natural, sino que se mantiene unida por el poder superior del padre cuyo relativo dominio que tiene sobre la mujer y el absoluto dominio sobre los hijos se basa en la

fuerza. Aquí, a menos que el soberano intervenga con su poder superior, la fuerza es la base del derecho, aunque a los padres les interesa educar a sus hijos para que sean sus amigos —algo que equivale a la amistad de la utilidad que indicaba Aristóteles. Y aunque Hobbes afirma que todos los hombres son iguales en poder, no existiendo ninguna base para la idea de la esclavitud natural de Aristóteles, acepta que se dé una relación amo-esclavo que se fundamente en el consentimiento más bien que en las diferencias naturales, otorgando el consentimiento como alternativa a aceptar la muerte a manos de un conquistador (parte I, cap. XV, págs. 201 y ss.).

Debe indicarse que el soberano que Hobbes define no es simplemente el depositario central de la fuerza que se necesita para apuntalar los acuerdos en los que se basan las reglas institucionales de la sociedad; tiene también la tarea de determinar lo que está bien y mal en lo referente a las interacciones sociales. Al no existir ninguna autoridad moral por encima del propio interés, ningún bien ni mal objetivos que trasciendan los deseos humanos, y ningún concepto de justicia que sea anterior a la existencia de la ley positiva, las reglas de la vida social deben establecerse por el soberano. Lo que importa para la organización social no es ni mucho menos que las normas de la sociedad sean «correctas», sino que estén determinadas de forma autoritaria. El soberano debe jugar, por consiguiente, tanto un rol al crear como al imponer las normas sociales. En esta tarea tampoco está coaccionado por ninguna consideración religiosa que no sea su propio miedo a Dios como el más poderoso de los seres (porque Hobbes sí que creía en Dios como un creador omnipotente). En verdad, el soberano utiliza la creencia religiosa como un medio para obtener la conformidad a sus mandatos.

Hobbes tiene claro que la religión es un medio de control social, que implica, si no engaño, algo parecido a la falsa conciencia de Marx: «La religión es el miedo que se siente hacia un poder invisible, inventado por la mente, o imaginado por aquellos cuentos que se permiten públicamente; aquello que no está permitido en superstición» (*Leviathan*, parte I, cap. 6, pág. 124). Es un crimen enseñar una religión no ortodoxa, no porque sea falsa, sino porque socava la credibilidad

de los gobernantes que pretenden ser más que humanos para poder mantener su autoridad jugando con el miedo irracional que los hombres tienen de los dioses (ver Parte III, cap. 42, pág. 567). La libertad total en estos asuntos es incompatible con la existencia social.

IMPLICACIONES PRÁCTICAS

Hobbes define su teoría social y política en términos de una historia sobre un pasado distante y hace que enfoquemos nuestra atención que la idea de un único contrato histórico, pero el uso que hace de hecho de esta noción es tanto prescriptivo como descriptivo. No fomenta la idea de que todas las sociedades se originen en un contrato social, sino que sugiere que, porque sería racional que los hombres en un estado de naturaleza formaran una sociedad civil, esto justifica el tipo de autoridad política absoluta que el contrato social establece. La consecuencia evidente de su teoría es que, cualquiera que fuera el origen real de un gobierno despótico, los hombres tienen ahora una buena razón para mantenerlo.

Los poderes que Hobbes dice que los individuos deben entregar al soberano son bastantes (véase parte II, caps. 17 y 18). El soberano, como ya hemos visto, debe tener derecho a decidir lo que es bueno y malo en el sentido moral y legal «oficial» contrastándolo con la idea natural de lo bueno como aquello que es diferente y satisface los deseos de los individuos. Los hombres renuncian al derecho de un juicio privado del mismo modo que renuncian al derecho de autodefenderse. Cualquier otra cosa desembocará en el caos y en la anarquía. Sólo cuando el soberano no pueda defender ya al ciudadano individual podrá éste volver al estado de naturaleza, desobedecer los mandatos del soberano y procurarse su propia defensa. Dentro de estos límites el individuo no tiene otra elección que no sea la de obedecer. Verdaderamente el contrato le convierte en «autor» de los actos del soberano porque fue él mismo quien eligió al soberano para ejercer este rol de manera que al obedecer al soberano está de hecho obedeciéndose a sí mismo.

El soberano, por otra parte, no tiene ninguna obligación

para con el ciudadano ya que él no forma parte del contrato que establecieron todos los demás hombres que le transfirieron sus derechos naturales. Esto reglamenta la posibilidad de la rebelión justificada que para Hobbes se trataría simplemente de otra vuelta a la disolución del estado y, por consiguiente, al colapso de toda la sociedad. Dadas las inclinaciones de los hombres, una autoridad soberana debe ser perpetua, ilimitada e indivisible. Cualquier cosa que no sea esto ocasionará una vuelta a la «guerra perpetua de todo hombre contra su vecino» (parte I, cap. 20, pág. 312). No puede existir ninguna protección contra el soberano porque, si establecemos otro poder que nos defienda contra los peligros del soberano que abuse de sus poderes, disminuimos las bases de su efectividad. La esperanza que debe tenerse es que, por mucho que el soberano descuide el rol que se ha proyectado sobre él o que mire por su propio interés, esto no puede producir peores resultados que el del estado de naturaleza y se tratará probablemente de una mejora considerable.

Por todo esto, Hobbes elabora una prudente prescripción a partir de sus premisas sobre la naturaleza y condición humana: los hombres deben entregar su consentimiento al gobierno absoluto. Esto se sigue del punto de vista sociológico descriptivo según el cual cualquier cosa que no sea esto hace que el gobierno y, por lo tanto, sus beneficios sean imposibles.

VALORACIÓN

¿Podemos aceptar las proposiciones axiomáticas de Hobbes acerca de la naturaleza humana? Y si lo hacemos, ¿estamos obligados a aceptar las conclusiones que deduce de ellas? ¿Es el hombre una máquina antisocial que procura sólo autoconservarse? Y si es así, ¿es el absolutismo político la precondición de la existencia social?

Si consideramos seriamente su modelo geométrico, entonces es tentador interpretar la teoría de Hobbes a la luz de las ideas modernas que estudian las bases teóricas de la geometría, cuyos axiomas no son más que estipulaciones (o arbitrariedades) para definir conceptos espaciales (como, por ejemplo, que

una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos) que no necesita tener ninguna implantación en el mundo real (ninguna línea recta es completamente recta). Sigue siendo, por lo tanto, una cuestión abierta si las conclusiones de la geometría euclidiana se refieren o no a los fenómenos reales. Hobbes puede haber asumido que sí, pero nosotros sabemos ahora que, de acuerdo con la teoría de la relatividad de Einstein, esto no sucede siempre así. Reflexionando a través de estas líneas podríamos decir que la terminología psicológica de Hobbes es un conjunto de definiciones estipuladas: admirar el sistema deductivo que construye con ellas, rechazar su suposición de que las definiciones prueban por sí mismas cómo es el mundo, e intentar ver después si las conclusiones que se derivan de sus teoremas tienen alguna aplicación al mundo social real.

Parece que está claro que Hobbes no pensaba que los análisis que hizo de los términos psicológicos eran meras definiciones estipuladas, porque las apoya haciendo varias apelaciones a la experiencia. Se consideraba que era alguien que presenta verdades «que todo hombre conoce a través de la experiencia si observa cuidadosamente los movimientos que ocurren en sí mismo». En la introducción a *Leviathan* pide a cada uno de sus lectores que considere «lo que hace, cuando piensa, opina, razona, desea, teme, etc., y en qué se fundamenta... [y] que, por lo tanto, lea y sepa cuáles son los pensamientos y pasiones que tienen el resto de los hombres, en ocasiones que son parecidas».

Este tipo de llamada a la introspección es difícil que sea un método efectivo para probar la existencia de los movimientos físicos insensibles, pero puede que tenga alguna fuerza en relación con los análisis que hace de las emociones y pensamientos. Mucha gente ha aceptado su desafío, examinado tan honestamente como pudo sus propios procesos psicológicos, y decidido lo que es básicamente correcto, por lo menos en lo referente al dominio del propio interés y a la importancia que tiene el miedo y la ansiedad a la hora de determinar sus acciones.

No obstante, la introspección es un método científico en el que no se puede confiar del todo y se trata de un procedimien-

to inductivo arriesgado para generalizar a partir de los análisis de la experiencia personal a la de todos los demás hombres, particularmente aquellos que viven en diferentes tipos de entorno social (Por qué debemos asumir que las introspecciones que Hogges hace son más típicas que las de Aristóteles, o que las nuestras? Y puede que sus argumentos nos hagan interpretar mal nuestra propia experiencia ya que parte de su técnica es tomar las actitudes y emociones que son aparentemente desinteresadas y reinterpretarlas de tal modo que se demuestren que en último término son «realmente» egoístas. Los críticos afirman que Hobbes exige demasiado al pedir que admitamos que nuestra conducta no es ni mucho menos completamente altruista y que concluyamos a partir de eso que no se da de ningún modo algo que se denomina altruismo. Todavía más, se nos indica que intenta confundirnos haciendo que aceptemos la tesis de que satisfacer un deseo es siempre agradable y trata después esto como si equivaliera a decir que el objeto de nuestro deseo es siempre el placer de satisfacerlo. Esto pasa por alto la posibilidad, aceptada por Aristóteles y utilizada contra Hobbes por los críticos del siglo XVIII, tales como Francis Hutcheson y Bishop Butler, de que una persona pueda sentir placer siendo benevolente con otros sin serlo consigo mismo con el fin de obtener placer. Es cierto que puede discutirse que a menos que tengamos un deseo de ayudar a otros por su propio bien no obtendremos ningún placer beneficiándonos).

Una confusión similar parece subyacer a la suposición que Hobbes hace de que una idea mecanicista de la naturaleza humana supone que el hombre es necesariamente egoísta, en el sentido de que prefiere siempre su propia felicidad a la de otros. Incluso si asumimos que los movimientos fisiológicos internos son causas necesarias o que acompañan siempre a todo sentimiento, pensamiento y acción —aunque esto es altamente especulativo— y que toda conducta humana y experiencia está causada por la condición física del agente, esto no demuestra que el foco de esa experiencia y el objetivo de la acción se dirija inevitablemente hacia los movimientos de la persona en cuestión. Que un acto se cause a sí mismo no significa que deba dirigirse hacia alguna condición futura del yo: auto-

determinarse no es lo mismo que intentar satisfacer el propio interés. No es necesario, por lo tanto, que nos dejemos llevar por el atractivo que tiene el modelo mecanicista del hombre de Hobbes en lo referente a adoptar su psicología egoísta.

Lo único que puede decirse a estas alturas es que se han simplificado excesivamente los postulados psicológicos de Hobbes y que han sido apoyados de forma inadecuada por la evidencia empírica, particularmente si pretenden ser verdades universales acerca de todos los hombres. E incluso si se piensa que sus axiomas son aceptables —quizá modificándolos— no puede decirse que tengan la certeza y universalidad con las que nosotros intentamos dotarlas. Puede que su estudio del hombre se adecúe más a la conducta humana que se observaba en las primeras sociedades capitalistas que a la de las primeras feudales o clásicas, y que se aplique más a las relaciones de la política impersonal a gran escala que a las intimidades de la vida doméstica y personal. Estos son problemas empíricos que no pueden resolverse por medio de una astuta definición, una introspección individual o la observación limitada de una sociedad particular.

¿La concesión cautelosa y provisional según la cual puede haber alguna verdad en el análisis que Hobbes hace de la naturaleza humana nos lleva a aceptar una calificación parecida de las implicaciones que hace en teoría social? Este problema implica que consideremos su estudio de la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil. Se hacen dos tipos de crítica a esta parte de la teoría de Hobbes. El primero se refiere al contenido preciso de los términos del contrato y el segundo a la idea total de fundamentar las relaciones sociales con cualquier tipo de relación contractual.

En lo referente a los términos del contrato, John Locke argumentaba contra Hobbes un siglo después que la vulnerabilidad del ciudadano respecto a los caprichos de un soberano arbitrario todopoderoso le situaba en una condición peor que la del estado de naturaleza. Como Locke decía en su *Second Treatise of Government* (1690, sección 93), una persona racional no se comprometería con un contrato para escapar de las mofetas y las zorras si esto le pusiera a merced de los leones. Locke sugiere, en cambio, que el contrato que se establece entre todos

los ciudadanos en potencia confiaría al gobernador unos poderes limitados para gobernar con su consentimiento, posibilitando que se abandonase ese consentimiento si el gobernador no cumpliera con su deber. Pero entonces Locke no aceptaba que los hombres fueran totalmente egoístas o que carecieran de escrúpulos morales y pensaba, por lo tanto, que el estado de naturaleza, era más bien inconveniente que horrendo.

De hecho, es difícil resistirse al argumento de Hobbes según el cual, si los hombres temen a la muerte sobre todo, y si la muerte inminente es un rasgo del estado de naturaleza, entonces es racional que acepten lo que sea necesario para poder conservarse. Si esto exige o no el compromiso total a un soberano absoluto hasta el extremo que la vida de los contratantes se sienta amenazada dependerá sencillamente de lo despótico, malévolo y totalmente ineficiente que resulte ser el soberano, un tópico al que Hobbes dedica una atención insuficiente. Pero una crítica justa que puede hacerse a la consistencia de la postura de Hobbes es decir que si el soberano es un ejemplo típico del hombre hobbesiano, que busca sólo su propio poder, riqueza y gloria, entonces será extremadamente peligroso para todo el mundo poner un poder ilimitado en sus manos. El remedio parece por lo menos tan malo como la enfermedad.

Una postura hobbesiana modificada, que no va tan lejos como la idea de Aristóteles, según la cual el hombre tiene una afinidad natural con las relaciones sociales, es la que indica que el contrato social implica equilibrar los riesgos del estado de naturaleza contra aquello de vivir bajo un soberano absoluto (aceptando así que las relaciones sociales impliquen una pérdida de libertad por el simple hecho de aumentar la seguridad), pero permite que en aquellas situaciones en las que los hombres no alcancen las alturas del egoísmo hobbesiano pueda subsistir la vida social basándose en gran parte en el mutuo interés y bastante menos en una fuerza física externa y la manipulación de la creencia religiosa. Las cargas que los hombres tengan que afrontar pueden variar así inversamente a los peligros que intenten evitar comprometiéndose con el contrato. Un hobbesiano es libre de intentar reparar este equilibrio hasta cierto punto considerable sin tener que abandonar la teoría del individualismo instrumental. Recientemente se ha vuelto a ta-

les especulaciones, aunque en una línea más lockiana, con el revival de la teoría del contrato social que ha llevado a cabo John Rawls (*Teoría de la justicia*, F. C. E., 1979) y Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, Basic Books Inc., 1974). En la obra de Rawls nos enfrentamos principalmente de nuevo con el problema que trata sobre lo que acordarían los egoístas racionales en un estado de naturaleza referente a los principios que se necesitan para establecer las instituciones sociales básicas, aunque en el caso de Rawls se busca más una respuesta que ofrezca una guía moral más bien que un vislumbre sociológico y una prudencia política.

El segundo tipo de crítica que se ha hecho al contrato social de Hobbes es más radical ya que hace dudar de la plausibilidad de toda la idea. Una forma de esta crítica apunta sencillamente a su naturaleza ahistórica. No existió nunca tal contrato porque no existió nunca un tiempo en el que los hombres vivieran fuera de una sociedad de tal tipo. Hobbes intenta defender en alguna ocasión la historicidad del contrato, pero en su totalidad se siente feliz con la idea de que casi todos los estados, y por lo tanto, las sociedades se originan de la conquista, y los teóricos modernos que estudian el problema de los contratos indican rápidamente que su propósito es mostrar las razones que los hombres tienen para establecer un compromiso a través de una autoridad política y no para establecer hechos históricos.

Pero si el estado de naturaleza no es histórico entonces tenemos un problema más. El estudio que hace Hobbes de la naturaleza humana se basa en gran medida en la idea de cómo se comportan los hombres sin gobierno. Si los hombres no han vivido nunca en un estado de naturaleza ¿cómo sabríamos el comportamiento que tendrían allí? Si Hobbes nos dice cómo se comportan los hombres realmente cuando desaparece el gobierno, entonces se trata de un problema que es bastante diferente porque la conducta de los hombres que han sido miembros de una sociedad está afectada por su experiencia social. Si la conducta que hace que el estado de naturaleza sea tan malo es de hecho la conducta de los hombres que han crecido en sociedades, entonces tiene poco sentido decir que debemos entrar en sociedad para escapar de tal conducta. Es cierto que

puede discutirse que por lo menos algunas de las causas de conflicto que Hobbes menciona, tales como el deseo por la gloria y la reputación, se hacen inconcebibles fuera de la sociedad.

Esto plantea un problema que es más molesto aún, ahora no se trata de las bases empíricas de la teoría del contrato de Hobbes, sino de su inteligibilidad y coherencia. ¿No resulta que Hobbes es inconsistente cuando asume que los hombres en el estado de naturaleza tienen unas capacidades que sólo pueden surgir en la sociedad civil? El lenguaje, por ejemplo, es una actividad que se basa en reglas y que requiere un aprendizaje y unos estándares autoritarios y, sin embargo, los hombres no pueden establecer contratos sin utilizar el lenguaje; no tiene sentido, por lo tanto, pensar que se han llevado a cabo contratos en el estado de naturaleza.

Ahora bien, ¿podemos concebir cómo funciona el contrato social dada la situación que Hobbes describe? Él sostiene que ningún contrato es obligatorio a menos que haya un poder superior que lo imponga, pero a su vez se necesita un contrato que establezca ese poder; esto significa que el contrato social presupone la existencia futura de aquello que se quiere instituir. Debe existir bastante gente que cumpla el contrato sin que nadie la coaccione antes de poder contar con alguien que lo mantenga. Pero esto no se puede llevar a cabo con el esquema de Hobbes.

Esto no se trata simplemente de ningún enigma lógico, sino que es un modo de establecer el hecho evidente de que ninguna sociedad puede subsistir si requiere la presencia constante de un poder coercitivo que sea intimidatorio. En cualquier sociedad la fuerza efectiva requiere la cooperación de un gran número de hombres y esta cooperación no puede basarse ella misma en la fuerza, se requiere, por lo tanto, que exista previamente algún grado de consentimiento o acuerdo para que pueda realizarse el desarrollo efectivo de las sanciones del poder político. Puede discutirse aún más que las coacciones externas del estado no pueden operar si no existe un trasfondo que apruebe la existencia de esa autoridad o de las reglas de conducta que ésta impone. Resumiendo, las sanciones no pueden ser nunca efectivas contra el volumen de población si los ciu-

dadanos sólo tienen razones prudentes y artificiales para adaptarse a ellas. El modelo hobbesiano de contrato de la sociedad no ofrece un estudio que sea más completo de la cohesión social.

Una objeción final que se hace al modo en que el contrato social analiza las relaciones sociales se dirige contra su individualismo metodológico. La artificialidad de la idea de un contrato social indica la falacia de pensar que los patrones de conducta humana existen independientemente de sus relaciones sociales. No sólo el lenguaje y, por lo tanto, el pensamiento, sino todos los estados emocionales y actividades de las que se hacen juicios valorativos, y a las que se aplican los estándares que se gobiernan por medio leyes, se forman viviendo en sociedad y, por lo tanto, la idea de una específica naturaleza humana fija y universal abstraída de un marco social particular es un sinsentido. Por mucho que se rechace el estatus hipotético y ahistórico del contrato social, pensar en estos términos significa un estímulo peligroso para la noción equivocada de que la naturaleza del hombre es independiente de su existencia social.

En pocas palabras, Hobbes no se libera de la suposición aristotélica de que es posible dar una definición o descripción de la naturaleza esencial del hombre y construir sobre ella una teoría social. Hobbes difiere de Aristóteles acerca de cómo es la naturaleza y corta radicalmente con él negando que el hombre que es racional pueda vislumbrar lo que es naturalmente bueno o malo antes de que el soberano dicte sus mandatos. Pero ambos son «esencialistas» (en tanto en cuanto fundamentan sus teorías sobre una tesis de las propiedades «esenciales» de una cosa) y puede decirse que ambos han cometido la falacia naturalista deduciendo estándares normativos a partir de enunciados puramente descriptivos. Sin embargo, en el caso de Hobbes, las conclusiones normativas no son *morales*. Considera que lo que se denomina terminología moral es algo que se refiere o bien al objeto de los deseos de los individuos o a los mandatos del soberano (y quizás también a la voluntad de un creador onnipotente), lo que equivale a decir que no existe algo que se denomine moralidad. Los «debe» que utiliza son máximas de prudencia, no imperativos categóricos independientes de la experiencia moral ordinaria. Lo que sí ofrece es

consejo. Si los hombres desean vivir entonces deben hacer lo que él dice. Convierte este imperativo hipotético en algo parecido a uno categórico añadiendo que todo el mundo desea de hecho vivir; por lo tanto, si son racionales, deben aceptar su consejo.

¿Pero son todos los hombres racionales? E incluso si fueran a veces racionales, ¿puede su filosofía mecanicista dar cuenta de nuestra convicción de que algunos procesos de razonamiento son más válidos que otros? En un mundo de pura causación ¿en qué lugar queda la racionalidad? Pero esa es quizá otra cuestión más complicada.

UN RECIENTE REVIVAL HOBBSIANO: LA SOCIOBIOLOGÍA

No hay duda de que las suposiciones hobbesianas están aún presentes en gran medida en la teoría social, particularmente porque «el orden social se considera que es aún en gran parte el problema central que exige la atención del teórico social. He mencionado que el lado racionalista del modelo de contrato que Hobbes hace de las relaciones sociales ha vuelto a surgir recientemente en la influyente obra de John Rawls y en la de algunos otros. Sin embargo, debe subrayarse también la continua vitalidad que tiene el aspecto menos racionalista del punto de vista hobbesiano de la sociedad según el cual la organización social es el producto de las interacciones de los individuos mecánicamente determinados con instintos innatos competitivos y agresivos. Esto puede observarse en la reciente aparición de un tipo de teoría denominada «sociobiología» que adopta los modernos desarrollos de las ciencias biológicas para presentar lo que de hecho es una versión actualizada del individualismo hobbesiano.

La sociobiología sigue los pasos del teórico del siglo XIX Herbert Spencer, quien atribuye los rasgos hobbesianos de competitividad y posesión a la naturaleza del hombre tal y como se ha formado a través de los procesos de la evolución. Este «darwinismo social» se utilizó en el siglo XIX como base para criticar cualquier otra extensión de las funciones del estado que no

fuera la de establecer la ley y el orden, basándose en que cualquier cosa que impida lograr el bienestar interfiere el desarrollo evolutivo natural en el que sobreviven los más adaptados y mueren los más débiles, relacionándolo con el beneficio último de la especie.

Las comparaciones que se hacen de esta evolución humana y la animal se utilizan también en las versiones biológicas que se realizan en el siglo XX del enfoque de Hobbes. Siguiendo el ejemplo de Konrad Lorenz (véase el capítulo 9 de Leslie Stevenson, *Siete teorías de la naturaleza humana*, Ediciones Cátedra, 1983), escritores populares como, por ejemplo, Robert Ardrey en *The Territorial Imperative* y Desmond Morris en *El mono desnudo* interpretan la conducta animal en términos antropomórficos y sugieren que la conducta humana es esencialmente similar y puede explicarse, por lo tanto, en términos de impulsos biológicos, tales como la agresión y la sexualidad, que se manifiestan en patrones que forman parte tanto de la naturaleza evolucionada del hombre como de los animales. Hay cierta plausibilidad en algunas de las comparaciones que se citan y se dan entre los hombres y otros animales, pero la abrumadora evidencia antropológica se alza contra este enfoque criticando que pueda servir de base para estudiar satisfactoriamente las sociedades humanas, cuya fundamentación es cultural y no biológica. No existen todavía estrechas relaciones establecidas entre los impulsos humanos que son particulares y tienen una fundamentación biológica y los patrones detallados de las interacciones sociales.

Tenemos, no obstante, en la «sociobiología» de Edward O. Wilson otro intento moderno de explicar las sociedades humanas en términos de los impulsos evolucionados del animal humano. En *Sociobiology: The New Synthesis* (Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1955) Wilson propone la teoría de que las relaciones sociales humanas se determinan por la propensión que tiene cada individuo para llevar al máximo el éxito reproductivo de sus genes, bien sea autorreproduciéndose o ayudando a la supervivencia y reproducción de aquellos que portan el mismo material genético u otro parecido. Esto significa que los individuos son inherentemente egoístas excepto cuando se relacionan con sus parientes biológicos.

Esta teoría del propio interés genético es esencialmente la misma que la que desarrolla el modelo de Hobbes acerca del individualismo competitivo referente a los impulsos innatos que tiene el individuo, pero mejora en Hobbes hasta el punto de poder explicar ejemplos de altruismo, como, por ejemplo, la conducta materna, que no encaja fácilmente en el esquema de Hobbes. En lugar de apelar a las relaciones contractuales conscientes de Hobbes Wilson apela a la racionalidad inconsciente del propio interés genético que se dice que es aquello que produce las organizaciones sociales que se adaptan a los objetivos biológicamente determinados del individuo.

Es una pena que la teoría no intente explicar de ningún modo la infinita variedad de códigos sociales que definen el parentesco como una institución social. En la sociedad humana las reglas de parentesco se basan aproximadamente en los lazos biológicos del parentesco natural o de las relaciones sanguíneas. Sus variaciones y ramificaciones tienen un patrón biológico que es poco discernible. Los esfuerzos que se han hecho para explicar las instituciones de parentesco de diferentes culturas a través de un juicio genético no han tenido hasta ahora ningún éxito al igual que los anteriores esfuerzos que se hicieron para explicar la variedad de la guerra humana en términos de agresión instintiva, o de dar cuenta de los detalles de la conducta humana sexual como la expresión de los instintos sexuales que son fijos y específicamente «naturales».

La cultura humana sigue siendo insensible a todos los esfuerzos que se hacen para identificar como subyacentes a sus múltiples formas un número de propensiones humanas que son específicamente básicas y tienen la suficiente precisión como para poseer cualquier tipo de poder que sea significativamente explicativo. La plasticidad de la naturaleza humana y la creatividad de la cultura humana continúan desafiando todos los intentos hobbesianos que se hacen para reducir la sociedad al nivel de las detalladas necesidades e instintos del organismo humano sean o no producto de la evolución. Esto no significa que el enfoque hobbesiano que define al hombre como una máquina predeterminada no continuará apareciendo de una forma u otra ejerciendo su perenne atractivo.

Lecturas recomendadas

Además del *Leviathan*, los estudiantes de la teoría social de Hobbes pueden leer *De Homine (Human Nature or the Fundamental Elements of Policy)*. Entre las obras que son secundarias, existe una excelente introducción de D. D. Raphael, *Hobbes* (Allen & Unwin, Londres, 1977). Véase también J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas* (Hutchinson, Londres, 1973) y R. S. Peters, *Hobbes* (Penguin Books, Harmondsworth, 1967). Un libro que enfatiza los aspectos ideológicos de la teoría de Hobbes es C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford University Press, Londres, 1962). Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* (Oxford University Press, Londres, 1936) contiene una discusión de la reacción que Hobbes hace contra Aristóteles. Para una discusión crítica sobre sociobiología, véase Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology* (Tavistock Publications, Londres, 1977). Véase también R. Dawkin, *The Selfish Gene* (Oxford University Press, Londres, 1976).

CAPÍTULO V

Adam Smith: el sistema social

Adam Smith (1723-90) es famoso como economista. Su obra *La riqueza de las naciones* (1776) que se publicó siendo oficial de aduanas en Edimburgo, marca el comienzo de la economía moderna. Se le asocia también con las doctrinas del capitalismo liberal y con la ideología del laissez-faire o del gobierno mínimo. Su teoría más general de la sociedad está contenida en su *Theory of Moral Sentiments* (1759) que escribió siendo profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow. La teoría social de Adam Smith es una combinación interesante de elementos hobbesianos y aristotélicos. Su aspecto más distintivo y original es la idea de que la sociedad, al igual que el individuo, es un sistema, o máquina, cuyas operaciones no son el producto consciente de las intenciones humanas.

Smith fue una figura central de la Ilustración escocesa, un íntimo amigo del escéptico David Hume e influyó de forma importante en tempranos sociólogos como David Millar y Adam Ferguson. Vivió en una sociedad que estuvo fuertemente afectada por la teología de la Reforma y todavía atrasada en términos comerciales, aunque no educativos. El sistema capitalista estaba empezando a establecerse en ese momento como el nuevo mundo y en Europa se desarrollaba además el comercio que estaba haciendo que Glasgow prosperara. Intelectualmente, Escocia se relacionaba tanto con la Europa continental como con Inglaterra y el mismo Smith era un buen y asiduo

lector de la literatura de la antigua Grecia y Roma. De este entorno surgieron algunos intentos de considerar la historia de la sociedad humana en términos científicos e incluso humanos. Para Smith esto significaba demostrar cómo evoluciona cada sociedad un consenso moral de aquello que considera apropiado, justo y prudente y que hace que pueda funcionar como una «inmensa máquina cuyos movimientos regulares y armoniosos producen un millar de efectos agradables» (*Theory of Moral Sentiments* Vii, iii, II). Las referencias que se hacen de las obras de Smith siguen la forma que se adoptó en la edición de Glasgow de las *Works and Correspondence* (Clarendon Press, Oxford, 1976) de Smith.

EL ENFOQUE DE SMITH

Adam Smith deseaba convertirse en el Isaac Newton de las ciencias sociales y fue aclamado como tal por sus contemporáneos. Adaptando la teoría astronómica de Newton al estudio de la conducta humana considera que la sociedad es como un mecanismo que conserva su vida y que cumple su propósito estableciendo y restableciendo ciertos balances naturales o, en terminología moderna, equilibrios. De este modo se convirtió en un pionero del funcionalismo en las ciencias sociales. Pero para él no existe ningún conflicto entre este intento de explicar los fenómenos sociales como parte de la naturaleza y el resto de sus tareas filosóficas que justifican las prácticas económicas y los sentimientos morales que producen sus equilibrios sociales y nos alertan contra las corrupciones e injusticias que amenazan con debilitar los sistemas que producen en gran parte la felicidad general. La felicidad de todas las criaturas que tienen sentimientos es, piensa Smith, el objetivo que el «Autor de la naturaleza» intenta conseguir a través de los mecanismos de la vida social. Para comprender el enfoque de Smith tenemos, por lo tanto, que considerar su idea newtoniana de la ciencia, su concepto de un sistema social y cómo encaja todo esto en su punto de vista moral utilitario que fundamenta teológicamente.

Uno de los muchos proyectos académicos que Smith hizo

fue escribir una historia aclaratoria de la ciencia. Nunca la completó, pero autorizó la publicación póstuma de un número de ensayos sobre el tema, uno de los cuales —la «Historia de la Astronomía» (en *Essays on Philosophical Subjects*, Londres, 1975)— nos ofrece una gran información acerca de lo que considera que es la teoría científica. En esa obra comienza discutiendo las especulaciones que el hombre primitivo hace de los movimientos de las estrellas y los planetas y concluye con una exposición de los logros de Isaac Newton, su propio héroe científico.

El principal propósito de Smith en la «Historia de la Astronomía» es suministrar algunas explicaciones psicológicas del desarrollo de las teorías científicas. Cree que se originan en el asombro y sorpresa que el hombre siente ante lo que es nuevo o inesperado, estados mentales incómodos de los que intentan librarse relacionando en sus mentes los objetos y acontecimientos que son extraños y sorprendentes con aquellos que, por ser familiares y esperados, no ocasionan ninguna inquietud mental. De aquí la tendencia humana universal a clasificar los fenómenos que son similares como pertenecientes a la misma clase y a generalizar a partir de las secuencias de los acontecimientos observados. La ciencia trasciende tales procedimientos honestos de clasificación e inducción intentando incluir todos los fenómenos en un esquema comprensivo que descansa sobre unas cuantas regularidades o principios que son sencillamente familiares. Ilustra esto con el ejemplo de un trozo de hierro que se mueve a lo largo de una mesa hacia un imán. La primera vez que vemos este fenómeno nos sorprende y buscamos, por tanto, una explicación a tal novedad. Observando el fenómeno repetidas veces la imaginación se calma familiarizándonos con él, pero sólo hasta cierto punto, porque no podemos relacionar todavía este fenómeno particular con otras experiencias con las que estamos aún más familiarizados. En este punto entra en acción la creatividad científica sugiriendo una «hipótesis» acerca de un tipo de posibles conexiones inobservadas que vemos normalmente a nuestro alrededor. En el caso del imán y el hierro la hipótesis que Descartes hace es la de que existen un flujo de partículas invisibles entre los dos objetos que «llena el vacío» sugiriendo así que la operación del

imán es un ejemplo del fenómeno que nos es familiar y que trata del «movimiento que se ocasiona tras un impulso». Igual ocurre, en astronomía, con la teoría de las «esferas concéntricas», según las cuales el sol, la luna, los cinco planetas y las estrellas tienen cada cual una esfera sólida, con la tierra en su centro común, a la que están sujetos, y que fue «capaz de conectar juntos, en la imaginación, las mayores apariencias de los cielos que parecían estar más desconectadas» (*History of Astronomy*, Glasgow Edition, 1980, pág. 56). La ciencia en su totalidad es el descubrimiento de tales «principios conectados de la naturaleza».

Smith concluye diciendo que una buena teoría científica tranquiliza la imaginación conectando el mayor número de observaciones con los menos principios familiares posibles. La simplicidad es, por lo tanto, una característica fundamental de una teoría de éxito. Pero la simplicidad queda en segundo lugar cuando se trata del requisito de que una teoría debe dar cuenta de todos los fenómenos, particularmente de aquellos que son irregulares en tanto en cuanto no encajan evidentemente en los patrones de rutina. La ciencia es, por lo tanto, una dialéctica constante entre la búsqueda de la simplicidad y la necesidad de comprensión. Por esto, la hipótesis de la esfera concéntrica no podía dar cuenta de los movimientos detallados del sol y la luna y las modificaciones necesarias que se introdujeron para dar cuenta de estas «irregularidades» —la postulación de las esferas excéntricas— la hicieron tan compleja que perdió su atractivo psicológico. Posteriormente el sistema de Copérnico, donde se indicaba que los planetas, inclusive la tierra, giraban alrededor del sol, reemplazó al de Ptolomeo por ser más «coherente», ya que conectaba tal variedad de movimientos que aparentemente no estaban relacionados y daba mejor cuenta de los movimientos «irregulares» que se observaban en los planetas. Pero fue Newton sobre todo, utilizando el «hecho simple y familiar de la gravedad» que conectaba de forma precisa y comprensiva incluso las observaciones astronómicas más detalladas, quien podría decirse que descubrió «las cadenas reales de las que se sirve la naturaleza para reunir sus variadas operaciones» (*History of Astronomy*, pág. 105).

Smith utiliza en su propia obra este modelo astronómico

para explicar que los sistemas sociales son como unos mecanismos vivos cuyas partes contribuyen inconscientemente a la vida y actividad del todo. El mecanismo opera manteniendo ciertas balanzas naturales, o equilibrios, que es posible restablecer cuando se alteran por alguna razón. Uno de estos equilibrios está representado por los sentimientos morales que el «espectador imparcial» siente de la conducta humana en cada sociedad. Smith utiliza el concepto del espectador imparcial para identificar el consenso sobre las actitudes de aprobación y desaprobación que existen en toda sociedad y que se crea y mantiene por los procesos psicológicos y sociológicos que describen en *Theory of Moral Sentiments*. Otro estado de balanza o equilibrio es la idea del precio natural o normal de una mercancía en una economía de mercado libre; este es el precio de cada mercancía sobre el que «gravitan» los precios reales bajo la influencia de los mecanismos del mercado que se desarrolla en *La riqueza de las naciones*. Esto trasciende la idea que Newton tiene de un sistema puramente físico, en el que el equilibrio se trata simplemente del punto de descanso o movimiento inalterable que se establece cuando todas las fuerzas son iguales y se oponen a la noción más biológica de un mecanismo que tiene la capacidad de adaptarse a los cambios de su entorno que hace que siga funcionando en su forma normal o «natural». Una gran parte de la obra de Smith se ocupa de explicar estos variados mecanismos de realimentación que están ocultos y que contribuyen al funcionamiento adaptativo del sistema social.

Smith no utiliza el lenguaje de «función» y «equilibrio», sino que habla de los propósitos de Dios y de ciertas condiciones «naturales». De este modo, cuando trata un fenómeno social, como, por ejemplo, la tendencia que tiene el hombre (en la vida cotidiana y según la ley) de juzgar las acciones por sus consecuencias reales más bien que por las intencionales —que considera en términos que hacen eco de la «Historia de la Astronomía» como una «irregularidad» que parece que no está de acuerdo con el sentido común culpando a la gente por aquello que no tuvieron la intención de hacer— establece sus objetivos de la forma siguiente:

Esta irregularidad del sentimiento... Procedo a explicarla ahora; y consideraré, en primer lugar, la causa que la ocasiona, o el mecanismo por el que la naturaleza la produce; en segundo lugar, la extensión de su influencia, y por último, el fin al que responde, o el propósito que parece haber tenido el Autor de la naturaleza al crearla (*Theory of Moral Sentiments*, II, iii, Introd.).

Su esquema explicativo culmina de este modo, no en las regularidades observadas, sino en una fe religiosa. Es cierto que utiliza la metáfora de una «mano invisible» para describir cómo las acciones de los individuos que se ejecutan básicamente buscando el propio interés conducen a la prosperidad de todos. Esto no debe afectar nuestra aceptación de Smith como científico social porque no se invoca a Dios para explicar cómo se originan los efectos que son buenos y no intencionados para el sistema, sino para dar cuenta de la existencia de tales mecanismos maravillosamente adaptados. Dios creó al hombre y el mundo, y por eso puede considerarse que los procesos naturales revelan las intenciones de Dios; pero Él es el creador y no el mecanismo. El mecanismo puede, por lo tanto, analizarse y describirse sin hacer referencia a Dios.

Dios entra en el esquema de Smith de forma más fundamental como el garante de los valores morales. La creencia religiosa provee a Smith de la justificación última para aceptar los sentimientos morales naturales como estándares de lo que moralmente está bien o mal. Smith garantiza la benevolencia universal de Dios, a saber, «la mayor felicidad para el mayor número» —frase que inventó el profesor de Smith en Glasgow, Francis Hutcheson.

LA TEORÍA DEL HOMBRE DE SMITH

Adam Smith se encuentra entre el atomismo extremo e individualismo psicológico de Hobbes y las teorías sociológicas más holísticas del siglo XIX. Aunque no tuvo tiempo de desarrollar la idea de un estado de la naturaleza como una condición presocial, su teoría de la naturaleza humana es hobbesiana hasta el punto de postular ciertas pasiones fundamentales y originales, tales como el hambre y la propensión al trueque,

que «aunque puedan estar deformadas, no pueden ser totalmente perversas» (*Theory of Moral Sentiments*, V, 2, I). Entre éstas se encuentra el deseo «original» o primario de obtener la aprobación y evitar la desaprobación de otros hombres que dan lugar a todo tipo de pasiones sociales «secundarias». Esto es lo que hace que el hombre se adapte naturalmente a la sociedad y marca el corte radical de Smith con Hobbes. (Debemos saber también que a pesar del modelo causal que hace de la teoría social, Smith, a diferencia de Hobbes, no dice que el hombre es una máquina. El reino psicológico o mental tiene sus propias leyes que, aunque sean como las de la ciencia natural, no son idénticas a ellas. No es, por lo tanto, un materialismo puro.

Como hemos observado en su estudio del desarrollo científico, el hombre posee también ciertas capacidades de razonamiento que se fundamentan de forma psicológica. En la vida práctica esto se manifiesta en la habilidad que tiene para aprender por medio del ensayo y error cómo obtener todos sus objetivos, aunque la mayoría de las acciones sean el resultado de las incitaciones inmediatas de las pasiones o sentimientos. Estas posesiones se cree que son análogas, pero no equivalentes a las fuerzas físicas, impulsando a los hombres a la acción de acuerdo con la magnitud y dirección que hayan acumulado. Sigue a Hobbes cuando acepta que «todo hombre... se interesa mucho más profundamente en lo que le concierne inmediatamente que en lo que concierne a otros hombres; las pasiones egoístas, que se dirigen a satisfacer los propios intereses individuales, predominan poque son generalmente más fuertes y más persistentes que otras pasiones. Acepta también que existen otras pasiones asociales naturales —o, como diríamos, antisociales—, tales como el odio, la cólera y la envidia, que pueden ser fuertes, pero que son generalmente menos persistentes que las egoístas. Pero sostiene, contra Hobbes y con Aristóteles, que existen también pasiones sociales, como, por ejemplo, la benevolencia, que aunque sean débiles en relación con todos excepto con unos cuantos amigos y parientes sí que funcionan cuando no se les oponen pasiones egoístas o asociales. Pero cuando más se aleja del esquema hobbesiano es cuando estudia Smith los sentimientos morales. Estos dan lugar a las reglas

sociales que dirigen el propio interés, restringiendo el egoísmo y reforzando la benevolencia natural, haciendo así posible la vida social que se basa en un consenso.

La teoría de Smith sobre la moralidad social se basa en la tesis de que los hombres aprueban las acciones y actitudes que tienen otros si, cuando se imaginan que están en la situación de esa otra persona, sus sentimientos «de simpatía» están de acuerdo con aquellos que motivan realmente a esa persona, y, de forma parecida, los hombres desaprueban las acciones y actitudes en las que «no pueden entrar» a causa de esos cambios imaginativos de postura. El sentimiento de simpatía no es lo mismo que la piedad o la benevolencia; más bien es cualquier sentimiento que surge de cualquier campo en el que uno se imagina que está con otra persona. Al comienzo de *Moral Sentiments* se nos pide que consideremos lo que sucede cuando vemos a un hombre atormentado:

A través de la imaginación nos ponemos en su lugar, pensamos que sufrimos los mismos tormentos, hacemos como que entramos en su cuerpo, y de algún modo nos convertimos con él en la misma persona, haciéndonos de este modo alguna idea de sus sensaciones, sintiendo incluso algo que, aunque en menor grado, no se diferencia totalmente de ellas (*Theory of Moral Sentiments*, I, i, 1).

Este es el fenómeno psicológico con el que Smith fundamenta su explicación de génesis y funcionamiento de las normas sociales. Hace esto añadiendo a su contienda que los hombres aprueban algo cuando simpatizan (esto es cuando comparten los sentimientos del agente) con la aserción de que los hombres desean obtener simpatía mutua por su placer intrínseco; nos gusta compartir las opiniones, actitudes y sentimientos de otros y sentir así que «somos uno» con ellos. Más aún, disfrutamos la aprobación y nos disgusta la desaprobación. Así tiene lugar un proceso de adaptación mutua. Para obtener la armonía deseada de los sentimientos el agente altera sus propias acciones y actitudes para que los sentimientos implicados se acerquen más a los que siente el espectador, y Smith indica que el espectador no puede experimentar nunca toda la fuerza

que tienen los sentimientos del agente en el momento de la acción; el espectador hace a su vez un esfuerzo imaginativo para ponerse en la situación del agente, provocando así que sus sentimientos de simpatía se acerquen a los del agente. Se da así un continuo proceso de ajuste entre agentes y espectadores. Allí donde el promedio de los sentimientos de los agentes y espectadores se encuentran, el grado de sentimiento al que se comprometen, o en palabras de Aristóteles, la actitud «media», es el sentimiento que es característico de la conducta moralmente aprobada por un grupo o sociedad particular, o generalizando en base a estos sentimientos compartidos esta «norma» viene a expresarse en las reglas sociales con las que los hombres dirigen sus acciones para obtener así los placeres de la mutua simpatía.

El análisis se complica por el hecho de que los juicios del espectador estén afectados a causa de poder entrar o no en los sentimientos de gratitud o resentimiento que sienten aquellos que han, o quizás hayan, disfrutado o sufrido las consecuencias de las acciones del agente. La simpatía o la falta de ella hacia estos sentimientos reactivos de gratitud y resentimiento se siguen del juicio original que se hace de la propiedad o impropiedad de la acción, reforzando la aprobación de la benevolencia, que evoca la gratitud, apoyando la desaprobación de las acciones dañinas o injustas, que provocan el resentimiento y la acción vengativa. Así, el espectador tiende a desaprobar los actos que dañan a otros y aprueba la venganza reprimida, suministrando así una base natural para la ley criminal. De formas parecidas, todos los estándares sociales se basan en esa especie de «sentimiento o sensación inmediata» que es el producto de la consideración imaginativa de las causas y efectos de acciones específicas, y que, a través de un proceso de adaptación mutua y multilateral entre agentes y espectadores, concluye en normas sociales de conducta a las que se llega mediante un acuerdo. Smith conecta todo esto haciendo referencia a un constructo social o tipo ideal que denomina el «espectador imparcial», a quien identifica con la persona media de una sociedad o grupo que está en posición de observar la conducta de cualquier persona con la que no tiene ninguna conexión especial.

Cuando se trata de explicar el contenido de las normas sociales Smith hace referencia a las fuerzas de las pasiones originales, hasta dónde pueden controlarse por el agente, y hasta qué grado pueden entrar característicamente en juego en diferentes entornos (el miedo, por ejemplo, será más evidente en situaciones peligrosas; esto da cuenta de las divergencias considerables que hay entre las normas que existen en diferentes sociedades). El nivel de los sentimientos que se aprueban está afectado también por la facilidad con la que los espectadores pueden entrar en diferentes tipos de sentimiento. Por aquí y por allá hay regularidades en el funcionamiento de la imaginación que influyen en el juicio del espectador imparcial. Por lo tanto, es más fácil simpatizar con o entrar en sentimientos agradables como la benevolencia que en dolorosos como la cólera, por lo que el nivel consensual que se aprueba de la benevolencia se acerca más a los sentimientos del agente en cuestión, mientras que los agentes tienen que reprimir considerablemente su cólera para reducirla al nivel aprobado. De forma similar, generaliza Smith, es más fácil entrar en estados emocionales tales como los celos que en dolores que se originan físicamente, como, por ejemplo, los dolores de muelas, por lo que se nos pide que socialmente reprimamos al menos las manifestaciones de los primeros bastante menos que las de los segundos.

Estas «leyes» de simpatía tienen cada una sus efectos diferentes en el promedio de los sentimientos morales de una comunidad y forman parte de los mecanismos ocultos que Smith utiliza para explicar incluso las «irregularidades» o inconsistencias que hay en las normas sociales. Como cada individuo intenta adaptarse al promedio o a las actitudes del espectador imparcial estas actitudes no sirven simplemente como fuente de las normas sociales sino como punto de equilibrio hacia el que tienden los sentimientos de los individuos. De este modo, los sentimientos de simpatía contribuyen a un sistema moral que implica un consenso operativo de las que de otro modo serían actitudes conflictivas incoordinadas de los individuos interactuantes. El estado de guerra hobbesiano se evita, no mediante un contrato, sino como la consecuencia inintencionada

de millones de actos de la adaptación mutua que se da entre agentes y espectadores.

Smith extiende este estudio de la moralidad social para dar cuenta de la interiorización de las actitudes del espectador imparcial. Al crecer cada individuo, el deseo que siente por los placeres de simpatía mutua le impulsan a convertirse en el espectador imaginativo de su propia conducta para poder anticipar las respuestas amistosas o adversas de los demás. Una vez comenzado, este proceso le lleva a aprobar y desaprobar su propia conducta, ya que es capaz de dividirse en su propio agente y en su propio espectador y experimentar el acuerdo o desacuerdo de las actitudes de ambos. De este modo, observando retrospectivamente su conducta, no podrá montar en una cólera no provocada y se condenará, por lo tanto, a sí mismo. De aquí el desarrollo de la conciencia como guía y soporte de la conducta que está socialmente aprobada. La presión moral no es, por lo tanto, una cuestión simplemente externa ya que el individuo intenta adaptarse a los juicios de su propia conciencia. La naturaleza del hombre es social, no tanto porque su benevolencia sea más bien limitada, sino porque todo hombre desea la aprobación de otros (el amor por la alabanza) tanto como la de sí mismo (el amor por lo loable).

Sin embargo, dentro de los límites que el espectador imparcial establece, bien sea por medio de la opinión pública o a través «del hombre interior», el individuo intenta conseguir de forma natural su propio bienestar. En efecto, en tanto en cuanto hace tal cosa a través de una prudente previsión obtiene la aprobación del espectador que, como observador independiente a quien no le afecta la urgencia del presente inmediato, se preocupa tanto por el futuro del agente como por su felicidad actual. Y así se da por supuesto el autocentrismo natural del hombre y se fomenta y aprueba la prudencia mientras no entre en conflicto con la propia benevolencia y la justicia estricta. Sólo hasta este punto es cierta la caricatura estándar de Smith como el apóstol del propio interés.

Vivir en sociedad significa vivir juntos con una paz que sea suficiente para evitar la muerte, reproducir la especie y llevar a cabo las actividades económicas esenciales para sobrevivir. Su primer prerrequisito es, por lo tanto, la justicia, esto es, algún sistema que reprima la tendencia natural que tiene el hombre de dañar a otras personas. Una sociedad sin justicia, dice Smith, se destruirá, por esto los resentimientos de simpatía del espectador imparcial, compartidos y reforzados por todos aquellos que experimentan algún daño a manos de otros, son la base de la vida social. Vengándose hasta donde apruebe el espectador imparcial se consigue que las intenciones del individuo no sean la supervivencia de la sociedad, sino que sus acciones tienen este efecto disuadiendo a los futuros delincuentes en potencia. Los procedimientos institucionalizados de tribunales que juzgan y castigan a los delincuentes es simplemente una extensión organizada de esta venganza instintiva modificada, y el contenido de esta ley criminal regulariza simplemente los diferentes grados de resentimiento que sienten o imaginan sentir aquellos que sufren diferentes tipos de daño, siendo el mayor en el caso de muerte y serios daños corporales, pero que cubre también la pérdida de propiedad y de reputación personal. La conexión que hay entre la justicia y el resentimiento explica por qué la justicia es una virtud puramente negativa ya que, como el resentimiento se produce sólo por las acciones positivas que resultan en daño, es posible ser justo no haciendo sencillamente nada.

Smith rechaza la idea hobbesiana de que la justicia es artificial. La justicia se basa firmemente en sentimientos morales irreflexivos, pero, de hecho, sirve al interés general y hace esto, no sólo preservando las vidas de los individuos y, por tanto, la posibilidad de vivir juntos, sino estableciendo también la paz que es necesaria para llevar a cabo la actividad económica, particularmente la actividad comercial. En esto está apoyada por la religión institucionalizada que se origina en el miedo que el hombre siente ante las incertidumbres de la vida

humana y sus especulaciones metafísicas respecto a la causa del universo que, invocando los terrores del castigo eterno, provee otros motivos para reprimir la tendencia de los hombres a la injusticia. Por lo tanto, la religión apoya las represiones legales y beneficia, por lo tanto, la vida económica. Señalando tales relaciones, Smith construye su caso considerando que la sociedad tomada como un todo es un mecanismo integrado que tiene un propósito global, tema que se refleja en el estudio que hace de la familia cuyo origen es el instinto sexual, pero que se mantiene unida por la facilidad con que nos identificamos a través de la simpatía con aquellos con quienes mantenemos un contacto constante. Esto tiene la consecuencia no planeada, pero que es socialmente necesaria, de proveer un lugar fijo donde los hijos, a través de un largo periodo de madurez humana, pueden ser cuidados y dirigidos para interiorizar las actitudes del espectador de su sociedad.

Una vez dadas las reglas de justicia natural y respaldadas por algún tipo de refuerzo organizado, el núcleo de las relaciones sociales que se dan fuera de la familia, son, según Smith, las económicas. Las sociedades se distinguen de acuerdo con sus métodos básicos de producción en sociedades de cazadores, pastores, agricultores y comerciantes (dominada esta última por artesanos y mercaderes), cada una con una propiedad que las diferencia y con un sistema de clase. Siguiendo su teoría general, las reglas de la propiedad no son creaciones conscientes, sino que surgen naturalmente de las expectativas de la posesión continuada que se generan por la ocupación del territorio o el uso de los objetos en el curso normal de la actividad económica doméstica. Los cazadores, sin hogares fijos, tienen pocas de esas expectativas excepto las relativas a los animales que han cazado; en la sociedad de pastores el cuidado constante de los rebaños establece unas «expectativas razonables» de la posesión continua de esos animales, y con el desarrollo de la agricultura se hace natural que cada persona cultive el terreno más cercano a su lugar fijo de residencia estableciendo así una expectativa de uso exclusivo y ocupación del terreno. Con el surgimiento de las artes expertas y la extensa división del trabajo, se crean diferentes expectativas que concierne a la posesión de instrumentos y productos, y surgen allí

unas complejas reglas de propiedad que dan expresión a estas expectativas.

Estrechamente conectado con la propiedad se encuentra el factor de las divisiones de clase que se basan principalmente en la riqueza, algo que es poco evidente en casi todas las sociedades de cazadores que carecían de propiedad cuando los hombres vivían en grupos de casi doscientas o trescientas personas. El pastoreo y la propiedad de los rebaños produce grandes desigualdades entre los pocos ricos y los restantes pobres. Esto lleva directamente a un gobierno autoritario, como, por ejemplo, el de los jefes tártaros, porque los ricos necesitan que se proteja su propiedad de una forma organizada y poseen los medios para mantener a numerosos dependientes que les protejan tanto a ellos como a sus animales. De forma similar, una agricultura establecida ocasiona en el pequeño campesino granjero la necesidad de protección y, por lo tanto, la riqueza y autoridad de las aristocracias feudales, cuya postura es inexpugnable hasta que aparece el desarrollo de las ciudades, establece la alianza de una nueva clase de comerciantes y mecánicos con los monarcas feudales, haciendo así posible la existencia de una clase comerciante. Esto facilita a su vez el desarrollo de la manufactura y de todo un nuevo sistema económico en el que se dan tres «grandes órdenes constituyentes», terratenientes, capitalistas y trabajadores asalariados.

Los detalles de esta histórica saga no necesitan ser de nuestra incumbencia, pero debemos darnos cuenta de toda la organización de la sociedad que, según la teoría de Smith, se sigue de las relaciones económicas fundamentales del método de producción, de manera que el deseo de obtener bienes materiales, en primer lugar para poder sobrevivir y después para obtener la estima de sus compañeros, es la causa subyacente de la estructura y cambio social. Smith no subestima el significado que tiene el poder militar, particularmente en lo que se refiere a determinar quién puede proteger su propiedad y acumular riqueza estableciéndose como gobernadores (obteniendo así el automático respeto que se siente hacia los ricos), pero esto no puede alterar de forma radical la organización básica de una sociedad de acuerdo con el método de producción imperante. La vida económica tiene que entenderse en términos

de la propensión natural que tiene cada individuo a cambiar mercancías y al deseo de mejorar su situación material a través del mínimo esfuerzo de trabajo. Este deseo no es sólo por el bien personal que les supone los beneficios materiales, ya que las necesidades físicas del hombre se satisfacen fácilmente, sino que es más por conseguir la atención y la admiración, en una palabra, para ganarse la simpatía de los demás. De esta forma, su estudio de la motivación económica se relaciona con su teoría de la simpatía dando una unidad a su teoría social que se aproxima al significado de la idea de la gravedad en astronomía. A causa de los placeres que se imaginan, por medio de la riqueza los hombres simpatizan fácilmente con los sentimientos de los ricos que disfrutan, por tanto, de los beneficios reales de la riqueza, a saber, la atención y veneración del resto de la humanidad. Esto explica la tendencia que tienen los hombres de acumular una riqueza que sobrepase sus necesidades físicas, y el respeto que sienten los pobres hacia los ricos que refuerza la distinción de grados y la autoridad del gobierno. De aquí surge el apoyo mutuo de las estructuras económicas y políticas de la sociedad, ilustrando la primordial unidad orgánica del mecanismo social.

Este análisis de la motivación económica implica que mucha actividad económica es irracional, porque los placeres reales de la riqueza no se encuentran en ninguno de los lugares en los que se cree que están. Smith cree también que la preocupación que se tiene por la riqueza significa una corrupción de la moral, ya que la riqueza obtiene la admiración que de una forma más apropiada se da al virtuoso. Pero esta es una de las irregularidades que le encanta explicar de forma causal haciendo referencia a la simpatía y de forma teleológica por las consecuencias benéficas que tiene para la estabilidad y, por consiguiente, para la prosperidad de la sociedad.

Aunque Smith traza cuidadosamente las entrelazadas relaciones que hay entre los aspectos económicos, políticos, los referentes a la propiedad, religiosos y demás de la sociedad en todo un sistema social, una gran parte de su fama descansa en el análisis que hace de las economías comerciales como sistemas autorregulativos. El análisis que Smith hace de los sistemas comerciales implica la idea de un precio natural o «real» que to-

das las mercancías tienen, que originalmente es la cantidad de trabajo que se utiliza en la producción de la mercancía en cuestión, pero que, al desarrollarse una economía, incluya los intereses del capital (beneficio) y del terreno (renta) ya que son necesarios para asegurar que ese capital y terreno se aproximen a los propósitos de la producción. En el libro I de *La riqueza de las naciones* Smith sostiene que en toda sociedad existe un promedio o nivel natural de salarios, beneficio y renta que constituyen el precio natural o la suma de lo que realmente cuesta llevar una mercancía al mercado y que es, por lo tanto, el precio más bajo al que cualquier persona estará dispuesta a vender sus bienes durante un cierto espacio de tiempo. Si el precio de mercado está por debajo del precio natural entonces el primero subirá (de lo contrario, desaparecerá el suministro de la mercancía), pero si el precio de mercado es mayor que el precio natural entonces otros productores en potencia, que intentan aprovecharse de los beneficios inflacionarios, se pondrán a producir esos bienes supervalorados y entrarán en el mercado vendiendo a un precio inferior que el que se da en el mercado en ese momento obligando así a otros productores a reducir sus precios, proceso que continúa hasta que el precio natural se convierte en norma.

El precio natural es, por lo tanto, un punto de equilibrio homeostático sobre el que, en palabras de Smith, el precio de mercado está «continuamente gravitando». Este punto de equilibrio cambia al desarrollarse una economía, ya que le afectan el efecto acumulado de las causas del progreso económico, el aumento de la división del trabajo, la extensión de los mercados, la mejora de las comunicaciones, y así sucesivamente, pero el precio natural de una mercancía se relaciona siempre con el costo de producción y las proporciones naturales del interés del capital, del trabajo y del terreno, que reflejan el nivel imperante de la oferta y la demanda de estos factores. La tendencia general de este sistema es la producción de un flujo estabilizado de los bienes de consumo al menor precio factible. De este modo, dadas las coacciones de la justicia, los esfuerzos que cada individuo realiza para mejorar su propia situación hacen que la sociedad, considerada como un todo, prospere al máximo, mientras que la riqueza relativa de una minoría con

éxito se añade a la estabilidad política que exige el progreso económico. Todo esto tiene la apariencia de ser la obra de una «mano invisible».

IMPLICACIONES PRÁCTICAS

Un sistema autorregulativo que sea eficiente no debe desnaturalizarse, principalmente si sus operaciones interiores no se comprenden totalmente. El estudio que Smith hace de las operaciones de la economía comercial implica de forma clara que los gobiernos deberían dejar en paz y permitir que surja lo que él denominó como «el sistema obvio y sencillo de la libertad natural». Esta es la idea liberal del estado mínimo que está incorporado en la política del *laissez-faire*.

La libertad natural existe cuando

a todo hombre, siempre y cuando no viole las leyes de la justicia, se le permita una total libertad para procurarse a su manera su propio interés, y hacer que tanto su industria como su capital entren en competición con los de cualquier otro hombre.

Esto significa que «el soberano está completamente liberado de... la obligación de supervisar la industria de las personas privadas, y hacer que se dirija hacia el uso más adecuado de los intereses de la sociedad» (*La riqueza de las naciones*, libro IV, capítulo ix). El gobierno debe, desde luego, mantener las condiciones para que funcione el sistema económico; debe administrar la justicia, aumentar los impuestos para proveer la defensa nacional y proveer incluso el capital de la infraestructura comercial, como, por ejemplo, para construir carreteras y puentes, pero no debe intentar intervenir por otras razones en las fuerzas de la oferta y la demanda o impedir que cualquier otra persona intente llevar al máximo sus propios ingresos utilizando para esto su terreno, capital o trabajo. Por lo tanto, casi todas las restricciones del comercio (internas y externas), derechos de monopolio y reglas ocupacionales que sean restrictivas deben suprimirse. Esto debe llevar inevitablemente a una mejora de la riqueza nacional, no a expensas de los países vecinos, sino

para su mutuo enriquecimiento, ya que unos mercados que sean más extensos significan una división del trabajo más desarrollada y unos procesos de manufacturación más eficientes. No obstante, la distribución interna de la riqueza se haría de tal forma como para que beneficiase a todos los ciudadanos y no simplemente a los ricos. El sistema de libertad natural es, por lo tanto, justo y conveniente.

De igual forma, el gobierno no tiene la obligación de intervenir en la moralidad social, ya que este es un problema de beneficencia, porque no se debe obligar a nadie a que ayude a otros; el gobierno debe limitarse a aplicar el aspecto negativo de la moralidad, las prohibiciones que implican dañar a otros, esto es, con justicia. Esto significa de nuevo que el gobierno no es ninguna agencia creativa, sino el instrumento de la administración efectiva de los sentimientos morales naturales del sentimiento de simpatía que desarrolla su propio contenido específico en cada tipo de sociedad según la clase de daño al que son más vulnerables los hombres de esa sociedad. Los gobiernos no crean la ley a partir de la nada o para que sirva a sus propios propósitos, descubren y aplican lo que ya se ha establecido por los procesos naturales. Es cierto que no tienen poder para aplicar las leyes que vayan en contra de los fuertes sentimientos de la justicia natural. Algo paradójico para un oficial de aduanas, ejemplifica este punto a través de los fracasos gubernativos que se hacen para evitar el contrabando ya que no se considera que sea de forma natural una actividad criminal. La ley natural está ahí, por lo tanto, para ser descubierta y aplicada y Smith da consejos contra los intentos que se hagan para mejorar este problema porque es posible que éstos se lleven a cabo ignorando los ocultos mecanismos que hacen que sentimientos morales que son útiles para el sistema como un todo parezca que son aparentemente «irregulares».

Smith no se siente, sin embargo, completamente optimista y satisfecho. Se siente escéptico de la capacidad de los políticos para actuar de forma sensata procurando el bien común y teme el poder que tienen los derechos adquiridos. Todos los grupos de hombres se asocian en beneficio propio; los políticos son «animales insidiosos y astutos» que intentan conseguir sólo su provecho político inmediato, los mercaderes se unen

para hacer presión sobre las restricciones comerciales de los gobiernos, y todo industrial intenta protegerse contra una competición que sea eficaz. El gobierno puede y debe resistir las presiones de estos grupos parciales, pero Smith no cree que pueda realizarse su ideal de una economía completamente liberada. No obstante, es consciente de los dañinos efectos que acarrea la división del trabajo de la clase trabajadora: la constante repetición de una manipulación aburrida implica un «entorpecimiento de la mente», mientras que la vida en las ciudades libera al hombre de la total influencia de las presiones sociales de las comunidades de los pueblos, de modo que la sociedad comercial ocasiona una pérdida real de las «virtudes intelectuales, sociales y marciales» de la clase trabajadora, que sólo puede liberarse parcialmente a través de una educación elemental, función que Smith se sentía feliz de que el gobierno subvencionara.

VALORACIÓN

Los logros de Smith son los de un pionero. El esfuerzo de considerar la sociedad comercial como un sistema y trazar las interconexiones de los variados aspectos de la vida social contribuyó al desarrollo de la ciencia social moderna. Pero, aunque su aspiración es seguir la metodología de Newton, no logra llevar al estudio de la sociedad la clase de precisión matemática que es posible en el estudio de los movimientos de los cuerpos físicos. A pesar de que busca las variaciones proporcionales que hay entre factores económicos, tales como la acumulación de capital y la extensión de la división del trabajo, demuestra pocas relaciones cuantitativas que sean precisas en las leyes psicológicas y económicas que estudia. De este modo, a pesar de la naturaleza detallada de su evidencia económica, existe una evidencia empírica que es inadecuada a la hora de determinar el precio «natural» de cada área económica. Aunque, a la larga, hizo ver lo conveniente que era la existencia de los sistemas económicos y sociales y muchos de los caminos que trazó, por ejemplo, por medio de las leyes de la oferta y la demanda, siguen vigentes aún en la teoría contemporánea, habiéndose

se puesto en duda, sin que esto sorprenda, la exactitud empírica de una gran parte de su obra.

Por otra parte, muchas de las cosas que indicó referente a la esfera económica, particularmente aquellos efectos que tienen que ver con una competición liberada, tienen más aplicación a las primeras fases del capitalismo cuando todavía estaba dominado por las pequeñas empresas, y tienen menos relación con el mundo de las compañías de capital social, sindicatos y corporaciones internacionales. Su visión es hasta ese punto limitada.

La teoría que construye de las normas sociales es también problemática, quizás más, a causa del carácter empírico evasivo que tiene el fenómeno del sentimiento «natural», esto es, las actitudes teóricamente presociales de los hombres a partir de las cuales se construyen las normas sociales reales a través de la interacción social y la experiencia individual. Todos los juicios reales que son imparciales están afectados por las normas sociales del observador de manera que el esfuerzo que se haga para entrar en los sentimientos de otra persona está destinado a que le afecten las actitudes morales del observador. Que tras esto, en los orígenes de un proceso genético del desarrollo personal y social existan unos sentimientos que son «originales» y universales o puros y de una precisión que es suficiente para hacer que surja toda la galaxia de normas sociales, es una hipótesis especulativa más bien que una observación empírica, porque si estos sentimientos naturales existen están enterrados en la historia de los individuos y sociedades y no pueden evocarse de nuevo y someterlos de este modo a observación. Esto no tendría importancia si la hipótesis pudiera comprobarse empíricamente deduciendo de forma detallada las predicciones que se siguen de ella, pero la evidencia que Smith ofrece es demasiado tosca y fácil para llevar a cabo este propósito. La sospecha que sigue existiendo, por lo tanto, es que la simpatía es un vehículo para las actitudes morales y no su explicación.

Pero mientras que Smith puede hacer que sigamos dudando de si su teoría puede o no dar cuenta del contenido detallado de las normas sociales, el análisis del proceso de «socialización» a través del cual las actitudes de los grupos que son afines, como, por ejemplo, los padres y profesores que se interiorizan a través de los mecanismos psicológicos que tienen que ver

con la imaginación, tiene una importancia en su época e influye de forma continua en la actualidad. Su estudio de la conciencia es discutiblemente más realista porque es más sociológico que el de Freud y su influencia en la sociología puede trazarse a través de la obra de G. H. Mead cuya noción del «otro generalizado» debe mucho a Smith, no obstante la distinción que hace David Reisman entre las sociedades «que se dirigen desde dentro» y las «que se dirigen de otra forma» está prefigurada en la distinción que Smith hace entre el amor que se siente por el elogio (de los demás) y el amor por lo loable (la aprobación de nuestra propia conciencia) (ver David Reisman, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1950).

Las ideas de Smith tratan, sin embargo, casi todas pasadas de moda, del rol que la deidad juega tanto en su esquema explicativo como en su ética normativa. Toda la base de su estudio sobre la causación final se socava si abandonamos la hipótesis de un creador benevolente, y uno sospecha que la confianza que tiene en la aceptabilidad de los resultados del *laissez-faire* temblaría también a causa del agnosticismo.

Por otra parte, la fácil identificación de lo que es «natural» en el sentido de lo normal y lo que es «natural» en el sentido de lo deseable no hace que perdure fácilmente la desaparición de la suposición teológica según la cual lo que Dios ha creado debe ser bueno. Las valoraciones que hace Smith se resumen eventualmente con una justificación metaética según la cual aquellos sentimientos de los que no podemos librarnos después de una larga reflexión tienen una sentida autoridad e indubitabilidad que justifica que los consideremos como si fueran la voz de Dios dentro de nosotros. Por lo tanto, aunque no podamos acusar a Smith de haber confundido el «es» y el «debe», la suposición que hace de que en último término los dos reinos, el de hecho y el del valor, coinciden es más una expresión de fe religiosa que de razón filosófica.

Es difícil decir si la teoría de la sociedad de Smith puede modificarse para cumplir así estos requisitos. Volveremos a tratar más tarde el problema de la equivalencia moderna de la teleología divina de Smith, esto es, el funcionalismo. Sin embargo, se cree de nuevo que existe una conexión

esencial entre los valores humanos y lo que de alguna manera es «naturalmente» bueno para el hombre, y es cierto que el utilitarismo ha surgido en una época posteológica. Además, el criticismo que indica que el estudio que hace Smith del sistema económico no encaja en las economías modernas puede considerarse, junto a F. A. Hayek y Milton Friedman, que es más un criticismo de estas economías que de Adam Smith; puede que dirigirse hacia un «sistema de libertad natural» sea tanto factible como deseable. Sin embargo, no parece fácil que pueda hacerse ninguna clara aplicación de las ideas de Smith al mundo moderno y la sencillez de su visión de un sistema que se centra en el fenómeno del propio interés modificado por la simpatía parecería que ha muerto por el aumento de las incontables cualificaciones que se han hecho y que ocasionan que, de acuerdo con su propia idea del desarrollo teórico, pueda sustituirse por otros conjuntos de suposiciones teóricas que proveen unos estudios de la vida social que sean intelectualmente más satisfactorios y unas implicaciones prácticas que sean bastante más diferentes.

Lecturas recomendadas

Una buena introducción general a la obra de Smith es la de E. G. West, *Adam Smith* (Arlington House, Nueva York, 1969). Para la teoría moral y social de Smith véase la obra de T. D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals* (Allen and Unwin, Londres, 1971) y la de D. A. Riesman, *Adam Smith's Sociological Economics* (Croom Helm, Londres, 1961).

Para un estudio comprensivo de la obra de Smith es invaluable la nueva Glasgow Edition de las *Works and Correspondence* de Adam Smith (Clarendon Press, Oxford, 1976-). De las muchas otras ediciones de la *Wealth of Nations* que pueden conseguirse, la versión abreviada editada por A. S. Skinner (Penguin Books, Hasmondsworth, 1970) tiene la mejor introducción; ver. esp., *La riqueza de las naciones*. Existen algunos extractos de *The Moral Sentiments* en la obra de D. D. Raphael (ed.) *The British Moralists*, vol. II (Oxford, University Press, Londres, 1969).

CAPÍTULO VI

Karl Marx: una teoría del conflicto

Karl Marx considera que la sociedad humana es como un proceso en desarrollo que finalizará conflicto tras conflicto. Anticipa que la paz y la armonía serán el resultado final de una historia de guerra y revolución violenta. A excepción del primer periodo de la sociedad, antes de que surgiera la propiedad privada, el rasgo principal de las relaciones sociales ha sido y es la lucha de clases. Pero estos desacuerdos de los intereses económicos terminarán en una forma de sociedad sin clases, libre de conflicto y creativa que se denomina comunismo. La atención de Marx no se concentra, sin embargo, en la naturaleza de las relaciones sociales cooperativas de la prometida utopía comunista. Sus escritos teóricos tratan de explicar más las realidades sociales existentes, y la principal contribución que hace para que comprendamos la sociedad se basa en su análisis de las causas económicas del conflicto social y los modos en que la clase dominante que existe en cada sociedad lo contiene y suprime antes de dividirse en nuevas formas de vida social.

El énfasis que hace Marx del rol que el conflicto tiene en las relaciones sociales hace pensar en Hobbes, pero Marx piensa que el conflicto social se da entre grupos o clases más bien que entre individuos, y, aunque exista una similitud en las ideas que éstos tienen del significado social del poder y del tópico de lo que Marx denominó falsa conciencia, Marx es un optimista ya que piensa que se puede vivir en una comunidad que sea

humanamente satisfactoria y esta característica es más de Aristóteles que de Hobbes.

Marx vivió en varios países europeos a mediados del siglo XIX, una época de rápido desarrollo industrial, agitación política e importante cambio social. Nacido en una familia judía que se había convertido al cristianismo para evitar así las leyes discriminatorias, Marx debió tomar conciencia a temprana edad de las tensiones que existen entre los grupos sociales, conciencia que aumentó por el evidente contraste que existía entre las ideas liberales en las que se educó y la política del estado prusiano feudal y reaccionario del que formaba parte su ciudad natal de Trier, en el Rhineland. Más tarde, siendo estudiante en Berlín, y después en un empobrecido exilio en París, Bruselas y Londres, se enfrentó a las miserias y privaciones de los trabajadores industriales que vivían en las ciudades en expansión de la época, y pudo contrastar esta inhumana pobreza con el enriquecimiento masivo de aquellos que eran dueños de la nueva maquinaria y de las fábricas.

Estas experiencias hicieron que Marx adoptara una idea mucho más pesimista del capitalismo que la tuvieron filósofos del siglo XVIII, como, por ejemplo, Adam Smith, y que desarrollara de una forma menos individualista y en términos más agresivos las implicaciones que tiene una teoría social y la acción política de los conflictos de interés que son aparentemente irreconciliables y que surgieron en este periodo de expansión capitalista. Concluye que una vez que los conflictos internos o «contradicciones» del sistema capitalista se hayan desarrollado completamente hasta el punto de su autodestrucción, la apropiación violenta de los medios de producción que eran propiedad privada darían paso a una vida sociable, genuinamente libre y satisfactoria para todos los hombres, una visión que tiene mucho en común con el ideal de Aristóteles de una comunidad cívica.

El marco teórico en el que Marx presenta este pronóstico de desaparición catastrófica del capitalismo debe mucho a las ideas filosóficas de G. W. F. Hegel, cuyo pensamiento dominaba la vida intelectual de Berlín donde Marx era estudiante, primero de derecho y luego de filosofía. Marx acepta la perspectiva histórica de Hegel, pero adapta y transforma el método

y los conceptos de Hegel acomodándolos a su enfoque personal, que es bastante diferente, de la comprensión histórica. De este modo, mientras que las nociones hegelianas del desarrollo dialéctico de la historia y la alienación del creador de su creación son la inspiración de las explicaciones que Marx hace del conflicto social y la armonía social final, Marx rechazó desde un principio las opiniones políticas nacionalistas, autoritarias y conservadoras de Hegel. En vez de aceptarlas se unió a los «jóvenes hegelianos», un grupo de intelectuales que criticaban el gobierno represor y el capitalismo del *laissez-faire*. La conexión de Marx con este grupo le costó la oportunidad de ocupar un puesto académico. Se dedicó en su lugar al periodismo político. Cuando los ataques que hizo a las leyes de censura del gobierno alemán le llevaron a la expulsión, se marchó a París donde se puso en contacto con los socialistas franceses y los trabajadores industriales. Allí se familiarizó con las obras de los socialistas «utópicos» franceses Saint-Simon y Fourier, y conoció a muchos intelectuales radicales como Proudhon. Estas experiencias hicieron que se diera cuenta de la debilidad política de los movimientos socialistas que estaban dirigidos por miembros paternalistas de la clase media y le llevaron a organizar los movimientos políticos de la clase trabajadora.

El implicarse en la agitación que recorrió Europa en 1848 obligó a Marx a buscar refugio en Gran Bretaña donde continuó trabajando para organizar y articular las ideas del desarrollo de los movimientos socialistas de la época. Esto fue lo que le hizo escribir el altamente influyente *Manifiesto comunista* (1848). Fue en Londres donde Marx, viviendo en gran pobreza, pero ayudado por su colaborador Frederick Engels, pasó muchos años trabajando en su obra principal, *El capital*, que estaban aún inacabada cuando murió en 1883.

Algunos de los escritos de Marx, como, por ejemplo, el *Manifiesto comunista* (escrito conjuntamente con Engels), son panfletos políticos periodísticos. Otros, como *La lucha de clases en Francia* (1850) son análisis del cambio histórico económicamente determinado. Sus obras posteriores, tales como *La crítica de la economía política* (1859) y el mismo *Capital* son más puramente económicos en su contenido. Existe también un contraste, que actualmente casi todos los críticos piensan que se

ha exagerado, entre sus primeras obras como por ejemplo *La ideología alemana* (1846) que utiliza el lenguaje hegeliano de «alienación» y los escritos económicos posteriores, más positivistas, en los que, en cambio, habla de «explotación». El reciente descubrimiento de una obra de transición, los *Grundrisse*, un borrador de *El capital*, ha hecho que se aprecie de nuevo la unidad de su obra como un desarrollo y adaptación del hegelianismo alemán, el socialismo liberal francés y la economía política británica, principalmente la obra de Adam Smith en cuyo análisis del capitalismo se basó Marx profundamente.

Ninguna obra de Marx ofrece una introducción global a su pensamiento. Disponemos, sin embargo, de muchas excelentes antologías. Las referencias que se hacen aquí a páginas pertenecen a *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, editado por T. B. Bottomore y Maximilien Rubel (Penguin Books, Harmondsworth, 2.^a ed., 1961).

EL ENFOQUE DE MARX

Al considerar la teoría del hombre de Marx, debe quedar claro que existe un fuerte elemento «humanista» en su pensamiento: aspira a que se desarrollen totalmente las capacidades creativas del hombre como objetivo a conseguir por el progreso histórico. Pero la libertad creativa genuina no es sólo un rasgo de la futura sociedad comunista donde el hombre controlará, por fin, su propio destino. Mientras tanto, el individuo está obligado por sus moldes y patrones de conducta particulares a través de las realidades económicas de su sociedad. Marx cree que ha adquirido un conocimiento de las fuerzas que operan en la sociedad que es por naturaleza suficientemente científico como para proveer las explicaciones causales de la historia que ha acaecido y las predicciones generalizadas del curso futuro de los acontecimientos. En lo referente a los principales análisis que hace de las sociedades feudales y capitalistas Marx es, por tanto, un positivista, aunque cree que el positivismo dejaría de aplicarse cuando los hombres no estuvieran ya sometidos a las fuerzas económicas impersonales, y pudieran, por

tanto, construir su propia historia y, por consiguiente, según su teoría, sus propias naturalezas.

La particular versión que hace Marx del positivismo se ha denominado «materialismo histórico» (págs. 67-72). Es histórico en tanto en cuanto las generalizaciones científicas que intenta establecer tratan del curso de la historia humana. Cree que la historia es un proceso de evolución a través del cual las sociedades pasan por varias etapas, destruyendo cada etapa a la anterior, pero construyéndose sobre ella. En este aspecto sus ideas del desarrollo social se comparan con las de la evolución de las especies de Darwin —y es interesante saber que Marx fue un gran admirador de Darwin (pág. 78). Marx considera que es posible identificar estos pasos evolutivos y explicar por qué las sociedades pasan por sus varias etapas exhibiendo aquello a lo que hace referencia en el primer prólogo al *Capital* como aquellas «tendencias que funcionan con una necesidad férrea hacia resultados que son inevitables». Basándose en este análisis científico, predice la inminente caída revolucionaria del sistema capitalista y del estado siguiendo lo que Engels denominó como la lucha darwiniana por la supervivencia entre las clases (pág. 207).

En su cometido de descubrir un patrón ordenado del desarrollo histórico, Marx está siguiendo su herencia hegeliana. Sigue también a Hegel cuando utiliza la idea de la dialéctica para dar cuenta de la dinámica del cambio histórico. El punto de partida de Hegel fue la idea platónica de la dialéctica como el proceso de argumento que lleva a la refutación de una proposición resolviendo sus inconsistencias o contradicciones inherentes. Transforma este proceso de argumento en un rasgo del cambio histórico general en el que las mismas ideas se desarrollan en acontecimientos históricos hasta que son superadas por la nueva situación que han contribuido a crear. De este modo Hegel intentaba superar la antigua tensión que existía entre el pensamiento por un lado y la existencia material por otro, el dualismo entre espíritu y materia. La historia debe considerarse como un proceso en el que el vacío que existe entre el mundo externo y el espíritu que lo experimenta, que implica la «alienación» del sujeto que lo recibe de la realidad externa, se supera por los intentos con éxito que se hacen pro-

gresivamente para comprender y, por lo tanto, cambiar el mundo a través del ejercicio de la razón. En la vida de cada individuo y todavía más en el desarrollo de cada sociedad, el pensamiento viene a dominar al mundo material reduciéndolo a una forma comprensiva y transformándolo para que se adapte a su nuevo orden. La alienación, la experiencia de la «otredad» u hostilidad del mundo externo, se trasciende por este recurrente incorporativo del pensamiento a las cosas materiales, por ejemplo, tratándolas como propiedad. Esta «dialéctica» es un procedimiento recíproco en el que la materia se cambia por las operaciones de la mente mientras que al mismo tiempo la mente se altera por su incorporación en las cosas materiales, una progresiva interacción en la que los periodos de tensión que se dan entre el pensamiento humano y sus incorporaciones materiales se siguen de una reunificación de Dios como «idea absoluta» en la historia humana.

La filosofía de Hegel es, por lo tanto, una forma de «idealismo» filosófico en tanto en cuanto la realidad subyacente que fomenta el cambio histórico y en la que se unen finalmente todas las cosas es más bien mental que física. Marx sigue a Feuerbach en lo referente a transformar el idealismo teológico de Hegel situando al hombre en vez de a Dios en el centro del proceso. Según Hegel, Dios creó el mundo por un acto de autoalienación y lo aprehendió finalmente de nuevo en sí mismo. Feuerbach, en su interpretación de la religión (véase *La esencia del cristianismo*, 1841), dio la vuelta a esto diciendo que fue el hombre quien creó la idea de Dios, dotándola con las características humanas más elevadas y adorando después esta concepción «alienada» de sí mismo.

Marx adapta esto a la esfera económica pensando que la actividad de trabajar es la incorporación de las cualidades humanas en las cosas materiales producidas. Estos productos materiales llegan a dominar la vida del hombre de la misma forma que, según Feuerbach, las ideas religiosas de los hombres llegan a controlar a sus creadores. El resultado de todo esto es la alienación, que es, para Marx, la condición de convertirse en el esclavo de los propios productos que realiza una persona. El hombre está dominado por las cosas materiales que construye para su uso personal, un dominio del que sólo puede liberarse

desarrollando nuevos procesos de producción que pueda controlar totalmente. De este modo, obtenemos la versión que Marx hace de la historia como el proceso dialéctico según el cual las contradicciones reales, que se manifiestan en el conflicto social, y el sentido de la alienación que existe entre el hombre y el mundo en el que habita y entre los mismos hombres, deben trazarse a partir de las circunstancias materiales de cada etapa particular del desarrollo social (págs. 177 y ss.).

Marx es, por lo tanto, un materialista, no porque valore los bienes materiales por encima de todo, o porque rechace la realidad de los fenómenos mentales, sino porque sostuvo que las leyes de las tendencias que describen, explican y, hasta cierto punto, predicen cómo funcionan las sociedades, son las leyes de la economía. Las fuerzas que entran en conflicto y se sintetizan en la sociedad son económicas o materiales; la historia es, por lo tanto, el movimiento de la contradicción y resolución de los factores económicos. Esto hace que se invierta la noción de la historia hegeliana como la progresiva incorporación de cada vez más pensamiento racional. Por contraste, Marx cree que las ideas son sólo representaciones de las cosas y, por tanto, los efectos más bien que las causas del proceso histórico. Esto no evita que diga que las ideas políticas y sociales (o «ideologías») son instrumentos de la lucha que hay entre las clases, sino que se aferra siempre a la idea de que estas armas ideológicas son manifestaciones de los intereses económicos que subyacen a las clases sociales dominantes.

La esencia del enfoque de Marx en lo referente al estudio social es, por tanto, la pretensión de que la naturaleza de cualquier sociedad y su patrón de desarrollo son una función del modo en que se obtienen a través del trabajo los requisitos materiales de la vida humana —comida, ropa, casa y demás cosas. La producción de los medios para mantener la vida es la base de toda la estructura social, del conflicto social y, por tanto, del cambio. Una gran parte de la obra de Marx se considera a partir de la composición detallada de esta tesis.

La teoría histórica de la sociedad de Marx tiene un corte positivista. Se propone como objetivo la estricta interpretación causal del cambio social que supone que la historia es un proceso estrechamente determinado e inevitable. Ciertamente,

desde el punto de vista de la conducta individual, los análisis de Marx sólo permiten que el individuo se salga un poco del camino que le ha marcado su situación de clase y la etapa del desarrollo histórico que le ha tocado vivir. Pero la base materialista del proceso no hace que la historia sea puramente mecánica porque la lucha de clases se lleva a cabo tanto a través de medios ideológicos como por medio del conflicto físico, y la naturaleza dialéctica del proceso permite que se dé un juego entre los factores materiales y las ideas sociales y políticas que Marx no intenta en la práctica encajar en un patrón que sea rígido. Sin embargo, el objetivo del desarrollo histórico implica que la humanidad se emancipe de las trabas de las interacciones que se han determinado materialmente y es cierto que Marx está preparado para reivindicar que su propia teoría social no trata simplemente de expresar los intereses de clase del proletariado; es también objetivamente verdad y su aceptación universal forma parte del movimiento que se dirige hacia la libertad de la sociedad comunista.

El contraste que existe entre el determinismo de la historia anterior donde las ideas morales y políticas eran simplemente un reflejo de los intereses particulares de clase y la emergente libertad de la sociedad comunista que las propias ideas de Marx predicen, todo esto hace que podamos deducir que Marx reivindicaba la universalidad y la objetividad de sus propios ideales sin contradecir sus supuestos científicos. El tono apasionado que tienen las descripciones que hace de lo inhumano que es el capitalismo y su evidente preferencia por una actividad comunitaria libre, espontánea y creativa del hombre desalienado demuestra ampliamente su compromiso con los objetivos de una prosperidad material y con el desarrollo de los poderes humanos en un contexto social armónico. Al final existe, por tanto, algo así como una feliz coincidencia entre el resultado pronosticado del desarrollo histórico y los valores sociales en los que Marx se apoya.

LA TEORÍA DEL HOMBRE DE MARX

Una parte del enfoque holístico que hace Marx en lo referente a la explicación social es que el hombre no tiene una naturaleza precisa y fija. Las acciones individuales, actitudes y creencias dependen de sus relaciones sociales y sus relaciones sociales dependen de su situación de clase y la estructura económica de su sociedad. La naturaleza del hombre es, por lo tanto, social en el sentido de que no tiene ninguna naturaleza aparte de aquello con lo que está dotado por su situación social. No hay lugar, por tanto, para las verdades universales de Hobbes en lo referente a la motivación humana, o incluso para la creencia que tiene Adam Smith de que existen ciertos aspectos de la construcción del hombre que no pueden nunca «pervertirse totalmente». En tanto en cuanto la naturaleza del hombre se equipara con su conducta es «la totalidad de sus relaciones sociales» y éstas varían de sociedad a sociedad.

La visión bastante extrema que Marx tiene de la determinación social de la conducta individual está concebida para oponerse a la suposición que hacen los economistas clásicos de que el hombre es inherentemente egoísta. Se niega a aceptar que el conflicto social sea el resultado de la competitividad intrínseca, la agresividad y el egoísmo del hombre. Admite que la representación hobbesiana se aplique sólo a ciertas etapas del desarrollo capitalista cuando se obligaba a los hombres alienados a actuar y sentir de un modo cuyo centro eran ellos mismos y que era hostil, pero tal conducta y emociones son el resultado, no la causa del capitalismo, y serán superadas por nuevas formas de conducta y motivación una vez superado el capitalismo y establecidas unas nuevas relaciones económicas.

Respecto al análisis hobbesiano, lo más que puede hacerse en lo referente a controlar el conflicto social es acordar que se apliquen sanciones contra la conducta que sea antisocial. Marx se dio cuenta de que este enfoque suponía que existían al menos algunos hombres no egoístas e ilustrados que controlaban el aparato coercitivo, mientras que en realidad la sección

de la población que era económicamente más poderosa podía utilizar generalmente las sanciones en su propio beneficio (pág. 231). Por esta misma razón nos anticipa una ingeniería social de éxito desplegando los dispositivos educativos más sutiles de aquellos «materialistas» utilitaristas, como, por ejemplo, Jeremy Bentham, que «olvidan que las circunstancias son cambiadas por los hombres y que el educador debe él mismo ser educado» (pág. 82 y ss.).

Por otra parte, Marx cree que, a través de todo el desarrollo histórico, la naturaleza «capitalista» del hombre se transformará en una disposición cooperativa genuinamente benévola y espontánea que no necesitará ninguna manipulación coactiva. Después de la revolución proletaria los hombres llevarán a cabo voluntariamente la parte que les concierna en la vida comunitaria y la distribución podrá hacerse entonces de acuerdo con el principio de «a cada uno según su habilidad, a cada uno según sus necesidades» (pág. 163). No se trata tanto de que Marx crea que el hombre no es inherentemente egoísta aunque se corrompa temporalmente por los factores sociales, sino más bien que el hombre tiene la potencia de ser o no ser egoísta según la naturaleza de las relaciones en las que ha nacido o entrado.

Es verdad que es en cierto modo engañoso pensar que el hombre de Marx en la sociedad comunista *no* será egoísta, porque esto supone que existe una tensión entre los intereses de los individuos que compiten, y parte de la predicción que Marx hace es que en tal sociedad la cooperación espontánea que se dará entre los hombres destruirá la alienación que hace que los hombres piensen que sus intereses se oponen. La razón de esto es que mientras exista una propiedad comunitaria de los medios industrializados de producción la situación de hecho será que los choques objetivos del interés económico fue algo que ocurrió en el pasado. Además, el tipo de realización del que los hombres disponen en esta sociedad es un logro comunitario y no individual ya que o se alcanza juntos o no se logra. La sociedad comunista es «la apropiación real de la naturaleza humana por y para el hombre. Significa, por lo tanto, la vuelta del hombre hacia sí mismo como ser social, esto es, como realmente humano» (págs. 249 y ss.).

Esta existencia verdaderamente humana es aquella en la que las capacidades productivas del hombre se desarrollan de manera equilibrada y satisfactoria. Aunque el hombre es siempre un productor, existen algunos sistemas en los que es más genuinamente productor que en otros. Se trata de aquellos sistemas en los que está al mando de sus acciones y puede elegir hacer lo que quiera de la forma que quiera. El hombre se afirma a sí mismo en su trabajo, pero no todas las formas de trabajo hacen que pueda llevar a cabo esta afirmación en su totalidad. El trabajo puede ser obligatorio, inhumano y sin sentido: la condición de alienación. Puede también ser libre, humano, satisfactorio y creativo: la condición desalienada del hombre en la sociedad comunista. Como el trabajo se ha convertido en lo primero y se convertirá en lo segundo, es el marco en el que Marx establece su idea de la historia humana.

El ideal que Max tiene de la productividad creativa como el resultado final de la historia supone implícitamente que existe un potencial en todos los hombres que puede realizarse sólo en ciertas condiciones sociales. A pesar de que su enfoque es más histórico y científico, Marx presenta una combinación esencialmente aristotélica de las observaciones empíricas que se refieren a las actividades que los hombres consideran como satisfactorias y estiman que son valorativas de aquello que más merece la pena de la vida humana. En sus primeras obras habla incluso del «carácter de especie» del hombre. Marx tiene, por lo tanto, una idea de lo que es esencialmente humano entre lo diverso de la verdadera conducta humana.

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE MARX

Marx identifica la base causal de la sociedad con las «fuerzas de producción»; esto es, con «lo que se produce y cómo se produce» (pág. 69). Estas fuerzas de producción incluyen las materias primas, los productos finales y todo el método de trabajo utilizado en los procesos productivos, incluyendo los instrumentos y especialidades de los que están implicados. Esta base económica de la sociedad, a partir de la cual se sigue todo lo

demás, comprende todos aquellos factores que hacen que se produzca algo de cierta forma.

Los efectos más importantes e inmediatos de las fuerzas de producción son las «relaciones de producción» en las que entran los hombres para llevar a cabo sus tareas productivas. Las relaciones de producción son los roles que los hombres tienen en el proceso de trabajo: implican la división del trabajo, la cadena de mando, y, algo que es más fundamental, la relación que se da entre el propietario de los medios de producción y los no propietarios. Estas son las relaciones que están obligados a establecer los hombres, fuera de la sociedad comunista, para ganarse la vida. Incluyen la relación que existe entre el propietario de la plantación y el esclavo, entre el señor feudal y el campesino, y entre el propietario de la fábrica (capitalista) y el proletario (trabajador industrial asalariado). Por lo tanto, el señor feudal es el propietario del terreno y del molino, de modo que el siervo está obligado a trabajar para él y poder así sobrevivir, y el capitalista industrial que posee los medios de producción puede comprar el trabajo del proletario que debe vender su trabajo si quiere conseguir sus medios de subsistencia.

En la producción social que los hombres llevan a cabo establecen unas relaciones definitivas que son independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a una etapa definitiva del desarrollo de sus poderes materiales de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad (pág. 67).

De estas relaciones de producción surgen las divisiones de clase que se dan a lo largo del camino de la propiedad y no propiedad de los medios de producción. Todas las sociedades (excepto las comunistas) se dividen, por lo tanto, en clases u órdenes, cuyos miembros, a causa de la diferente relación que tiene con los medios de producción, establecen unos intereses económicos que son conflictivos; lo que beneficia a una clase tiende a dañar a otra (págs. 186 y ss.). Las diferencias de clase son, por lo tanto, diferencias económicas. La causa de estas diferencias no se trata simplemente de las diferencias que existen

en los niveles de los ingresos porque la naturaleza de la diferencia y, por lo tanto, del conflicto que se da entre las clases depende de las fuentes de las que se derivan sus ingresos, no de su cantidad. Es porque el proletario vive de un sueldo y el capitalista vive de los beneficios y no porque el primero es pobre y el segundo rico, lo que hace que sus intereses económicos sean antagónicos.

La naturaleza e intensidad de la lucha que se da entre las clases económicas determina las características del resto de la «superestructura» como denomina Marx a las instituciones y acuerdos culturales cuya causa es la base económica. La moralidad y la religión de una sociedad son los medios con los que la clase dirigente mantiene su situación haciendo que se acepte su propia «ideología» como la representación de los intereses de todas las clases, fenómeno que Marx describe como «falsa conciencia», ya que todas las clases creen erróneamente en la objetividad y universalidad de las reglas e ideales que son simplemente la expresión de los intereses de clase. De forma similar, las instituciones legales de una sociedad son meros instrumentos del estado. En esto Marx es partidario de Hobbes contra Aristóteles y Smith: no existe ninguna justicia natural. Marx va más lejos que Hobbes afirmando que la función del estado no es nada más que la protección violenta de la clase económica dominante. El gobierno es una manifestación y defensa del poder económico.

Igual que Adam Smith hizo antes que él, Marx distingue los diferentes tipos de sociedad basándose en sus modos de producción. Según el esquema de Marx, la historia es una progresión que va desde la sociedad tribal hasta la de la propiedad de esclavos y desde ahí pasa por el feudalismo, capitalismo y finalmente al comunismo. Sus análisis más detallados tratan de la transición que va del feudalismo al capitalismo y al desarrollo del capitalismo estudiando los variados pasos que éste recorre hacia su autodestrucción final. Observando esto minuciosamente veremos cómo se relaciona la estructura de una sociedad con el tipo de división del trabajo que implica su sistema de producción.

En la sociedad tribal, llamada a veces comunismo primitivo porque implica la propiedad comunitaria del territorio, las

principales actividades económicas son la caza, la pesca, la ganadería y, en una etapa posterior, el establecimiento de la agricultura. Los instrumentos son primitivos, y existe muy poca especialidad del trabajo, de modo que la unidad social fundamental es la familia, consistiendo la tribu en un número de familias que tienen su propio jefe patriarcal. En esta etapa no existen clases porque no hay ninguna propiedad privada de los medios de producción; por lo tanto, no se da la necesidad de un estado, y las relaciones son todas relaciones de parentesco y la división del trabajo tiene lugar de forma espontánea dentro del grupo familiar.

Con el movimiento que surge y que se dirige hacia la producción agrícola, aumentando la población y comenzando el comercio, las grandes sociedades tribales desarrollan gradualmente un sistema de esclavitud como el modo más efectivo para organizar el sistema de producción de forma más especializada, resultando todo esto en un aumento de la producción que hace posible la creación de las ciudades a través de la unión voluntaria o coactiva de las tribus. Esta sociedad que se basa en la propiedad de los esclavos representa los comienzos de las clases y, por consiguiente, del conflicto de clase, ya que los esclavos forman parte de los medios de producción, aunque, al menos inicialmente, son una posesión comunitaria del cuerpo global de los ciudadanos. La esclavitud es, por lo tanto, la consecuencia del desarrollo de los métodos productivos y no puede atribuirse simplemente a la tendencia humana de saquear y guerrear.

La sociedad feudal es más una consecuencia del campo que de la vida urbana. El proceso básico productivo era la agricultura campesina a pequeña escala que los siervos llevaban a cabo. En esta fase la producción es una actividad individual o familiar en la que cada campesino agricultor o trabajador artesano obtenía sus propios materiales primos y los trabajaba hasta terminar el producto. Esto significa que los medios de producción, particularmente los instrumentos, eran tales que podían utilizarse por los individuos. Cada campesino poseía su propio terreno y su arado, mientras que en las ciudades los artesanos trabajaban en sus propias casas utilizando instrumen-

tos manuales tales como la rueca o la máquina manual de hilar, que eran propiedad del trabajador.

La división natural del trabajo que tenía lugar en la familia y que dependía de la edad, el sexo y las mutables estaciones, logra extenderse de tal modo que adquiere un cierto grado de especialidad, pero el trabajador puede siempre identificar su propio producto y como, en las primeras etapas, la producción se hace en gran medida para un consumo inmediato, el trabajador individual se apropia normalmente de lo que hace para cubrir sus propias necesidades y las de su familia, entregando una cierta parte a su señor feudal cuyo poder militar hace que pueda vivir de la plusvalía de la sometida clase productiva.

Como la fuente de riqueza de tal método productivo es la tierra, la estructura social que resulta de forma natural es una aristocracia feudal que se basa en una jerarquía territorial en la que el campesino intercambia algunos de sus productos por la protección de su superior inmediato y por el uso de aquellos medios de producción que, como, por ejemplo, el molino para la harina, son propiedad del señor feudal, manteniendo este último el lugar que ocupa dentro de la jerarquía por la contribución que aporta para el mantenimiento de otro señor feudal superior que controla el uso del poder militar en un área aún más amplia. Tales relaciones estaban claramente definidas y eran equitativamente personales en tanto en cuanto el superior feudal sigue manteniendo algunas cualidades patriarcales del cabeza de familia y no intenta extraer el máximo beneficio del control que ejerce sobre el territorio. En las ciudades existe algo equivalente a esto en la estructura que se da en los gremios de maestros, los maestros artesanos, oficiales y aprendices, que se centran todos alrededor de una unidad productiva individual, controlando los gremios de maestros y protegiendo las actividades de los maestros artesanos y los aprendices, cada uno con sus propios instrumentos, y sometidos al aprendizaje a un período de entrenamiento antes de llegar a ser un oficial.

El cambio del feudalismo al capitalismo se inicia por el exceso de la producción sobre el consumo, haciendo que más y más individuos produzcan según sus propósitos de intercambio y venta más bien que según sus necesidades inmediatas, provocando así el surgimiento de una nueva clase de mercade-

res. El cambio crucial tiene lugar con la introducción de nuevos métodos de producción que implican que un número de trabajadores se reúnan en el mismo establecimiento para cooperar en el funcionamiento de instrumentos y de una maquinaria más extensa y compleja. Como estos medios de producción tienen que suministrarse, surge entonces una clase totalmente nueva, la burguesía, que suministra los materiales primos, instrumentos y premisas que se necesitan, pagando más tarde salarios a quienes trabajan juntos los materiales y máquinas que se han suministrado. Las nuevas clases son, por lo tanto, la consecuencia directa de los nuevos instrumentos.

Todo el proceso de cambio está ayudado por el engrandecimiento de los mercados y por el descubrimiento de nuevas materias primas que se han hecho posibles gracias a la exploración y colonización de las partes del mundo que hasta ahora eran desconocidas, pero que ha sido frenado por el poder atrincherado de las clases feudales, controlando el estado y frustrando los mecanismos restrictivos de los gremios cerrados de libre competencia que se da entre los industriales burgueses que forman una parte esencial de un sistema que se dedica a producir «mercancías», esto es, bienes para vender más bien que para que los consuman los mismos productores.

La lucha que surge entre la aristocracia feudal y los capitalistas burgueses es un ejemplo clásico de conflicto social. Su resultado está determinado por las realidades económicas de la situación. Éstas son que la mayor eficiencia del sistema industrial da más riqueza y entrega, por lo tanto, finalmente, el poder político a la clase burguesa que puede entonces controlar el estado y marcar totalmente el comienzo de la producción capitalista aunque los individuos capitalistas se vean obligados a competir hasta extinguirse mutuamente.

En el sistema capitalista los medios de producción son sociales porque ya no pueden funcionar con el trabajo de un solo hombre. La máquina de hilar y el telar convierten la producción en una serie de actos sociales. Esto requiere una división del trabajo altamente organizada y cuidadosamente planeada y que las relaciones de producción estén estrechamente supervisadas. En esta situación los hombres son tratados simplemente según la utilidad que tienen para aquellos que poseen

los medios de producción y no tienen otro vínculo con los trabajadores asalariados que no sea el monetario. En la sociedad feudal el trabajo asalariado era sólo una característica de la etapa temporal del aprendizaje. Bajo el capitalismo se convierte en la relación estándar de los hombres que viven en sociedad.

La fuerte organización del trabajo para producir las mercancías en la fábrica contrasta con el desorden y la anarquía del mercado. El capitalista tiene que producir tanto como vaya a absorber el mercado lo más barato posible ignorando relativamente lo que otros productores estén haciendo y aquello que se cree que va a mantenerse en el mercado. Esto da lugar a un ciclo de producción deficiente seguido por otro de exceso de producción en el que se da trabajo a todo el mundo, pero al que después sigue un elevado paro.

Es evidente que este sistema económico destruye la relación que existe entre el productor individual y su producto individual, ya que las mercancías que se producen en las fábricas son productos sociales. Y a pesar de esto, indica Marx, el capitalista que ha suministrado los medios de producción se apropia de lo que se ha producido como si lo hubiera hecho él mismo. Esta es la esencia del capitalismo y la fuente de los principales conflictos que existen entre los proletarios (los trabajadores asalariados en lo referente a la industria) y la burguesía (que posee los medios socializados de producción y que se apropia de sus productos). Marx muestra esta inherente «contradicción» que existe entre la producción social y la explotación individual. Aceptando la idea de Adam Smith de que el valor de un producto ha de equipararse con el trabajo que se realiza para producirlo, utiliza esta teoría del valor del trabajo para sostener que el capitalista no le entrega al trabajador el valor de lo que se ha producido. El capitalista paga sólo un salario de subsistencia y se queda con la «plusvalía» (la diferencia que hay entre el valor total producido y lo que se gasta en salarios). Este «beneficio» hace que acumule su capital y suministre así más maquinaria y fábricas para beneficiarse aún más. Como este capital es de hecho un producto social, el capitalista está explotando al trabajador tratándole como una posesión personal. No obstante, es una posesión que le acarrea un vasto po-

der económico y político y hace que la clase capitalista controle el estado y proteja la propiedad privada de la que depende el sistema.

El resultado de la feroz competición y la recurrente crisis económica es una simplificación y polarización del sistema de clase que hace que cada vez menos y menos capitalistas, pero a su vez más y más ricos, se enfrenten a un número que va siempre en aumento de trabajadores industriales que son cada vez más y más pobres. El resultado final es «una acumulación de miseria que se corresponde con la acumulación del capital» y «con una agonía del trabajo agotador, esclavitud, brutalidad y degeneración mutua» donde la clase burguesa no puede ni siquiera satisfacer las necesidades básicas de sus esclavos y «la sociedad, como un todo, se divide más y más en dos grandes campos hostiles, en dos grandes clases que se enfrentan directamente entre sí —la burguesía y el proletariado» (pág. 207).

Estas leyes del desarrollo capitalista ilustran muy bien la idea que Marx tiene de la determinación social de la conducta individual. El proletario individual *tiene* que vender su trabajo para poder sobrevivir de la misma forma que el individuo capitalista tiene que modernizar su maquinaria si quiere seguir siendo capitalista. Además, los miembros de ambas clases están obligados a través de las sanciones de la ley o por la falsa conciencia a tolerarse mediante las leyes de la propiedad, que son el producto del sistema económico. El capitalismo hace de las relaciones de propiedad el rasgo central del orden político que protege los poderes económicos sin los que no podría sobrevivir. Además, las reglas y actividades que conciernen a todos los aspectos de la vida aceptan las mismas características que los aspectos económicos, de modo que incluso las relaciones sociales de la sociedad capitalista reflejan los valores burgueses, considerando el matrimonio como un contrato comercial a través del cual se intercambia el apoyo material de los servicios sexuales y domésticos tratando a los hijos como mercancías sobre quienes los padres ejercen derechos absolutos.

De forma similar, la creencia religiosa y las prácticas no son una fuente externa de valores y de organización social, sino que son una parte esencial de los mismos conflictos y tensiones. Por lo tanto, todas las religiones, especialmente el tipo

milenario de culto que es altamente emocional y que promete al creyente a quien se ha iniciado divinamente unas recompensas inminentemente celestiales, debe considerarse como la expresión de la alienación que el proletario tiene de su existencia actual y un medio por el cual la clase dirigente puede desviar las energías de las clases que sufren, que de otra forma podrían dirigirse hacia una actividad política, haciendo que se dirijan a una religiosidad que es relativamente inofensiva.

IMPLICACIONES PRÁCTICAS

Las implicaciones que tiene la teoría de la sociedad de Marx son principalmente causales. Dejando al descubierto los mecanismos que operan en la economía capitalista, Marx cree poder predecir su inminente colapso. Porque aunque los individuos capitalistas tomen conciencia de la anarquía que existe en el mercado, y que adaptada a las innovaciones constantes de los procesos industriales, debe socavar finalmente la estabilidad del sistema, no pueden hacer nada para evitarlo. Si cualquier individuo capitalista intenta retener el cambio, otro lo hará en su lugar y cualesquiera acuerdos que se tomen para restringir la modernización de los medios de producción serán cumplidos por aquellos que se beneficien de violar el acuerdo o se hayan mantenido fuera de él desde un principio.

Las consecuencias inevitables de los actos que los miembros individuales de la clase burguesa han calculado racionalmente son unas crisis económicas recurrentes, que aumentan el empobrecimiento del proletariado y hacen que este proletariado vaya aumentando de forma gradual su toma de conciencia de las contradicciones manifiestas que existen entre la producción social y la apropiación individual. El socialismo es, para Marx, el reflejo en el pensamiento del gran sufrimiento real de las masas industriales del último periodo del desarrollo capitalista. Particularmente sus propias doctrinas marcan el final de la falsa conciencia que escondía las realidades subyacentes al conflicto de clase tras la retórica de la igualdad de oportunidades, la libertad individual y la justicia bajo la ley. En la imagería gráfica del *Manifiesto comunista* el miembro avanzado del proletaria-

do comienza a tomar conciencia a través del estado burgués y del cometido que éste tiene de proteger la propiedad burguesa: «la ley, la moralidad y la religión son para él algunos de los muchos prejuicios burgueses» que enmascaran esos intereses burgueses. Finalmente, la masa del proletariado se da cuenta de que no obtienen ninguna seguridad ni ningún beneficio del capitalismo, toman conciencia de que no compiten entre sí y de que «no tienen nada que perder más que sus cadenas» y que, juntos, pueden desafiar al sistema. Y así tiene lugar la revolución proletaria.

La esencia de la revolución es la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Esto no es nada más que la consecuencia lógica de la naturaleza social de las fuerzas de producción, pero implica inmensos cambios en todos los aspectos de la vida social. Con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción se elimina toda la clase burguesa, pues ya no existe la propiedad individual de las fuerzas productivas. Por esta misma razón no existe una clase proletaria, ya que todos son iguales propietarios y se liberan, por lo tanto, de la explotación y el control externo.

Sin clase no puede haber conflicto social, y sin propiedad que defender no hay necesidad de un estado o leyes que establezcan lo que cada cual posee. Con los medios de producción bajo control comunitario no hay ninguna base para que surja un conflicto entre los grupos y, por lo tanto, el mecanismo coactivo del estado puede sencillamente «fallecer» como indica Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Como la producción no está ya en manos de la burguesía, las decisiones sobre lo que hay que hacer y cuánto hay que producir pueden hacerse basándose en la satisfacción de las necesidades reales de los individuos más bien que en los requisitos para beneficiarse y en las demandas artificiales que se crean para que se beneficien los intereses de los industriales, cesando así la alienación que el trabajador sufre de su producto.

Como las técnicas de los procesos industriales siguen siendo colectivas, aquéllos que están implicados en esta producción social, una vez eliminadas las causas del conflicto económico, cooperan entre sí de forma natural y espontánea haciendo que las relaciones de producción sean armónicas. Lo mismo sucede

con todas las demás relaciones sociales. Una vez que a los hombres no se les aliene ya de su producto dejan de alienarse ya entre sí. En este nivel de desarrollo social, que contrasta completamente con el estado de naturaleza de Hobbes, se da una sociedad pacífica que no necesita que exista ningún estado: las relaciones sociales han perdido su carácter político.

Una vez cambiada la base de la vida económica, se altera la naturaleza de los hombres y mujeres individuales. La avaricia egoísta del hombre capitalista da lugar a un efectivo sentido de solidaridad e interés mutuo. Una vez reunidos los hombres podrán controlar sus actos productivos y organizar su vida laboral realizando así todo el potencial que tienen como seres sociales creativos.

La visión que Marx tiene de la sociedad comunista es una en la que existe abundantemente material porque cree que la moderna producción científica puede suministrar muy bien más medios de los que se necesitan para subsistir. Se trata también de una sociedad que es aproximadamente igualitaria, aunque enfatiza poco una estricta igualdad, un ideal que no tiene ningún significado cuando una persona se preocupe por el bienestar de los demás y sea consciente de que su desarrollo como ser humano puede sólo realizarse de forma completa si se ayuda a que se liberen los demás. La transformación de las relaciones humanas se ejemplifica cuando ya no se considera que el nexo del dinero en efectivo es la forma básica de cooperación. El dinero simboliza los intercambios de los propios intereses que se dan entre los hombres hobbesianos y su acumulación es el fundamento de la desigualdad y de la producción capitalista; esto no sucede en la sociedad comunista. De forma similar, los efectos divisivos e inhumanos de la división del trabajo cesarán también porque los hombres se especializarán sólo hasta el punto que deseen hacerlo.

Pero el valor principal que Marx cree que se establece en la existencia social comunista es el de la libertad, entendiéndolo por esto la capacidad de controlar el entorno humano y hacerlo que sirva para las necesidades humanas. La sociedad puede organizarse ahora con un plan definitivo que sirva a los requisitos humanos reales. El resultado es una realización de la esencia productiva del hombre de tal forma que le libere del control deter-

minista de las fuerzas económicas y le haga dueño de su propio destino. El conflicto desaparece en esta etapa final del desarrollo social.

VALORACIÓN Y DESARROLLOS

La teoría marxiana se dice a veces que es internamente inconsistente. Por ejemplo, puede discutirse que a un determinista (ver págs. 234 y ss.) que pretenda predecir el futuro se le prohíba, por lo tanto, que influya en nosotros para que actuemos de una manera u otra porque nuestras acciones son, según su propia teoría, los resultados inevitables de factores causales que están fuera de nuestro control. El conocimiento sólo da poder cuando somos libres de utilizar ese conocimiento para conseguir los objetos de nuestras propias elecciones. Y, de todas formas, si el futuro es el resultado inevitable de las realidades sociales actuales parece innecesario que se nos incite a que ayudemos con nuestros propios esfuerzos a que ocurra ese futuro. A pesar de esto, Marx parece fomentar que los trabajadores se reúnan y se revolucionen.

Es cierto que Marx no cree que las causas materiales de la conducta social dejen de lado la conciencia humana y tiene claro, por ejemplo, que forma parte de las condiciones que se necesitan para que se derrumbe el capitalismo que los proletarios tomen conciencia de las realidades económicas y políticas de su situación explotada y oprimida. Pero esto sólo quiere decir que los hombres tomarán conciencia de su situación histórica y que esto formará parte del proceso que lleve a la revolución. No nos sirve de ninguna ayuda que comprendamos la racionalidad de la exhortación en un mundo determinista. Como mejor puede contraatacarse este criticismo es indicando que mucho de lo que Marx dice no es estrictamente determinista y que, por lo menos en lo referente al cálculo de los cambios históricos, admite que los individuos puedan hacer que se retrasen o aceleren los procesos en los que se encuentran atrapados. Esto encaja con la pretensión que tiene Marx de que después de la revolución los hombres entrarán en un período que hará que aumente su libertad y utilizará así el entorno natural y

los poderes industriales según la propia valoración que tiene de la necesidad humana. Tal representación implica que el ámbito limitado que se permite a la elección humana que es causalmente independiente en las sociedades precomunistas se amplíe y se convierta en un rasgo central de la condición desalienada del hombre comunista. De este modo puede mantenerse la consistencia de la teoría y la práctica de Marx, aunque esta postura, más flexible, hace que surja la cuestión de si Marx ha podido o no subestimar hasta dónde pueden modificar los hombres que vivan en sociedades no comunistas sus instituciones sociales según su propio interés a largo plazo o incluso según sus convicciones morales.

Una inconsistencia parecida se dice que tiene lugar en la crítica que Marx hace de la moralidad como expresión de los intereses de clase que están disfrazados como estándares del derecho universal y se adoptan por otras clases como el resultado de la falsa conciencia. ¿Cómo pueden aferrarse a esta interpretación de la moralidad mientras que de forma evidente condena las inmoralidades del capitalismo y alaba las virtudes del comunismo? Sin embargo, Marx no incurre en un criticismo moral directo de los capitalistas como individuos o como clase. Acepta que los capitalistas jueguen una parte necesaria en el centro histórico y que no sean moralmente culpables de actuar con las normas de su clase ya que ellos no las han creado. De forma similar, los proletarios progresistas no son mejores personas moralmente hablando, son simplemente los representantes de la próxima etapa de la sociedad. Marx no piensa que el capitalismo sea malo en lo referente a degradar o dañar a los seres humanos y que deba preferirse el comunismo porque es la condición que hace posible que se realice todo aquello que más merece la pena de la vida humana. Según él, es perfectamente consistente hacer tales valoraciones y mantener que los hombres no son libres para elegir qué forma de sociedad debe crearse para sí mismos o para otros. Los hechos que son necesarios pueden aceptarse o no.

Marx tiene todavía que resolver el problema filosófico de justificar tales juicios de valor ya que parece que esto no sucede en su enfoque esencialmente positivista. Lo más que podemos concluir de sus escritos sobre este aspecto es que pretende que

el comunismo se prefiere al capitalismo porque viene después en la cadena histórica. Pero a menos que asumamos la idea hegeliana de que lo que viene después es, por tanto, más progresista en algún sentido valorativo, afirmación que requiere el apoyo de aquellos juicios morales que son independientes, la confianza que Marx tiene de que la etapa final de la sociedad es la mejor etapa incurre en la falacia naturalista en una forma típica del siglo XIX, asumiendo que lo que está más evolucionado es más deseable.

La debilidad de Marx como filósofo moral debe considerarse relativamente poco importante dada la extensión que tiene el acuerdo valorativo en lo referente a la prioridad moral de la paz, la prosperidad, la armonía social y el trabajo creativo frente a la guerra, la pobreza, la competencia y el aburrimiento que significa el trabajo monótono que se realiza por razones puramente económicas. Su importancia como teórico social depende mucho más del supuesto estatus científico que tienen sus análisis sociales. Es cierto que la insistencia que hace de la importancia que tienen los fundamentos económicos de una sociedad frente a sus demás aspectos, incluyendo aquellos rasgos que tradicionalmente se creía que eran debidos a la «naturaleza humana», se ha convertido en casi la ortodoxia reinante de la ciencia social. Los estudios ahistóricos, no económicos y puramente individualistas de los fenómenos sociales no tienen mucho crédito hoy día. Pero existe aún un inmenso campo de desacuerdo acerca del contenido que tienen las particulares pretensiones de Marx y el estatus científico de la teoría considerada como un todo.

Los críticos que son hostiles se aferran a un número de predicciones que son específicas de Marx y que se han falsificado en el curso de la historia. En los países desarrollados el capitalismo se ha adaptado y cambiado más bien que colapsado, e incluso las economías modernas, con su gran control del estado, son apenas capitalistas en el sentido que indicó Marx y puede que incluso fracasen cuando intenten mantener su prosperidad, porque no puede decirse que estén siguiendo el camino que Marx predijo. Y mientras que existan, desde luego, países como la Unión Soviética y la República Popular China que pretendan adaptar la idea marxista no fue esto lo que aconte-

ció en estos países después de desarrollarse totalmente las «contradicciones» del capitalismo y esto no se corresponde, por tanto, con las teorías que él propuso.

Más radical es el profundo rechazo del «historicismo» de Marx, como denominaba Karl Popper la pretensión de que el método apropiado para comprender la historia humana es descubrir el tipo de leyes científicas que hacen que podamos predecir su curso futuro. Popper, él mismo un poderoso defensor del método científico como el proceso de presentar hipótesis empíricas que pueden refutarse o falsearse por la experiencia, rechaza que pueda utilizarse este método para predecir la historia humana basándose en algunos fundamentos: Popper sostiene en *La lógica de la investigación científica* (Madrid, Tecnos, Colección Estructura y Función, 1980) que, como la historia humana es un fenómeno unitario y único, es imposible llevar a cabo las observaciones que corroborarían las predicciones históricas porque para hacer esto de forma adecuada tendríamos que observar muchísimos ejemplos de la historia humana. Indica también que el curso del cambio económico está afectado por los desarrollos del conocimiento y que esto no puede predicirse (lógicamente) ya que predecir el conocimiento futuro significa poseerlo en el momento en que se hace la predicción. Tales argumentos fortalecen la impresión que se tiene de que el método de Marx es a menudo más deductivo que empírico, dependiendo demasiado de los dogmas heredados cuando estudia las etapas históricas y del uso de las «inconsistencias» abstractas o lógicas, como la «incoherencia» de la producción social y la aprobación individual. Muy a menudo parece que confunde la necesidad lógica de la no contradicción con las pretensiones empíricas que estudian el choque que tiene lugar entre los intereses.

Frente a tal criticismo es natural que el marxista que está científicamente mentalizado estudie sólo, como parece hacer Marx a veces, las pretensiones limitadas que tratan las predicciones a corto plazo basadas en la observación de una variedad de países capitalistas avanzados que ofrecen un conjunto de ejemplos con los que fundamentar las conjeturas inductivas provisionales. Este enfoque, que es más limitado, ha ocasionado una extensa ciencia social que es interesante y sig-

nificativa, pero trata inevitablemente los detallados descubrimientos de Marx como si estuvieran abiertos a revisión, e implica el abandono de las grandes y profundas pretensiones que estudian la inevitable desaparición del capitalismo que hizo que el marxismo fuera tan atractivo políticamente

Lo que nos queda es una metodología general con la que buscar en la base económica de cada sociedad la explicación de sus otros acuerdos sociales. Esto deja relativamente abiertas las cuestiones de si hay o no algo más fijo en la naturaleza humana que lo que el mismo Marx admitió y si los hombres pueden utilizar individual o colectivamente su racionalidad y creencias morales para influir en la base económica de la que se dice que todo depende.

Es difícil decir si al final del día la acumulación de los estudios que se han hecho con esta base metodológica confirman o hacen dudar de la riqueza que tienen las afirmaciones marxistas. Pero un problema recurrente que surge de una cierta falta de claridad en la propia postura de Marx es la determinación de los factores que se creen que forman parte de la base económica de una sociedad y de aquellos que forman parte de la superestructura. Muchos escritores se han dado cuenta de la ambigua situación de las situaciones de producción en lo que a esto se refiere. Pero existen también formidables problemas para describir cualesquiera bases económicas sin tener que hacer referencia a sus historias legales y políticas. Esto sucede con la institución de la propiedad, un concepto legalmente definido y políticamente central que es inseparable de la descripción de la base económica del capitalismo, porque sin una ley sobre la propiedad privada no podría haber ninguna posesión privada de los medios de producción. ¿Cómo puede entonces la segunda crear la primera?

Una respuesta que lleva a cabo el criticismo popperiano del historicismo o científicismo marxista es reafirmar el significado del primer Marx filosófico y desarrollar la teoría de la ideología de Marx para abarcar todo el cuerpo de la ciencia moderna como si se tratara simplemente de otro ejemplo del pensamiento burgués que reduce el pensamiento humano a la función instrumental que sirve para aumentar la producción de la mercancía. Así en la «Teoría crítica» de la «Escuela de Frank-

furt» (etiqueta que se ha puesto a un grupo de filósofos neo-marxistas que incluye a Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas) mucha ciencia, especialmente la ciencia social, es un arma ideológica con la que la burguesía manipula al proletariado diciendo que las descripciones que hacen de las relaciones sociales existentes tienen que ver con los procesos inevitables y necesarios. Esta «reificación» o «hipótesis» de los acontecimientos como si fueran aquello que inevitablemente debe y debería ser el caso está respaldado por una organización burocrática que enfoca los problemas sociales solamente desde el punto de vista del control técnico. La ciencia se utiliza, por lo tanto, para obtener poder sobre la fuerza de trabajo y este poder se refuerza con los paliativos del estado de bienestar social. En este aspecto Marx entiende erróneamente la aplicación de la ciencia del mundo material al social donde la libertad humana y la realización depende de que los hombres adquieran el control del aparato, que en el presente les hace esclavos de las «necesidades» productivas. La ciencia debería utilizarse, si es que se utiliza, sólo de forma limitada como un medio para incorporar la tecnología a un modo de vida que tiene como objetivo liberar a los hombres de las verdades «científicas» falsas, como, por ejemplo, las de la teoría económica.

La debilidad de esta escuela de pensamiento se halla en su inhabilidad para justificar sus esperanzas de una forma de sociedad más liberada que reivindique la llamada, que hacen algunos miembros de la escuela, del derrocamiento destructivo de los sistemas sociales existentes. Pero la fuerza de su crítica puede apreciarse mejor después de que hayamos examinado las teorías de Max Weber, cuyo modelo de una forma de sociedad racional y burocrática es el blanco principal de los ataques de la escuela de Frankfurt.

Lecturas recomendadas

Hemos utilizado como texto nuestro la selección editada por Bottomore y Rubel (véase pág. 141). La mejor iniciación de Marx y Engels es *El Manifiesto Comunista* (existen varias traducciones del Manifiesto; la edición más reciente parece ser la de Sarpe [1983], publicada en la colección «Los grandes pensadores» y cuya traducción ha sido cedida por Ediciones Progreso de Moscú). Para un temprana exposición autoritaria de las ideas marxistas, véase la obra de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Aguilera, 1977). Las obras más importantes de Marx han sido publicadas por la Pelican Marx Library y editadas por Quintin Hoare (Penguin Books, Inglaterra).

La literatura secundaria sobre Marx y Engels es enorme. El lector puede empezar con la obra de David McLellan, *Marx*, que forma parte de la serie muy útil de la Fontana Modern Masters. Ver. esp. *Carlos Marx, su legado*, Quarto, 1983. De un nivel más avanzado son las obras de Michael Evans *Karl Marx* (Allen and Unwin, Londres, 1975) y Angus Walker, *Marx* (Longman, Londres, 1978). La obra de S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge University Press, Cambridge, 1968); ver. esp. *Pensamiento social y político de Carlos Marx*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, es particularmente relevante para la teoría de la sociedad de Marx.

Para estudiar los ejemplos del trabajo de la Escuela de Frankfurt, véase Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Heinemann, Londres, 1972); ver. esp. *Conocimiento e interés*, Taurus Ediciones, 1982, y Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston, 1964; Sphere Books, Londres, 1968); ver. esp. *El hombre unidimensional*, Instituto del Libro, La Habana, 1968, y Barcelona, Ariel, 1981. Para algún comentario, léase Alistair MacIntyre, *Marcuse* (Fontana Modern Masters, Collins, Londres, 1970). Véase también Paul Connerton (ed.), *Critical Sociology* (Penguin Books, Harmondsworth, 1976) y David Held, *Introduction to Critical Theory* (Hutchinson, Londres, 1980).

CAPÍTULO VII

Emile Durkheim: una teoría del consenso

La vida y obra de Emile Durkheim (1858-1917) marcan la aceptación de la sociología como una ciencia académica autónoma. En sus escritos proselitistas y por sus excepcionales aptitudes como profesor, Durkheim se hizo famoso con la idea de una ciencia de la sociedad que pudiera contribuir a la solución de los problemas morales e intelectuales de la sociedad moderna.

Intentó hacer de esta visión una realidad en los importantes estudios que hizo sobre la naturaleza de la solidaridad social (*La división del trabajo*, 1893), las causas sociales del suicidio (*El suicidio*, 1897) y la función de la religión primitiva (*Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912). Su éxito final puede calcularse a partir del hecho de que, a pesar de la considerable controversia que sus ideas provocaron, se creó para él una cátedra de ciencia social en 1897 en la Universidad de Bordeaux, donde enseñó durante muchos años como profesor de sociología. Allí fundó y editó el famoso periódico *L'Année Sociologique* y reunió a su alrededor a un grupo de escolares que llegaron a influir mucho en los asuntos académicos y políticos. En sus últimos años se fue preocupando cada vez más de las dificultades de la Tercera república, dedicándose a las actividades educativas patrióticas ideadas para apoyar la unidad y el progreso de la nación francesa al tiempo que se aproximaba la Guerra

Mundial que iba a acabar con la vida de su hijo André, dotado de una gran capacidad intelectual, y cuyo final no vivió para ver.

La obra de Durkheim sigue teniendo un significado intelectual considerable como una poderosa ejemplificación basada empíricamente en las teorías de la sociedad orgánica funcionalista. Su influencia ha sido particularmente importante en los Estados Unidos de América y se hace evidente en el estructuralismo de Levi-Strauss y en el funcionalismo de antropólogos tales como Radcliffe Brown.

EL ENFOQUE DE DURKHEIM

Siguiendo la tradición iniciada por Saint-Simon (1760-1825), Durkheim es el discípulo indeciso, pero leal, de Auguste Comte (1798-1857), el pionero francés del positivismo que inventó la palabra «sociología».

La «filosofía positiva» de Comte se origina en una intensa admiración por la precisión cuantitativa de las ciencias naturales, particularmente las matemáticas, la física y la biología. En su *Curso de filosofía positiva* se propone aplicar estos métodos para descubrir los principios de orden y cambio de la sociedad, ofreciendo así un nuevo cuerpo de conocimiento que podría utilizarse para reorganizar la sociedad y mejorar la humanidad. Este enfoque científico y racionalista, combinado con una perspectiva histórica, está incorporado en su «Ley del progreso humano», según la cual todas las sociedades pasan por tres estados: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto, y el científico o positivo. Cada estado implica una actitud intelectual diferente: en el estado teológico los hombres buscan el conocimiento «absoluto» de la «naturaleza esencial de las cosas» y las «causas primeras y finales de los acontecimientos», culminando en la explicación de que todo es el producto de la voluntad de Dios. Esta opinión mental, básicamente emocional, da paso a la actitud metafísica donde las fuerzas abstractas toman el lugar de las sobrenaturales, pero las explicaciones se expresan aún en términos de esencias naturales como, por ejemplo, cuando se explica el valor económico por el «valor intrínseco» de las cosas. Este estado altamente destructivo da

paso a su vez al estilo científico o positivista en el que la mente, dejando de lado la búsqueda de las explicaciones últimas, se preocupa de observar los fenómenos proponiéndose establecer las leyes de la sucesión invariable y de la semejanza. Según el positivismo, el conocimiento se limita a lo que aparece a los sentidos y como tal puede tratar sólo las relaciones de precedente y consecuencia que existen en los fundamentos observados.

Aunque los tres estados de Comte se caracterizan en términos intelectuales, cada uno se corresponde con los acuerdos sociales que son necesarios: la actitud teológica domina el periodo de la historia humana hasta la Edad Media, el estado metafísico ocasionó en los siglos XVI, XVII y XVIII el declive de la monarquía, el poder de los militares y el surgimiento de ideas políticas seculares tales como el derecho natural, la soberanía del pueblo y la propiedad privada. El estado científico es industrial y elitista y está controlado no por sacerdotes o soldados, sino por banqueros y tecnócratas. Será testigo del final de las divisiones de clase y economía, del establecimiento de la vida urbana, de la total planificación de la actividad económica, y marcará la cima del logro moral del hombre con el total florecimiento del altruismo y el amor.

Presidiendo la vida intelectual en el estado positivo se encuentra la ciencia de la sociología. Esta postura dominante se justifica por la pretensión de que la sociología no es sólo una disciplina analítica diferente, sino que también es un estudio sintético cuyo objetivo es relacionar los fenómenos sociales con el cuerpo orgánico del cual forman parte, esto es, con toda la historia de la humanidad, y de aquí su abarcadora Ley de los Tres Estados.

La obra de Comte es especulativa y programática. Durkheim intenta remediar estos defectos reteniendo al mismo tiempo los objetivos generales de Comte. Se aferra a la creencia de Comte de que se puede demostrar que la sociedad está sujeta a las causas naturales aunque le falta la completa confianza racionalista que su maestro tiene en la potencialidad de la organización científica de la sociedad. Rechaza, por lo tanto, la interpretación estricta de la Ley del Progreso Humano de Comte que considera altamente dogmática e imprecisa, pero

aprueba la mezcla comtiana de ciencia y reforma social. Hablando específicamente, la ciencia social debe dedicarse al problema de restablecer el orden social en el despertar de los levantamientos revolucionarios del siglo XVIII y de los efectos socialmente dislocantes de la industrialización. Durkheim espera poder demostrar cómo podría un nuevo consenso social volver a crear de nuevo los valores de comunidad y orden social sin sacrificar la emancipación humana que tuvo lugar con la desaparición del feudalismo.

Es también en Comte donde podemos trazar la idea de la sociedad de Durkheim y la importante distinción que hace entre la «estática social» que trata de la anatomía y orden de las sociedades humanas y la interacción de sus partes, y la «dinámica social» que describe los procesos del cambio social y descubre las leyes de la evolución social que relaciona los desarrollos sociales con factores tales como el clima, raza y volumen de población. Pero mientras que Durkheim adopta el enfoque orgánico general de Comte, se preocupa menos de coronar la sociología como la reina de las ciencias que de establecer la existencia de los distintos «hechos sociales» como el tema de la nueva ciencia. En las *Las Reglas del Método Sociológico* (1895) recomienda a los teóricos sociales que adopten la postura carente de presuposiciones del científico investigador al enfrentarse a una realidad social que desconocen. Esto significa rechazar los métodos de psicología introspectiva e individualista que Hobbes y Adam Smith utilizaban. Durkheim considera que la introspección es inherentemente engañosa y de todos modos cree que la realidad social debe descubrirse, no en la conciencia colectiva, sino en el reino de los hechos sociales.

En el primer capítulo de las *Reglas* Durkheim define los hechos sociales como «formas de actuar, pensar y sentir, externas al individuo y dotadas de un poder de coacción, siendo ésta la causa de que le controlen» (8.ª ed., edit. por George E. G. Catlin, The Free Press: Illinois, 1938, pág. 3)*. Lo que tiene en mente son los hábitos de la gente, las costumbres y el modo de

* Hay traducción española, *Las reglas del método sociológico*, Los Libros del Plan, 1983. Existen otras traducciones además de ésta, por ejemplo, en Ediciones Morata, 1978. (N. del T.)

vida general tal y como aparece incorporado en las instituciones, leyes, moral e instituciones políticas. Éstas puede que tengan que ver con el funcionamiento de la conciencia individual, pero se trata de fenómenos diferenciables que hay que descubrir observando a la larga la conducta humana, y no examinando los contenidos de nuestras propias mentes. Los hechos sociales, sostiene, son «externos al individuo en el importante sentido de que le vienen de fuera de él y dominan su conducta». Los científicos sociales deben, por tanto, tratar los hechos sociales «como cosas» del mismo modo que los científicos naturales tratan los objetos físicos cuya realidad deben aceptar y explicar.

A pesar de la reconocida naturaleza idealista o «moral» de los fenómenos sociales, Durkheim intenta descubrir los modos que hacen que los hechos sociales sean observables y medibles. Así equipara «la densidad social» con la concentración de la población, utiliza la estadística (por ejemplo los índices de divorcio) para hacer enunciados generales concretos sobre las sociedades consideradas como un todo y admite las operaciones que se observan de los diferentes tipos de sanción legal como índices externos de las realidades sociales subyacentes.

Aunque los hechos sociales se presenten por medio de estos modos que están abiertos a la observación, la sociedad es, para Durkheim, un fenómeno esencialmente moral o normativo, que tiene que ver con la reglamentación de la conducta individual a través de un sistema impuesto o externo de valores obligatorios y reglas; como sistema moral sus manifestaciones típicas son las obligaciones que el individuo, voluntariamente no obstante, debe realizar de acuerdo con el lenguaje, leyes y costumbres de su sociedad, siendo todos ellos hechos sociales que él no creó y a los que debe adaptarse o sufrir las consecuencias de la desaprobación social y el castigo. Existe así un gran elemento de idealismo sociológico en su teoría.

Durkheim considera que la tarea del científico social es la planificación de estos patrones de conducta, incluyendo sus desviaciones y los modos de corrección que se emplean para restablecerlos. Como positivista su meta es aprisionar estos fenómenos en leyes que resuman la repetición constante de las secuencias observadas. Por lo tanto, sugiere, por ejemplo, que la división

del trabajo es el resultado de los aumentos de la densidad de población y sostiene que la creencia religiosa y las emociones surgen de reunirse juntos los miembros de un grupo en la estrecha proximidad de las reuniones rituales. Establece regularidades más precisas utilizando el material estadístico como un instrumento para el análisis comparativo.

Aunque como Smith, Durkheim busca un tipo de regularidades causales que es familiar en las ciencias naturales, su positivismo difiere del de Smith en que es más estrictamente sociológico. Espera descubrir la causa de todos los fenómenos sociales completamente en otros fenómenos sociales excluyendo cualquier referencia a los elementos presociales de la naturaleza humana. Considera que una sociología que sea genuina necesita que sus hechos no puedan reducirse a ningún nivel de realidad inferior como, por ejemplo, aquéllos que se estudian en psicología o en biología. Se le considera por todo esto que tiene bastante de holista metodológico y, por consiguiente, se opone totalmente a las metodologías individualistas, como, por ejemplo, la de Hobbes, a la que atacó igual que lo hizo la teoría utilitarista de la sociedad de Herbert Spencer que estaba entonces de moda.

De nuevo, como Adam Smith, Durkheim se interesa tanto por las funciones como por las causas: «Cuando... se lleva a cabo la explicación de un fenómeno social debemos buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que cumple» (*Rules*, cap. 5, pág. 95). Pero por «función», a diferencia de Smith, no quiere nunca decir lo que sirve a las necesidades de los individuos; el funcionalismo de Durkheim es sociológico u holístico en tanto en cuanto las necesidades que considera relevantes para la explicación sociológica son necesidades del organismo social considerado como un todo. De este modo, la función de la división del trabajo se identifica como la producción de una nueva forma de comunidad (solidaridad orgánica) mientras que se dice que la religión contribuye a la cohesión social dándole al individuo un sentido de lo sagrado y de la autoridad de la realidad social.

El rasgo característico del positivismo de Durkheim tiene así la única interpretación de enfocar la sociedad como una realidad orgánica independiente que tiene sus propias leyes, su propio desarrollo y su propia vida. Como en el caso de Marx,

el holismo metodológico de Durkheim se corresponde con una postura altamente determinista según la cual los individuos no tienen ningún poder frente a las coacciones de las fuerzas sociales que producen la conformidad a las normas sociales o hacen que uno se desvíe de ellas. Y sin embargo, Durkheim se la arregla para combinar la asunción de la separación científica y el determinismo causal por medio de la creencia de que la ciencia de la sociedad provee algún tipo de respuesta a los problemas éticos normativos de la filosofía tradicional.

Habiendo insistido que la moralidad es un fenómeno social y que los hechos morales deben explicarse como cualquier otro tipo de hechos sociales haciendo referencia a las causas históricas y a las consideraciones funcionales, sigue pretendiendo, no obstante, que su ciencia, además de proveer el conocimiento de los mejores medios para alcanzar los objetivos sociales, indica también cuáles son los mejores objetivos sociales. Pretende que existen criterios objetivos, inherentes a los hechos mismos, que el científico social puede adoptar como guía moral. Cómo sucede esto no está muy claro. A veces apela al altruismo de que los hombres desean vivir pensando que esto es suficiente para transformar las leyes de la ciencia en imperativo de conducta convirtiéndose en leyes de supervivencia. Pero incluso si aceptamos esta línea de pensamiento ello no hace que podamos decidir cuál de las muchas formas viables de sociedad es preferible.

De hecho, lo que hay tras la confianza que Durkheim tiene en la habilidad del sociólogo para determinar los objetivos morales es el marco de referencia orgánica que se halla incorporado en sus explicaciones funcionalistas. Esta forma de pensar le permite aferrarse de forma natural a la idea de «salud» del organismo social como el estándar moral que es apropiado a su tema. Su postura normativa se parece mucho, por lo tanto, a la de Aristóteles, ya que se asume de forma estándar que el funcionamiento normal de un tipo de sociedad particular es su estado moralmente deseable. Hablando de forma general, cualquier cosa que es normal o el promedio de un organismo social particular se mantiene como saludable y, por lo tanto, aceptable, mientras que lo anormal o inusual es «patológico». Por consiguiente, Durkheim se impone la tarea de descubrir

cuál es, por ejemplo, la extensión usual y el tipo de división de trabajo en diferentes tipos de sociedad. Pero, algo que es bastante interesante, se preocupa también de discutir que algunas formas normales (en el sentido común) de la división del trabajo en las sociedades industriales son, sin embargo, anormales (en el sentido patológico). Esto hace que condene las divisiones «forzadas» del trabajo y que recomiende sólo aquella especialización que se base en las diferencias naturales que hay entre los hombres. Llega a esta conclusión asumiendo que la división del trabajo es saludable cuando contribuye a la solidaridad social. Una postura parecida se adopta en *El suicidio* donde hasta cierto punto acepta el promedio que se da en el nivel de los índices de suicidio como parte esencial de lo normal y, por lo tanto, del funcionamiento deseable de una sociedad, y recomienda, sin embargo, que se intente reducirlo basándose en que la autodestrucción entra en conflicto con el valor que se da a la vida humana en la sociedad moderna. No hay duda que él justificaría estas ideas normativas en términos funcionalistas diciendo que el consenso, particularmente el consenso que se hace del valor que tiene la vida humana, es necesario para la misma supervivencia de la sociedad, pero es difícil omitir el compromiso moral, personal y político que se tiene con la comunidad y autonomía que subyacen en estas supuestas posturas normativas puramente científicas.

LA TEORÍA DEL HOMBRE DE DURKHEIM

Durkheim es un ejemplo extremo de teórico holista. Puede que parezca descaminado, por tanto, que se intente dissociar su teoría de la naturaleza humana de su teoría de la sociedad. Pero el hecho de que Durkheim mantenga que todo lo que es distintivamente humano —como el lenguaje, moralidad, religión y actividad económica— se atribuye y depende de la sociedad, no le impide elaborar una teoría del hombre más que lo que le impiden los postulados individualistas a Hobbes establecer una teoría de la sociedad. La causa de esto es precisamente el énfasis que hace Durkheim de lo poco que aporta el individuo a la sociedad que no sea el material primo al que hay

que dar forma a través de la influencia transformadora de la vida del grupo, lo que hace que enfaticé tanto lo social como aquello que es distinto de los factores individuales cuando se pone a explicar la conducta humana.

En la práctica Durkheim se preocupa mucho del lugar que el individuo ocupa en la sociedad humana. La polaridad que existe entre el individualismo y el colectivismo es un tema recurrente en su obra. Surge de su preocupación por el orden social y la autorrealización humana. Es hostil al *individualisme* anarquista e indisciplinado que muchos vieron en el caos que se precipitó en Francia con la Revolución de 1789. Pero se opone igualmente a la absorción del individuo en la colectividad del estado moderno, con la consecuente pérdida de la independencia y la variedad de la experiencia humana que resultó de la ruptura del feudalismo y el desarrollo de la vida industrial.

En su ensayo póstumo, *El socialismo*, y en cualquier otra parte de su obra, Durkheim sostiene que el individualismo que es genuino —el florecimiento de las diferencias individuales y la autonomía personal— sólo puede obtenerse a través de lo que es, en efecto, una versión sindicalista del socialismo no revolucionario, el individuo se protege del estado asociándose a un grupo económico o profesional y protegiéndose al mismo tiempo de la influencia sofocante de la vida en grupo por los derechos contrarrestantes que tiene como ciudadano bajo la protección del estado. De este modo las características distintivas de la vida moderna —autonomía e interdependencia— pueden fusionarse en un ideal que era tanto realista como humanamente satisfactorio.

De forma paradójica, este individualismo normativo se basa en una metodología que es violentamente antiindividualista. Como hemos visto, sostiene que ninguna de las explicaciones de los fenómenos sociales se encuentran en la psicología del individuo. Esto sucede porque no existe ninguna naturaleza individual del hombre bien sea en el sentido hobbesiano de un conjunto de rasgos humanos que están presentes en todos los hombres de cualquier época, o en el sentido smithiano de un conjunto universal de deseos originales y capacidades en los que se basa el desarrollo de la naturaleza social del hombre to-

mando direcciones diferentes según su experiencia social. Tampoco tiene Durkheim un concepto aristotélico de la potencialidad natural del hombre que parece que subyace en muchas de las ideas de Marx. Más bien, el hombre no es, en sí mismo, más que una sustancia indeterminada, maleable e indiferenciada que las fuerzas sociales determinan y transforman.

La mejor manera quizá de enfocar la teoría de la naturaleza humana de Durkheim es a través de las líneas hobbesianas como un conjunto de sensaciones, reflejos e instintos, pero con dos modificaciones importantes: primero, el individuo no es racional en sí mismo y, segundo, el hombre no tiene patrones fijos de apetitos que se dirijan inevitable y necesariamente hacia objetivos específicos tales como la autoconservación y la gloria. No existe, por lo tanto, nada dentro del individuo que limite por medio de la razón o el instinto la gama y la extensión de sus apetitos. Las propensiones de la naturaleza humana que Hobbes cree universales son de hecho transitorias y locales. Algunas de esas propensiones puede que no se den en absoluto en ciertas sociedades y ninguna es lo suficientemente penetrante y poderosa como para determinar las condiciones sociales en cualquier aspecto.

Durkheim considera que la naturaleza humana es una abstracción casi total de la conducta que tiene la gente concreta en situaciones reales. Metodológicamente, «el individuo» es, para Durkheim, una categoría residual en la que se sitúa sólo lo que queda después de separar todo aquello que la sociedad ha aportado a la vida humana. Este remanente no es nada más que un sustrato indiferenciado. Su interés se centra en demostrar cómo el grupo controla y moldea este flexible material y convierte al individuo abstracto en un miembro del grupo con unas características distinguibles que son típicas de su grupo. Lo que normalmente aceptamos como rasgos universales de la naturaleza humana, incluyendo los poderes de elección y razonamiento, son en realidad el producto de la situación del entorno que todos los hombres tienen cuando viven en comunidad en algunos tipos de grupo social.

Durkheim aplica esto a los procesos del pensamiento humano aceptando la idea de Kant de las categorías *a priori* de la mente humana que aportamos cuando experimentamos el

mundo (las capacidades para ordenar nuestras percepciones en el marco del espacio y el tiempo y relacionarlas entre sí en una sucesión causal) y atribuyendo estas capacidades a las operaciones de la sociedad. Es, por lo tanto, la sociedad la que hace que pensemos que el mundo tiene unas formas determinadas. Por ejemplo, los hombres no tienen desde un principio la capacidad de clasificar las cosas, y considerar después que están divididos en diferentes clases o tribus. Es más bien porque los hombres viven en clanes o en otros grupos por lo que clasifican las cosas en general. De forma similar, Durkheim sostiene en *Las formas elementales*, que la naturaleza territorial del clan subyace al concepto que los hombres tienen del espacio. Esto explica por qué hay sociedades en Australia y Norteamérica donde el espacio se concibe en forma de un inmenso círculo; creen que esto es así porque viven en un campo que tiene una forma circular.

Esta desordenada visión —desde un punto de vista individualista— de la relación que hay entre el individuo y la sociedad es muy típica de las teorías de Durkheim. Los hombres no llegan a tener creencias religiosas razonando que deben existir causas ocultas de los acontecimientos observados y más bien son sus creencias religiosas las que hacen surgir las mismas ideas de causa y efecto. De nuevo, no es que desaprobemos aquello que es inmoral, sino más bien los actos son inmorales porque nosotros los desaprobamos. Por lo tanto, en términos generales, sostiene que las cualidades observables de los seres humanos no son la explicación o el origen de la organización social, sino que la vida social es así porque viven en un campo que tiene una forma circular.

El ejemplo paradigmático de esta visión invertida es la idea de que la existencia social precede a la capacidad humana de comunicarse mediante el lenguaje, un proceso en el que cada individuo sólo participa aprendiendo las reglas sociales que dan significado a los símbolos; sobre esta premisa Durkheim construye su teoría de que la forma y el contenido de estas y todas las demás reglas sociales reflejan los requisitos de la vida social en general y los requisitos específicos de las sociedades a las que pertenecen estas reglas. De la misma forma que las palabras que los hombres utilizan para clasificar los objetos que se originan de los mo-

dos que se establecen cuando se clasifican dentro de su grupo, la idea que tienen del universo en toda su extensión es una imagen de su concepción de la unidad total de su sociedad. De forma similar, en la esfera de la elección moral, el individuo no genera los estándares morales y desarrolla sus compromisos morales con los que entra, mantiene y critica su situación social, sino que los valores y supuestos morales que mantiene son la expresión en él de las fuerzas colectivas que tienen, no sólo un origen social, sino también una función social, a saber, mantener el continuo grupo social donde se sitúa el individuo. Se trata de una versión sociológica del idealismo filosófico de Kant.

La idea que Durkheim tiene de la forma de la naturaleza humana no socializada, informe, no racional, quizá subhumana es la que explica su concepción de *anomia*, una condición humana que está marcada por la ausencia de reglamentación social. La anomia es la innovación conceptual más distintiva de Durkheim en teoría social. En su análisis del orden social asume que cuando las fuerzas morales de la vida social se desintegran el individuo se siente completamente a la deriva, sin ninguna idea de lo que quieran conseguir o cómo vivir una vida que sea satisfactoria. La anomia es de este modo tanto una condición de la situación en la que la religión, gobierno y moralidad han perdido toda su efectividad (algo parecido al estado de naturaleza de Hobbes) como el estado psicológico que resulta cuando los individuos desencantados no tienen ningún propósito en la vida y, por tanto, ninguna realización permanente, algo parecido al estado de alienación de Marx. Cuando la gente pierde el sentido de pertenencia a un grupo y ya no saben cómo el grupo forma sus vidas, pierden su propia identidad, su sentido de la situación, su compromiso con las actividades que creen que merecen la pena y, por lo tanto, cualquier esperanza realista de una existencia significativa. Esta es la condición de anomia que se expresa en los desórdenes y desgracias de las ciudades industriales modernas.

La explicación que Durkheim hace de las consecuencias psicológicas de la desintegración social que tiene lugar en la transición que conduce a la sociedad industrial moderna presupone que no existe ninguna limitación de las necesidades huma-

nas y deseos. Los animales, gobernados por el instinto, tienen apetitos relativamente fijos y determinados y disponen normalmente de medios para satisfacerlos. Pero el hombre no tiene tal reglamentación interior, de manera que, sin el control del grupo social, su vida es de un constante deseo que resulta en «la enfermedad de una aspiración infinita»:

Se llega a la avaricia cuando no se sabe dónde encontrar un último apoyo... La realidad parece que no tiene ningún valor comparada con los sueños de la imaginación apasionada... Surge una sed de novedades, de placeres extraños, de innombrables sensaciones, perdiendo todo ello su sabor una vez que se ha conocido. (*Suicide*, cap. 5, pág. 250, en la traducción editada por Georges Simpson, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952).

El resultado es la preocupación, desilusión y futilidad. De nuevo la comparación con Hobbes parece que es correcta hasta el punto de que el hombre anómico se parece al individuo hedonista y competitivo que Hobbes cree que representa a la naturaleza humana universal. En el fenómeno de la vida urbana de una sociedad industrial, donde los hombres parece que pueden obtener lo que desean, pero tienen poca capacidad para mantener sus deseos dentro de unos límites factibles, tenemos una imagen actualizada del estado de naturaleza de Hobbes. La diferencia crucial que hay aquí entre Hobbes y Durkheim es la de que los remanentes de racionalidad de la vida del hombre moderno no son producto de la naturaleza humana, sino que provienen de la efectividad residual de tales fuerzas sociales que permanecen operativas. Durkheim quiere reconstruir la sociedad y reconstituir así al individuo humano resolviendo el problema de la anomia. Este individuo reconstituido no será un hombre hobbesiano de relaciones sociales puramente externas y egoístas, sino una persona socialmente integrada cuya relativa autonomía e individualidad será inseparable de una presencia social en todos sus pensamientos, sentimientos y acciones. Una vez dado el material primo desordenado y sensacionalista de la naturaleza humana, la sociedad por sí sola podrá proveer la disciplina que dé forma y significado a la vida humana.

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE DURKHEIM

¿Cómo caracteriza Durkheim la realidad independiente que es la causa de todo lo que es distintivo y más valioso de la vida humana? ¿Cuál es la entidad divina que le da tanto al individuo y requiere tanto de él? Ya hemos notado que una sociedad, para Durkheim, es un orden moral, esto es, un conjunto de requisitos normativos que tienen una realidad ideal más que material, que está presente en la conciencia individual y que, sin embargo, es de algún modo externa a ella. ¿Pero cómo ha de identificarse esta realidad ideal entre los elementos puramente individuales de la conciencia y qué es lo que le da la independencia y la influencia que requiere para jugar su parte en el esquema de cosas de Durkheim?

Estas son cuestiones con las que luchó Durkheim durante toda su vida. En parte como resultado de los desarrollos de su pensamiento, no se les puede dar una respuesta clara y consistente. A veces parece que la «sociedad» no es nada más que una misteriosa entidad supranatural que se introduce para llenar el vacío creado por sus críticas de las explicaciones individualistas. Si los hombres no pueden crear un orden moral con sus propios recursos, y si Dios no existe para que haga el trabajo por ellos, entonces Durkheim concluye con una postura que es bastante cómoda diciendo que el origen y la autoridad de la moralidad deben encontrarse en ese algo bastante nebuloso que denomina «sociedad». Aporta, sin embargo, dos conceptos que están relacionados para referirse a su explicación de la realidad social. Estos son la *conscience collective* (traducido como «la conciencia colectiva» o «conocimiento colectivo»), y las *représentations collective* (traducido como «representaciones colectivas»).

Las representaciones colectivas son símbolos que tienen un significado común para todos los miembros de un grupo y les hace sentirse identificados entre sí como miembros del grupo. Muestran los modos en que los miembros del grupo se ven a sí mismos en sus relaciones de unión con los objetivos que les afectan. Las banderas nacionales, los totems tribales y los libros sagrados son ejemplos. Las representaciones colectivas

forman parte del contenido de la conciencia colectiva, una entidad que está entre una mente de grupo metafísica y la realidad más prosaica de la opinión pública. La conciencia colectiva contiene todas aquellas ideas que los miembros individuales de las sociedades tienen en común y que representa los fines o propósitos. Así que la creencia general, por ejemplo, de que los padres deben cuidar a sus hijos, si se cree ampliamente y se sigue normalmente, forma parte de la conciencia colectiva. Pero no cuenta como contenido de la conciencia colectiva, si se da el caso de que todos esos individuos quieran a los hijos.

La pretensión de Durkheim es que la totalidad de tales creencias normativas que se mantienen en común forman un sistema determinado que tiene la función de reglamentar la vida en sociedad y constituir, por lo tanto, su unidad. La conciencia colectiva, cuya intensidad, rigidez y extensión varían de sociedad en sociedad, es esa parte de la vida consciente de los individuos que comparten entre sí y que concierne a su vida en común: es un consenso normativo que incluye el apoyo religioso y otras creencias que la sostienen, algo parecido al concepto de ideología de Marx sin las asociaciones de clase que él hace.

En *La división del trabajo* Durkheim recurre frecuentemente a la idea de conciencia colectiva. Sostiene, por ejemplo, en el capítulo 2, que el crimen no es una ofensa que se haga contra ningún individuo particular, pero que ofende a la conciencia colectiva —esto es en verdad lo que la convierte en crimen. Por otra parte, la importancia que el crimen tiene para la vida social no es el daño que se ha hecho a los individuos, sino el peligro de la integridad del orden normativo que se comparte si es que queda sin castigo. Es difícil saber cuál es literalmente la intención que tiene este tipo de enunciado. Porque mientras Durkheim está dispuesto a admitir la idea de crimen como ofensa contra algo que está por encima y más allá del individuo es una ilusión, aunque necesaria, dice también que hablar de una conciencia colectiva es una metáfora «no sin verdad». (En *El suicidio* niega que haya algo metafórico cuando se dice que cada grupo social tiene una inclinación al suicidio que está unido a la naturaleza de la conciencia colectiva en cada tipo de sociedad [págs. 307 y ss.]) Y en su estudio posterior de

la religión primitiva parece que se acerca más a la idea de sociedad como una realidad que tiene un nivel diferente al de la conciencia individual que puede funcionar sin manifestarse a la conciencia de los individuos: la vida consciente de los individuos se dice que está en la misma relación con la conciencia de grupo que la que mantienen los estados subconscientes de los egos individuales con los conscientes.

El concepto que Durkheim tiene de la conciencia colectiva tiene que considerarse como el fondo de su rechazo contra todos los estudios de la sociedad que estudian la interacción del propio interés individual como si fuera una base adecuada de explicación social. Durkheim es claro y convincente cuando critica la idea de que las relaciones sociales permanentes podrían basarse en el interés. En esto trasciende la postura de Adam Smith ya que Smith creía aún que, dadas ciertas nociones de justicia subyacentes, una sociedad podría mantenerse unida en gran parte a través de intercambios mercenarios. Pero para Durkheim «allí donde el interés sea la única fuerza imperante cada individuo se encontrará en estado de guerra con todo otro individuo ya que nada modifica los egos y cualquier tregua que se haga en este eterno antagonismo no duraría mucho». Las alianzas que se basan en el interés son tan inestables como los intereses que se postulan: «no existe nada menos constante que el interés. Hoy me une a ti; mañana me hará tu enemigo» (*Division of Labour*, cap. 7, pág. 203, traducido por Georges Simpson, Free Press, Illinois, 1933)*. Él se mueve desde esta crítica de las explicaciones utilitarias sin restricción a una postura que rechaza cualquier referencia que se haga a los cálculos de los propios intereses de los individuos considerando que no son nada más que un fenómeno social superficial. Así que un punto crucial del argumento que se hace en la *División del trabajo* es que el trabajo que se ha dividido no se origina en una previsión racional, no apoyándose así en la apreciación de los supuestos beneficios que tiene para la felicidad humana. En algunos aspectos discute incluso que la felicidad, medida por índices sociales tales como los ín-

* Hay traducción española, *La división del trabajo social*, Akal Universitaria, 1982. (N. del T.)

dices del suicidio y del divorcio, disminuye al avanzar la civilización, implicando esto que los hombres podrían no haber introducido y apoyado la división del trabajo para aumentar su felicidad, como afirman los utilitaristas.

La explicación alternativa que hace Durkheim de la división del trabajo es una combinación característica del análisis causal y funcional que se expresa en términos puramente holísticos. Sus causas son positivamente identificadas como materiales o producto de la densidad de la población. Su función es proveer una nueva forma de cohesión social que se ajuste a las complejidades de la vida industrial.

Para desarrollar esta tesis Durkheim presenta su famosa distinción de los dos tipos de sociedad (la simple y la compleja) y las dos formas asociadas de solidaridad social (la mecánica y la orgánica). En las sociedades simples la población es pequeña y se extiende dentro de su limitado territorio. Las características y actividades de sus miembros son parecidas y pertenecen a pequeños grupos que están muy aislados y entre los que existe poca interacción. Una sociedad simple es un «sistema de segmentos homogéneos similares entre sí» (*The Division of Labour*, cap. 6, pág. 181), que pueden añadirse o sustraerse de una sociedad sin que se afecten entre sí.

Las sociedades que son institucionalmente simples están fuertemente integradas ya que no hay ninguna distinción fuerte entre las reglas y requisitos de la vida familiar, religiosa, política, moral y legal. Todas son altamente tradicionales y están estrechamente controladas de modo que el individuo nace dentro de unas situaciones sociales claramente definidas con unas obligaciones que son precisas, claras e inevitables. Se da, por lo tanto, poco ámbito para el logro individual, o la propiedad privada, y lo que es más importante, se da poco lugar para lo económico o cualquier otra división del trabajo.

La tesis de Durkheim es que la cohesión de tales sociedades simples se basa en la similitud e intercambio de sus partes: esta «solidaridad mecánica» surge de la igualdad esencial de los individuos que comparten una conciencia colectiva poderosa y definitiva. En las sociedades simples la mayoría abrumadora de las ideas, sentimientos o representaciones que están presentes en la conciencia de una persona están también presentes en

la de otros, ya que casi todos los fenómenos mentales o, como Durkheim los llama, «morales» forman parte de la conciencia colectiva. Por consiguiente, los pasatiempos y sentimientos de una persona se diferencian poco de los de otra y no se da ninguna tensión importante entre los deseos del individuo y las coacciones del grupo. Durkheim recurre a los detalles de la tradición religiosa y de las prácticas tribales para ilustrar las formas de vida específicas y comprensivas de las sociedades simples y el compromiso automático que sus miembros sienten, no obstante, de forma emocionalmente intensa en lo referente a las normas sociales que se comparten.

Como evidencia externa y observable de que en las sociedades simples existe conciencia colectiva fuerte y eficaz Durkheim indica la naturaleza que tienen las sanciones que se utilizan contra los que transgreden sus normas. En las sociedades simples las sanciones son puramente represivas o penales, ya que su objetivo es simplemente imponer un castigo, «una reacción apasionada de la intensidad graduada» (*Division of Labour*, cap. 2, pág. 96). El castigo es una expresión de la conciencia colectiva que el criminal ha ofendido. Es una venganza, pero no una venganza personal, pues demuestra la reacción natural que tiene la conciencia colectiva al defender su salud, vitalidad e integridad.

De este análisis Durkheim concluye que el crimen y las sanciones represivas asociadas son funcionales en las sociedades simples, no porque, como creía Smith, la venganza implique (sin ninguna intención) disuadir a otros ofensores en potencia, sino porque el acto del castigo, que permite que la misma conciencia colectiva se exprese, refuerza esa conciencia. Por lo tanto, «su verdadera función es mantener intacta la cohesión social y que al mismo tiempo se mantenga toda su vitalidad en la conciencia común» (*Division of Labour*, cap. 2, pág. 108).

Las características básicas de las sociedades complejas son el anverso de las correspondientes a las sociedades simples. Las sociedades complejas poseen grandes territorios densamente poblados, con una multiplicidad de grupos que se estructuran de formas diferentes. En vez de estar segmentadas, las sociedades complejas están internamente integradas ya que sus partes de-

penden entre sí de apoyo mutuo, y son, por tanto, más bien «orgánicas» que «mecánicas».

En las sociedades complejas los acuerdos institucionales están especializados de tal modo que cada tipo de institución —familiar, religiosa, educativa, política y económica— están diferenciadas y, por consiguiente, cada tipo de institución tiene menos importancia para la vida de los miembros de la sociedad. Los individuos no están sujetos ya al estricto control de la colectividad de las instituciones que están estrechamente entrelazadas y que dominan en las sociedades simples. Internamente cada institución permite también que se dé una especialidad de roles y que surjan, por tanto, más diferencias significativas entre los individuos que los ocupan. Esta especialidad de actividades interdependientes es un rasgo, no sólo del proceso económico, sino de todos los aspectos de la sociedad. Por ejemplo, una sociedad orgánica requiere un órgano político organizado, el estado, para deliberar y decidir en beneficio de toda la sociedad, y dentro de este órgano distinto de la sociedad existe una variedad de roles políticos interdependientes, que se encargan de legislar, siendo los adjudicatarios y los administrativos sólo los más evidentes.

En la esfera legal especializada se da un giro de las sanciones represivas que son características de las sociedades simples, hacia las sanciones restituidas que tiene la función de restablecer las situaciones que resultaron antes de darse el error legal. La ley privada del contrato y el agravio reponen la ley legal como el rasgo dominante de los códigos legales y en la esfera disminuida de la ley criminal se pone más énfasis en el daño que se ha hecho a los individuos y menos en la idea de ofensa contra la sociedad como tal. La ley restitutiva tiene el propósito negativo de demarcar los límites que existen entre los individuos, un indicio del desarrollo de la autonomía personal que requiere una medida de la propiedad privada para expresarse y defenderse. La ley restitutiva sirve, por tanto, como el marco de las actividades cooperativas de los individuos que es un rasgo principal de las sociedades complejas.

La solidaridad orgánica que se desarrolla en las sociedades complejas surge de la interdependencia más bien que de la semejanza de sus partes. Las diferencias en las que se basa esta

nueva forma de vínculo deben ser complementarias y no antagónicas, ya que cada rol especializado depende para su realización de las actividades de los tipos interrelacionados de gente en una variedad de ocupaciones y actividades, ninguna de las cuales es autosubsistente. La solidaridad orgánica es así una unidad de un todo cuyas partes son diferentes, pero se relacionan de tal modo que cada una colabora para lograr los fines del todo. La función de la división del trabajo no es, como podría creerse, y como sostiene Adam Smith, aumentar la productividad, sino hacer posible una existencia social integrada que no dependa de la rígida homogeneidad de las partes del sistema. En este punto se separa de Marx y Comte, quienes piensan que la división del trabajo tiende intransigentemente a romper la unidad del orden social.

Se ha discutido mucho la naturaleza precisa de la solidaridad orgánica, particularmente porque algunas de las cosas de las que Durkheim habla al respecto se parecen al utilitarismo que rechaza firmemente en cualquier otra parte. El establecimiento de contratos entre individuos autónomos parece que es exactamente, según él, lo que no podría producir una cohesión social estable. Y si, en las sociedades complejas, disminuye la intensidad y extensión de la conciencia colectiva ¿no socava esto los mismos fundamentos que sostenía que se necesitaban incluso para las relaciones contractuales?

Sin embargo, está claro que Durkheim no pensó nunca que las sociedades complejas pudieran prescindir de un apuntalamiento de la conciencia colectiva, aunque esto fuera menos extenso y enérgico que en las sociedades simples. La solidaridad orgánica no es una alternativa sincera de la solidaridad mecanizada; la segunda puede existir sin la primera, pero la primera no puede existir sin una parte de la segunda. Pero más importante aún es que la conformidad que tiene Durkheim de las diferencias individuales no le hace comprometerse a aceptar la tesis de que el individuo es libre de adoptar simplemente cualquier tipo de objetivos; en una sociedad que esté adecuadamente organizada los fines dispares de la sociedad no se eligen de manera fortuita, sino que se asignan por esa sociedad. No obstante, estos fines no son característicamente intereses personales, sino que, hasta cierto punto, son objetivos sociales.

Además, las conciencias de las representaciones colectivas incluyen la conciencia de que las representaciones complejas colectivas implican la idea de interdependencia y cooperación. La suya no es una armonía artificial ciega de intereses ya que implica una dependencia mutua, real y consciente, de intereses que no son en sí mismos antagonistas entre sí.

Esta forma sofisticada de cohesión social no es el resultado universal de la especialidad y la organización social. Durkheim admite que pueden existir formas anormales de división del trabajo donde las diferencias den lugar, no a una atracción mutua, sino al conflicto y hostilidad. Esto, piensa, no se debe a la disminución de la fuerza colectiva, ya que esto es algo normal de la sociedad industrial. Tiene lugar particularmente en periodos de transición antes de desarrollarse completamente la solidaridad orgánica llenando así el vacío que crea el declive de la conciencia colectiva, tema que desarrolla en su obra posterior, *El suicidio*. En tales periodos, el individuo, apartado de las certezas simples de la solidaridad mecánica, tiende más a las miserias interiores, al suicidio «anómico» y a la conducta en general que tiende socialmente a la desorganización. Considera que esto es como la división forzada del trabajo y los males que acarrea que no cree que se superarán, como sugiere Adam Smith, a través de la educación, o, como cree Marx, aboliendo de forma casi total la especialización, sino por el surgimiento gradual de formas más normales y menos coactivas de una cooperación compleja.

Antes de pasar a las implicaciones de la teoría de la sociedad de Durkheim debemos indicar dos puntos. Primero, Durkheim, aunque al final se preocupe de indicar las diferencias que hay entre los dos tipos de «moral» o vida consciente, lo hace basándose en una buena cantidad de datos de los que se dispone empíricamente, tales como el volumen y densidad de la población, la división del trabajo, la estadística criminal y las clases de sanciones legales. Esto se completa en su obra posterior con estudios sobre las religiones primitivas y los grupos profesionales.

En segundo lugar, debemos indicar que la causa de los cambios sociales que hicieron que se pasara de las sociedades simples a las complejas fueron, básicamente, factores materiales, a

saber, la proporción que hay entre la población y el territorio (que denomina «densidad material») que ocasiona una interacción autoconsciente (que denomina «densidad moral») e implica, por tanto, la división del trabajo. De esto obtenemos una ley determinista, que recuerda el libro I de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, según la cual la división del trabajo varía en proporción directa al volumen y densidad de las sociedades, suministrando a su vez las condiciones materiales de las precondiciones esenciales de los aspectos psíquicos del proceso. Es el desarrollo y la concentración de las sociedades lo que necesita la división del trabajo. Sin embargo, su limitado materialismo no es tan exclusivamente económico como el de Marx para quien la producción era el único factor importante de la causalidad social.

IMPLICACIONES PRÁCTICAS

La preocupación que Durkheim tiene por el orden social y en particular por la densintegración de las sociedades que se caracteriza por la división forzada del trabajo se ilustra por medio del estudio que presenta en *El suicidio* referente a lo que sucede cuando se derrumba el poder regulativo de la sociedad.

Aceptando que el suicidio se trata de cualquier muerte que resulta «directa o indirectamente de un acto positivo o negativo de la misma víctima, que sabe que producirá este resultado» (*Suicide*, pág. 44), Durkheim distingue entre el suicidio «egoísta», «altruista» y «anómico». El suicidio egoísta que surge de la individuación excesiva tiene lugar cuando el individuo se separa de la conciencia colectiva que da a su vida una dirección y un significado. Este tipo de autodestrucción, señala, es más típico de los protestantes que de los católicos y afecta a los católicos más que a los judíos. Esto es así porque la causa del suicidio egoísta es una falta de integración social. La conciencia colectiva es más débil en las comunidades protestantes que en las católicas y es más fuerte en los grupos judíos. El suicidio egoísta es un fenómeno que va en aumento en la sociedad moderna a causa del desarrollo de la autonomía individual.

Por contraste, el suicidio altruista es el producto de una in-

dividuaación insuficiente y es, por tanto, más común en las sociedades primitivas donde el individuo no tiene un claro sentido de su propia existencia distintiva y está dispuesto, por tanto, a sacrificarse por el grupo. Por la misma razón, esta forma de suicidio es un rasgo de la vida militar, particularmente en regimiento de élite cuyos miembros tienen un fuerte *esprit de corps*.

Sin embargo, el suicidio anómico es el más distintivo de las sociedades en proceso de modernización. El suicidio anómico se debe a la quiebra del orden colectivo cuando a los individuos les falta el apoyo de la conciencia colectiva primitiva y no se han integrado aún en la nueva solidaridad orgánica. Tales suicidios, demuestra, no se correlacionan con la pobreza, sino que surgen de la frustración y desesperación que se siguen de los deseos que no están regulados y son, por tanto, irrealizables. El suicidio anómico ofrece una muestra del diagnóstico que hace Durkheim de las fuerzas y debilidades de la sociedad moderna. Dado que el suicidio anómico es, hasta cierto punto, normal en la sociedad industrial, Durkheim no puede considerarlo como un mal inequívoco. Se trata simplemente de una forma extrema de autonomía individual. Pero intenta discutir que, como la civilización moderna enfatiza la importancia que tiene la personalidad humana y como el suicidio niega este ideal, esto significa que el suicidio no es «normal» en el sentido de expresar la verdadera naturaleza de la sociedad moderna. Por tanto, debemos intentar reducir el índice del suicidio haciendo que aumentaran ciertos cambios sociales subyacentes que repondrían la solidaridad. Los cambios que considera deseables implican el surgimiento de grupos profesionales o corporaciones como fuente de disciplina moral. De esta manera se puede limitar la extensión de las necesidades legítimas y aumentar así la felicidad general de la sociedad y reducir, por tanto, entre otras enfermedades, la incidencia del suicidio.

Las implicaciones prácticas de *El suicidio* están en línea con las de *La división del trabajo* donde llega precisamente a la misma conclusión sobre la necesidad de una reglamentación orgánica que contrarreste la anomia. Allí propone el desarrollo de corporaciones industriales de las que evolucionarían normas que se impondrían de forma efectiva y que cumplirían las nuevas formas de vida social. Las funciones de tales grupos serán más

que económicas. Habrán de ofrecer al individuo un entorno social completo en el que pueda realizar su existencia especializada —ya que la especialidad sería una de las obligaciones que inculcarían las corporaciones— y al mismo tiempo estos grupos profesionales harían que la gente disfrutara la fraternidad que exige su naturaleza, pero que falta en la sociedad que Durkheim ve a su alrededor.

De la interacción de estos grupos se desarrollarían estándares que podrían imponerse y sobre los que basaría una producción industrial armónica. El gobierno por sí mismo es incapaz de regular la vida económica. El estado está muy alejado del individuo y no puede aprehender los detalles de la vida económica. Tampoco puede reforzarse la familia suficientemente para que provea la cohesión que falta en una sociedad individualista. Además, la religión ha perdido su credibilidad y no puede proveer ya la solidaridad social. El modelo que ofrece alguna esperanza es, sin embargo, el de los grupos profesionales de abogados, jueces, soldados y sacerdotes. La idea de Durkheim es fomentar el desarrollo de asociaciones que sean semejantes a la vida industrial que resulta de «todos los agentes de la misma industria que se unen y organizan en un cuerpo único» (*División of Labour*, prefacio a la 2.ª ed., pág. 5). Tales grupos corporativos no tienen como intención principal la defensa de los intereses de sus miembros, sino que funcionan más bien como organizaciones religiosas que incorporan una función de bienestar interna al grupo además de hacer que sus miembros se ajusten a una sociedad más amplia. Sus instituciones son, por tanto, de un tipo cuasi-religioso; el culto común, banquete común y cementerio común. Se parecen a una extensa familia o a un gremio medieval. Los grupos corporativos subordinan la utilidad privada al interés común, desarrollan estándares de honestidad que se relacionen con las actividades industriales concernientes y controlan y ayudan, por tanto, al mismo tiempo al individuo.

Durkheim se da cuenta de que los grupos profesionales requieren un marco legal. Deben supervisarse por el estado y seguir siendo distintos y relativamente autónomos al mismo tiempo en su propio ámbito. Internamente deberían fomentarse para que desarrollasen actividades colectivas que estimula-

sen a sus miembros y proveer así una mutua asistencia material, y organizar los medios culturales y promocionar otros modos de generar la solidaridad del grupo. Cada uno ha de tener sus propias agencias y reglas que se adecúen a su función particular en la economía. Un cuerpo corporativo organizado llevaría regularmente a cabo un control cotidiano que estaría en manos de un consejo elegido que llevara a cabo la imposición interna de las normas del grupo. Una vez que se diciera este tipo de acuerdo institucional en los negocios y en la industria así como en otros grupos profesionales cesaría al desorden que ocasiona el carácter amoral de la vida económica, ya que el trabajador tendría entonces una idea precisa de sus derechos y obligaciones y una organización inmediatamente efectiva para proteger estos derechos y exigir la realización de las obligaciones que son apropiadas. Si los grupos profesionales son quienes han de realizar estas tareas principales habrá que concederles un lugar central en esta nueva estructura política. Se convertirían, por tanto, en la unidad electoral básica en lugar de las circunscripciones regionales. Esto ocasionaría la aparición de delegados que estuvieran bien informados y que fueran responsables y aptos para tratar con las relaciones que tienen lugar entre los profesionales y entre los industriales. Existirían entonces importantes órganos secundarios entre el individuo y el estado que impedirían que, por una parte, el control del estado pasara a una aglomeración de individuos que se interesasen sólo en sí mismos y protegería a los individuos normales contra el poder del estado. Esto haría que se mantuviera también un equilibrio entre el igualitarismo que ocasiona la democracia y la jerarquía necesaria de la organización del grupo.

Todo esto es en beneficio de los miembros individuales que requieren mantener y controlar el poder del grupo y alguna protección contra su omnipresencia claustrofóbica. Porque, aunque la realización individual sólo es posible en el grupo, se necesita un grupo de autonomía personal para que florezcan las cualidades humanas que son más elevadas. La protección del individuo contra el grupo la provee sólo el estado cuya tarea es procurar que los derechos del individuo no se sacrifiquen a conveniencia del grupo.

Hay un elemento socialista en todo esto ya que Durkheim

afirma que existiría un plan omniabarcador donde encajaría el individuo a través de su grupo profesional, controlándose en cierta medida la economía a través de una forma centralizada que proveería el rol mediador del estado. Pero no se trata de una clase de socialismo anarquista que excluye la necesidad de reglas, ni tampoco de un socialismo estatal que implica la propiedad del gobierno de los medios de producción. Está a favor de la abolición de la herencia y la transferencia gradual de la posesión de la propiedad productiva a los grupos profesionales. Pero esto no implica una apropiación proletaria de los medios de producción.

Durkheim prefiere en último término presentarse como individualista porque una vez que se haya establecido un correcto equilibrio del poder y la gente viva dentro del ámbito de los grupos profesionales bajo la vigilancia general de un estado encargado de proteger los derechos individuales, se darán entonces las condiciones para que se emancipe el individuo que es la idea central de la sociedad moderna.

CRITICISMO Y VALORACIÓN

Los puntos que pueden argüirse contra la versión teológica que Adam Smith hace de las explicaciones funcionalistas, y que se mencionarán de nuevo cuando consideremos la contribución que hace Talcott Parsons a la teoría social, cuentan también contra el enfoque teórico de Durkheim. Sin embargo, Durkheim fomenta la valoración crítica no simplemente como un filósofo que recomienda un particular enfoque metodológico para el estudio social, sino también en términos de los estándares empíricos sobre los que él mismo insiste. Como empirista, prácticamente no puede evitar que su material tenga que someterse a los procedimientos de comprobación científica, y existen muchas áreas en las que sus datos se han puesto en duda. Está claro, por ejemplo, que generaliza injustificadamente acerca de la religión primitiva a partir de un material limitado que se refiere a algunas formas del totemismo australiano. Y las estadísticas modernas son de mucha menos confianza que los datos oficiales respecto a los índices de suicidio en los

que se puede confiar de manera suficiente cuando el propósito es investigar, particularmente cuando las comparaciones se hacen entre países que tienen métodos diferentes a la hora de recoger tales estadísticas y tienen también ideas diferentes acerca de lo que es el suicidio. Este hecho disminuye la base empírica de *El suicidio*.

Pueden hacerse, no obstante, acusaciones científicas más serias contra él en lo referente a la selección que hace de su material. En su entusiasmo por mostrar la comprensión de sus explicaciones puramente sociales de los fenómenos sociales tiende a seleccionar sólo aquellos ejemplos de los fenómenos en cuestión que puedan encajar en su proyecto. Así, en su estudio de la religión, la insistencia de que la religión tiene la función de suministrar los símbolos de la conciencia que la sociedad tiene de sí misma para expresar la superioridad de la realidad social sobre el individuo le lleva a seleccionar aquellos ejemplos de la religión que indican que reunirse en las reuniones rituales implica un aumento de la conciencia de grupo y un sentido de lo sagrado. Ignora aquellas formas más individualistas de la experiencia religiosa tipificadas por el profeta solitario que se separa de la corrupción de su sociedad. Es cierto que la definición que hace de la religión implica la idea de que se trata de un conjunto de creencias y prácticas que se reúnen en una única comunidad moral. Existe, por tanto, una cierta confusión de la definición y descripción.

De forma similar, cuando busca ejemplos de suicidio altruista, Durkheim clasifica como ejemplos de suicidio las muertes ocasionadas por el autosacrificio de los soldados en batalla y las de los mártires que permiten que otros les maten. Esto hace que tenga que volver a definirse «el suicidio» para que encaje en su teoría. No obstante, la estadística en la que se apoya tiene que haber implicado, al compilarse, la suposición de que la intención razonada que tuvo el individuo para matarse es un elemento necesario del suicidio aunque esto va contra su propio intento de alejarse de tales factores subjetivos definiendo el suicidio sin hacer referencia a las razones de por qué una persona sacrifica su vida o permite que le maten.

Se trata, sin embargo, de un avance en ciencia social si sus teorías pueden comprobarse empíricamente y muchos de los

admiradores de Durkheim enfatizan el puesto que ocupa en el desarrollo de la sociología en lo que a esto respecta. Pero incluso en este nivel de valoración deben señalarse algunas dudas acerca de la naturaleza científica de esta práctica y del esquema conceptual que subyace tras ella.

Los conceptos de la naturaleza humana por una parte y los de la «sociedad» como un reino psíquico independiente por otro carecen ambos de fundamentación empírica ya que son postulados altamente teóricos que tienen unas conexiones relativamente tenues con las observaciones empíricas.

El material primo plástico de Durkheim que trata de las diferenciadas características humanas presociales es en cada trozo tan especulativo como los primeros intentos que hacen filósofos tales como Durkheim para describir la conducta del hombre en el estado de naturaleza prehistórico, y ningún tipo de criticismo del enfoque hobbesiano, por muy justificado que esté, puede establecer las credenciales científicas del esquema alternativo de Durkheim como si se tratara de algo más que un punto de partida tradicional.

Por lo tanto, también su concepto idealista de la sociedad —particularmente en las versiones más sociológicas que se hacen de sus análisis cuando habla de una realidad psíquica autónoma que tiene vida y leyes propias— descansa más bien de forma demasiado holgada sobre los datos empíricos que se propone estudiar. Por lo tanto, para sostener que la sociedad es «externa» al individuo cita la coacción que se siente de las normas sociales, pero cuando se aclara que muchas normas sociales se interiorizan y no se siente, por tanto, que se impongan al individuo, en lugar de aceptar que esto es algo que cuenta contra sus hipótesis asume simplemente que se trata de un ejemplo de la presencia de la conciencia colectiva en ese individuo. La «exterioridad» vuelve a definirse así en términos del supuesto origen social de las normas en cuestión.

La debilidad del aspecto positivo de las explicaciones sociológicas de Durkheim puede observarse en el método falaz de argumento que utiliza para eliminar las hipótesis en contra. Su modo típico de argumentación en, por ejemplo, *La división del trabajo*, es tomar cada explicación «individualista» o psicológica una tras otra, descubrir alguna razón que la haga desaparecer,

y concluir rápidamente después que su explicación social debe ser la correcta. Por lo tanto, si la causa de la división del trabajo no es la previsión del propio interés de los individuos, entonces, razona, debe ser el resultado de un argumento de la densidad material. Esta manera de proceder ignora simplemente el hecho según el cual la refutación de la hipótesis A no establece la verdad de la hipótesis B, aunque sea sólo porque pueden haber otras alternativas que no han sido consideradas.

Sin embargo, todo el intento que se hace para probar que categorías del pensamiento tales como el espacio y la causalidad están socialmente fundamentadas en su totalidad parece viciado por el hecho de que la misma noción de clan territorial presupone el uso de las categorías del pensamiento cuya aparición parece que implica.

Considerando más la sustancia de su teoría social se está generalmente de acuerdo en que Durkheim ha hecho que la conciencia que tenemos de la sociedad aumente grandemente y se trate como un fenómeno normativo que no puede comprenderse sin apreciar el rol que tiene el consenso social en lo referente a proveer un marco para la acción social, y que, quizá más que nadie, identifica las diferencias cruciales que hay entre las sociedades tradicionales y las modernas. Sin embargo, como teoría total parece que es defectuosa ya que representa mal los elementos de conflicto y poder que se dan en las relaciones sociales. Descuida tanto la naturaleza inextirpable de los desacuerdos que existen entre los individuos y los grupos sociales al igual que el modo en que éstos se establecen mediante el despliegue del poder superior, esto es, por la capacidad de infligir desventajas físicas, económicas y demás a los competidores. Puede darse el caso de que ninguna sociedad pueda mantenerse unida completamente basándose en tal coacción, pero está igualmente claro que las normas sociales reales no están desconectadas de la capacidad que tienen aquéllos que ocupan los puestos de poder para moldear su contenido y procurar que entren en vigor en ausencia del consenso. Tampoco parece que Durkheim esté completamente al tanto de las posibilidades que hay de producir un consenso y controlar, por tanto, la conducta social sin tener que hacer recurso de una coacción que es evidente. No ofrece, por ejemplo, un estudio

adecuado del uso que se hace de la religión para apoyar el dominio político. Esta es la esencia de la crítica que hacen aquellos teóricos del conflicto que ven en Durkheim un defensor, ideológicamente motivado, del sistema capitalista que se apoya mucho más en el poder y la represión que en el consenso de los grupos interdependientes que son aproximadamente iguales.

El criticismo ideológico de Durkheim puede aferrarse también al modo servicial, sincero y abierto con que a veces se establece su suposición de que los procesos naturales revelan los valores morales. Esto le deja al descubierto para que puedan acusarle de cometer la falacia naturalista derivando ilícitamente un «debe» de lo que debería ser, en lo que concierne a los supuestos positivistas, en un «es» moralmente neutral. Es cierto que no siempre acepta el *statu quo*, ya que hemos visto que a los fenómenos sociales que no le gustan los denomina «anormales» o malsanos. Esto es un modo de hablar funcionalista. Pero cuando su teoría sociológica sobrepase indicar qué nivel de consenso se necesita para que un grupo social sobreviva como unidad viable (aunque no tiene que ser necesariamente en su forma existente) y recomiende el desarrollo de un cierto tipo de organización social que facilite el «normal» funcionamiento de un cierto tipo de sociedad, entonces esto deberá considerarse como un intento de introducir injustificadamente los propios ideales semicolectivistas de Durkheim en una teoría que no debería resultar de tal discurso.

Aunque tenga incluso razón cuando dice que los valores tienen un origen social y son inimaginables fuera de un contexto social esto no prueba que tales valores deban servir de apoyo cuando quiera llevarse al máximo algún tipo de sociedad. Parece que supone que la «sociedad» es como un individuo humano egoísta que, si crea algo, puede que lo haga sólo por su propio bien o mayor gloria. De hecho, no está nada claro que Durkheim consiga establecer que los individuos no logren trascender el origen social de su experiencia moral y adopten valores que reflejen preferencias que están socialmente indeterminadas. Incluso aunque los valores estén causados socialmente esto no demuestra que la cohesión social tenga que ser el máximo valor. No puede existir ningún valor fuera de la so-

ciudad, pero una vez dada una forma viable de organización social puede que exista un ámbito bastante amplio de elección entre diferentes tipos de organización social que no tengan que estar dictados por la necesidad de preservar un cierto grado de orden social.

Estas posibilidades quedan excluidas del enfoque excesivamente empirista de Durkheim ya que descuida el rol que la elección tiene en las acciones humanas y, por tanto, en la organización social. Por esta razón muchos de sus críticos han atacado lo que consideran una adhesión obsesiva de Durkheim a los métodos de las ciencias naturales (lo que sus críticos denominan «cientificismo»). Un enfoque alternativo se presenta por ese otro gigante de la ciencia social moderna, Max Weber, cuya teoría de la acción social consideraremos en el capítulo siguiente.

Lecturas recomendadas

En lugar de abordar las obras principales de Durkheim que se citan en el texto de este capítulo al lector puede resultarle más fácil consultar la obra *Emile Durkheim: Selected Writings*, editada y traducida con una introducción por Anthony Giddens (Cambridge University Press, Cambridge, 1972). Véase también del mismo autor *Durkheim* (Fontana, Collins, Glasgow, 1978) que servirá de un excelente breve estudio del pensamiento de Durkheim; también puede verse la obra de Giddens *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge University Press, Cambridge, 1971).

Existe una sustancial biografía intelectual de Stephen Lukes (*Emile Durkheim, His Life and Work*, Allen Lane, Londres, 1973), quien ha escrito también un excelente artículo sobre Marx y Durkheim titulado «Alienation and Anomie», que puede encontrarse en *Philosophy, Politics and Society*, 3.^a ed., editada por Peter Laslett y W. G. Runciman (Blackwell, Oxford, 1967).

Quizás la exposición y crítica más influyente de la obra de Durkheim está contenida en Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Free Press, Glencoe, 1949). Véase también la obra de Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1965).

CAPÍTULO VIII

Max Weber: una teoría de la acción

Sin rechazar la búsqueda positivista de las explicaciones causales, Max Weber (1864-1920) sitúa el concepto de la acción individual significativa en el centro de su teoría de la sociedad. Para Weber el rasgo distintivo de las relaciones sociales es el hecho de que éstas tienen sentido para aquellos que participan en ellas. Cree que lo complejo de las relaciones sociales que constituyen una sociedad puede hacerse sólo inteligible cuando se consiguen comprender los aspectos subjetivos de las actividades interpersonales de los miembros de esa sociedad. Es, por lo tanto, a través del análisis de los diferentes tipos de acción humana como alcanzamos el conocimiento de la naturaleza y variedad de las sociedades humanas.

Como mejor se conoce a Weber es por el estudio que hace de la afinidad que hay entre la visión del mundo del protestantismo y la motivación del empresario capitalista (véase *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1906), pero también escribió influyentes obras sobre la metodología de la ciencia social (véase *La metodología de las ciencias sociales*, 1905) y llevó a cabo estudios enciclopédicos de las culturas china, india y judía. No llegó a completar su obra sociológica más sistemática, *Wirtschaft und Gesellschaft*. La parte I de esta obra, traducida como *Social and Economic Organization* (Free Press, Glencoe, edición en rústica, 1964) sirve como base a la exposición que hacemos de

la teoría de la acción de la sociedad de Weber; las páginas a las que hago referencia pertenecen a esta edición.

El estudio que hace Weber de la organización racional de la sociedad burocrática moderna traiciona la admiración provisional que se siente por los logros del estado moderno —particularmente la forma disciplinada y jerárquica que se ejemplifica en la Alemania de Bismark, por la que sentía fuertes sentimientos patrióticos y por la que se preocupaba. Pero como sociólogo pudo apreciar las cualidades de culturas muy diferentes a la suya y criticaba los aspectos más agresivos y regresivos que tenían las ambiciones políticas y métodos del Káiser.

Esta ambivalencia que sentía hacia su propio país y época reflejaba la conciencia teórica que tenía de la complejidad de la acción humana en la que la emoción y los valores juegan una parte tan central como el cálculo racional. También tenía relación con su propia dificultad personal para reconciliar la inclinación que sentía por las implicaciones prácticas de los asuntos militares, administrativos y políticos con su cometido académico de descubrir una ciencia social que estuviera libre de todo valor. En conjunto, a pesar de haber participado en grupos de estudio tales como la Unión Político-Social, y después de un breve periodo como administrador de un hospital durante la Primera Guerra Mundial, se fue separando de la vida académica hasta que al final de su vida se interesó profundamente por los orígenes de la República de Weimar. Esto puede que haya tenido que ver en parte con su incapacidad psicológica para enfrentarse a las presiones de la vida pública. Sufrió un ataque de nervios tras la muerte de su padre, y nunca reanudó sus tareas pedagógicas de la cátedra de economía para la que había sido nombrado en 1897 en la Universidad de Heidelberg.

En vista del énfasis que hace de la importancia que tiene interpretar la sociedad en términos de los patrones significativos de la acción de sus miembros, puede que merezca la pena indicar las propias actitudes ambivalentes que siente hacia las rígidas realidades políticas y organizativas de la sociedad moderna y los esfuerzos intermitentes que hace para fomentar los ideales culturales y éticos de las clases medias liberales de su tiempo. Estas tendencias conflictivas que se dan en su personalidad

pueden relacionarse con los problemas que tuvo para aceptar el contraste de caracteres que se dio entre su padre y su madre. El primero, un abogado miembro de una rica familia industrial del lino, fue un político liberal-nacional de éxito, ligeramente eficaz en público y bruscamente autoritario en privado. Su madre, por otra parte, era una dama culta y mojigatamente piadosa cuyas actividades caritativas fueron despreciadas por su marido. El joven Weber, al decidirse por una carrera intelectual, se puso de parte de su madre contra su padre sin poder aceptar lo que consideraba como su religiosidad ineficaz. Aunque Weber siguió el camino de su padre hasta el extremo de hacerse abogado y siguió fascinado por el mundo de los asuntos públicos, se decidió más particularmente por los valores culturales y espirituales. Los conflictos internos a los que dio lugar este choque de perspectivas ayudaron indudablemente a que Weber se dedicara a analizar los variados tipos de significado que caracterizan los diferentes estilos de acción humana y determinan, por tanto, los rasgos fundamentales de cada tipo de sociedad.

EL ENFOQUE DE WEBER

Weber define la sociología como «una ciencia que aspira a la comprensión interpretativa de la acción social para obtener la explicación causal de su curso y efectos». Esto quiere decir que se da un compromiso entre la estricta preocupación positivista que se tiene por las generalizaciones causales y el total rechazo humanístico que el historiador hace de la importancia que tiene el análisis causal en lo referente a la conducta humana.

Como ciencia, la sociología debe estar, en términos de Weber, «libre de valor», dando a entender por esto en primer lugar que aquellos que ocupan puestos académicos deberían separar sus valorizaciones personales de sus declaraciones científicas, ya que tales juicios de valor no pueden deducirse lógicamente de los hechos que son empíricamente observables.

Weber no pensaba que la neutralidad científica que defendía fuera un compromiso que se diera entre las opiniones conflictivas de la época, porque considera que tales compromisos son

ellos mismos valoraciones. Tampoco cree que el científico social tenga que abstenerse de comprometerse moral y políticamente fuera de su trabajo académico. Pero el estudiante de la sociedad debe aspirar a poseer una estricta neutralidad valorativa cuando interpreta y explica los fenómenos sociales.

Weber admite que es difícil estar libre de todo valor en sociología. Da tres razones para aclarar esto. En primer lugar, los valores se encuentran entre los objetos de estudio de modo que para describir, como él hace, la afinidad que hay entre el protestantismo y el capitalismo es muy fácil que incurra en la valoración de estos sistemas de valores agobiantes que son la creencia y la acción. Sin embargo, creo que esta dificultad puede superarse si se tiene cuidado y se resisten tales tentaciones de maldad científica.

Es menos fácil suprimir el segundo obstáculo con el que se enfrenta el sociólogo que intenta conseguir la neutralidad científica. A causa de la infinita variedad de hechos que hay que estudiar el teórico debe utilizar sus propios juicios de valor para seleccionar los fenómenos sociales que creen que merecen la pena investigarse. La elección de los fenómenos a estudiar se lleva a cabo por la «importancia de valor que tengan», esto es, según la importancia que los juicios de valor del científico investigador consideran que tienen. Weber, por ejemplo, se interesa por la naturaleza de la racionalidad que piensa es el rasgo importante del capitalismo moderno; también desea descubrir cómo se mantiene la estabilidad en la sociedad moderna. Reconoce que hay unos juicios de valor implicados cuando decide concentrarse en estos fenómenos sociales más bien que en otros. Sin embargo, Weber cree que aquí no existe ningún problema real ya que tales valoraciones tienen que hacerse antes de comenzar la investigación científica y se encuentran, por tanto, bastante apartados de esa investigación. Pero piensa que es importante que estas valoraciones anteriores se aclaren y se separen del estudio en sí.

Una tercera dificultad que se da en la idea de una ciencia social que esté libre de valor es que, según Weber, la explicación de la conducta implica comprenderla, y la comprensión requiere entrar en la mente y sentimientos de los actores sociales. Esto significa que para explicar la sociedad tenemos que com-

prender empáticamente la conducta de los demás. La empatía puede alcanzarse por el método de la simpatía imaginativa que Adam Smith analiza en su estudio del juicio moral. Para lograr esto es necesario «ponerse uno mismo imaginativamente en el lugar del actor y participar así compartiendo sus experiencias». El problema de este método es que el resultado es que se comparten los valores de la persona con cuyas acciones hay que simpatizar y, por tanto, comprender.

De nuevo Weber considera que esto es un peligro para la neutralidad de valor de la sociología más bien que una aserción de la imposibilidad de que esto esté libre de valor. Es posible, sostiene, entrar en los pensamientos y sentimientos de otro sin aceptarlos. En cualquier caso, no es siempre estrictamente necesario ir tan lejos por medio de la identificación imaginativa para poder entrar genuinamente en los motivos reales e intenciones del otro. El científico social puede, por tanto, atenerse a demostrar los medios más bien que recomendar los fines de una reforma social.

¿Qué implica, entonces, comprender las acciones de otros si ello no requiere una total simpatía imaginativa? Para responder esta cuestión debemos considerar primero qué se entiende por «acción social». Weber distingue la acción de la conducta en general diciendo que un movimiento no es una acción a menos que tenga un significado subjetivo para la(s) persona(s) implicada(s). Esto requiere que el actor tenga conciencia de lo que él o ella estén haciendo y esto puede analizarse en términos de intenciones, motivos y sentimientos en el momento que se experimentan. La acción se contrasta, por tanto, con los aspectos puramente mecánicos del funcionamiento corporal, como por ejemplo, el proceso digestivo, que no tienen ninguna «referencia intencional».

Trabajando con esta distinción que se hace entre acción y mero movimiento, Weber estipula que «la acción es social en tanto en cuanto, en virtud del significado subjetivo que el individuo (o individuos) actuante le adhiere, tiene en cuenta la conducta de otros y orienta así su curso». Esto excluye los actos que se dirigen hacia cosas más bien que hacia personas, a menos que estas cosas tengan algún significado para las acciones de otra gente, como sucede en el caso del tra-

bajo industrial solitario donde la intención es vender el producto. La acción social significa, por tanto, algo más que la mera similitud que hay entre la conducta de mucha gente (conducta de masa) aunque no implica necesariamente una conciencia mutua ya que una persona puede actuar intencionadamente hacia otra sin que la segunda tenga conciencia de este hecho. Pero la acción social sí que requiere que al menos un participante dé significado a esta conducta en términos de las experiencias subjetivas de otra persona, esto es, en lo referente a las intenciones, motivos o sentimientos de otra gente.

Para comprender (*Verstehen*) la acción social es necesario poseer la evidencia que cubra el significado subjetivo particular (*Sinn*) de los actores, y esto requiere la capacidad para captar la total complejidad del significado que el actor utiliza para formular las razones que tiene para actuar como lo hace. Esto no puede hacerse sin saber los símbolos (principalmente el lenguaje) que el actor utilizaría para describir su propia conducta.

Tal comprensión puede consistir en una captación intelectual directa de lo que sucede (como en el caso del proceso lógico de la suma aritmética), evocando, por empatía, los sentimientos del actor, o recurriendo a nuestras propias suposiciones acerca de lo que motiva a la gente en tal tipo de situación.

Weber acepta que hay una diferencia entre lo que significa «comprender» la conducta y explicarla en términos causales. Pero indica que la comprensión sociológica de las acciones implica verlas a la luz de los significados estándares que surgen en acciones sociales que son típicas y que pueden expresarse en símbolos comunes. Desde el punto de vista de la ciencia social, comprender una acción particular es considerarla como una instancia de un tipo de actividad que es característica de esa sociedad. Esto es posible porque el mismo actor considera que su conducta es de tal tipo que está reconocido socialmente. Pero como el investigador no puede percibir directamente el significado de la conducta de otra persona, tiene que elaborar una hipótesis acerca de la naturaleza de la acción social en cuestión basándose en el tipo de conducta que les es común a las personas en tales situaciones.

Si comprender una acción es considerarla típica, entonces estamos moviéndonos en dirección de la generalización causal

ya que ello supone que existen patrones de acción que pueden comprobarse. Y es cierto que Weber sostiene que las relaciones sociales pueden someterse a las leyes científicas a pesar del hecho de que la escuela histórica alemana que influyó en principio su obra enseñaba que la historia es una secuencia única de eventos particulares. La postura de compromiso que adopta Weber en el debate que se da entre el positivismo de línea dura y el particularismo extremo del historiador narrativo es aceptar que el estudio de la sociedad es un estudio de la historia y que los elementos que se dan en el proceso histórico, especialmente en la esfera de las ideas, no pueden aprisionarse en los confines de las invariables generalizaciones causales. Pero Weber cree que muchos fenómenos sociales pueden subsumirse bajo leyes científicas y considera que su tarea como sociólogo es seguir por este camino hasta sus límites.

En su cometido de descubrir las causas sociales, particularmente las causas económicas, Weber puede compararse y contrastarse con Marx. Como Marx, cuya obra tiene en cuenta constante y críticamente, Weber intenta descubrir los factores económicos de muchos de los principales análisis sociales y de las explicaciones que lleva a cabo. Pero mucho más que Marx, Weber se dispone a atribuir una eficacia causal a la variedad de factores que actúan recíprocamente. Factores políticos, morales, del entorno, religiosos y artísticos —todos tienen una entrada distinta y relativamente independiente del patrón de acción social. No obstante, como cree en una autonomía parcial de las ideas en todas estas esferas, esto le hace entrar en un agudo conflicto con la versión más doctrinaria del pensamiento marxiano que afirma que las ideas son siempre efectos y nunca causas.

La división que existe entre la búsqueda de la comprensión y los objetivos de la explicación causal se hace evidente en su concepto de los «tipos ideales». Se trata de modelos simplificados de actividades sociales que se utilizan para interpretar la conducta humana. El adjetivo «ideal» presta atención aquí al hecho de que los tipos ideales son entidades mentales —son ideas de la acción—, pero la palabra no tiene ninguna connotación moral o valorativa; los tipos ideales no representan los tipos de acción buenos o malos. Son más bien extrapolacio-

nes de los aspectos de la acción que se seleccionan para formar un complejo inteligible en cuyos términos podemos comprender la conducta real. Los tipos ideales son estereotipos significativos que exageran algunos aspectos de la realidad social que de alguna manera van juntos en el nivel del significado. Así, el tipo ideal del capitalismo contiene los rasgos que se han seleccionado de la conducta capitalista real aislada y extendida para formar un modelo de conducta simplificado y significativo de los sistemas capitalistas. Como extrapolaciones de la conducta real los patrones de tipos ideales no son en sí mismos generalizaciones causales, pero Weber sugiere que pueden utilizarse para clasificar los fenómenos sociales y formular las probables conexiones causales que pueden comprobarse empíricamente.

Y sin embargo, los tipos ideales no se utilizan sólo para sugerir hipótesis causales; proveen también explicaciones de correlaciones empíricas. Los tipos ideales nos capacitan, por ejemplo, para que veamos que existe una conexión significativa entre ciertas creencias y valores por una parte y otros hechos sociológicos observables por otra. Así que Weber nos invita a que veamos que existe una «afinidad electiva» entre la perspectiva que tienen los grupos religiosos puritanos y las actividades de los empresarios capitalistas: el éxito mundial combinado con un vivir frugal (que sirven para crear un capitalista efectivo) son, según esta religiosa visión, manifestaciones de la gracia y el favor divinos. Weber no pretende, sin embargo, que este tipo ideal del protestantismo sea una completa representación de la perspectiva promedio de la denominación protestante. No obstante, las excesivas simplificaciones selectivas que hace fomentan la comprensión de la naturaleza del protestantismo.

En resumen, Weber considera que a los estudios sociales les falta el rigor empírico de las ciencias sociales, pero que disfrutan el beneficio adicional de generar la comprensión endopática de las regularidades estadísticas de la esfera social, algo que no es posible en el caso de los fenómenos no humanos. Debe enfatizarse de nuevo que los tipos ideales que realizan este rol central en el enfoque de Weber, aunque puedan seleccionarse por la importancia que tengan para los valores personales del inves-

tigador y se construyan de tal forma que abarquen un significativo complejo de valores y creencias, no tienen la intención de ser vehículos de los juicios de valor presonales del científico social.

LA TEORÍA DEL HOMBRE DE WEBER

La teoría del hombre de Weber se enfoca mejor a través de la caracterización que hace de los cuatro tipos de acción humana.

Utilizando su noción de los tipos ideales, Weber comienza su análisis entresacando de este vasto campo de la conducta humana el ideal de su conducta racional que denomina *zweck-rational* u objetivo racional.

Este modo de orientación implica el cálculo exacto y la adopción de los medios más efectivos para el fin, u objetivo, que se ha elegido y concebido claramente, del actor a la luz de las circunstancias particulares de su acción y los efectos que se han considerado al margen y que están relacionados y se siguen de otros propósitos que el actor pueda tener. Se trata bastante de un marco de mente utilitaria o instrumental.

El análisis que Weber hace de este tipo de acción racional no implica que los seres racionales actúen siempre racionalmente. Al aproximarse la conducta real al tipo de ideal racional se hace inteligible inmediatamente (una vez que se conocen los fines y los medios disponibles), pero la conducta real se desvía, a menudo ampliamente, del modelo racional.

No obstante, hasta dónde se considera que la conducta humana es un objetivo racional varía de acuerdo con el tipo de sociedad en cuestión, siendo la racionalidad de fines medios más característicos de grupos que están organizados burocráticamente.

El segundo de los cuatro tipos de Weber es el *wertrational* o conducta de valor racional. En este modelo el actor se compromete con la importancia incondicional o el valor de la actividad en cuestión. Busca valores más bien que calcula medios de forma valorativamente neutral. Aquí la racionalidad calculadora entra en juego sólo para elegir los medios que sean más

efectivos para lograr los objetivos que se han valorado, y típicamente los valores determinan la elección de los medios así como el fin, de modo que un objetivo moralmente bueno debe alcanzarse sólo a través de unos medios moralmente buenos. El hombre que dice la verdad pase lo que que pase se comporta evidentemente de una forma que tiene un valor racional, pero sucede también que toda conducta humana racional implica un elemento de valor racional ya que la búsqueda lógica de fines de cualquier tipo supone que estos fines están valorados por el agente.

En tercer lugar, Weber tiene un tipo ideal para la acción efectiva o emotiva, esto es, la conducta que está bajo el dominio directo de los sentimientos. No hay aquí ninguna formulación consciente de los valores o cálculo racional de los medios apropiados. Es una conducta puramente emocional y, por consiguiente, no racional.

Weber tiene una cuarta categoría de acción humana a la que pone la etiqueta de «tradicionalista» y que da cuenta de la conducta habitual que surge de las prácticas establecidas y del respeto por la autoridad existente. Este tipo de conducta no puede considerarse que sea lo suficientemente consciente como para que pueda contarse como «acción intencionada» y, por tanto, genuina, pero Weber admite que la intencionalidad pueda estar implícita y, por tanto, relativamente subconsciente, y en este aspecto la acción tradicionalista no se diferencia de la acción afectiva.

Estos cuatro tipos de acción son algo más que instrumentos sociológicos: son formas con las que los individuos dan significado a sus acciones y, para Weber, es fundamental a la naturaleza del hombre que éste intente darle algún tipo de sentido a su vida. El hombre es, por tanto, una criatura religiosa en tanto en cuanto sus actividades económicas presuponen alguna visión del mundo general que utiliza para hacer su vida inteligible.

Utilizando sus tipos ideales de acción, Weber puede construir un cuadro compuesto de personas individuales según la combinación que se haga de los tipos de acción que caracterizan su conducta y las creencias y valores particulares que poseen. Los individuos reales varían según la extensión que den

a sus actividades como objetivos racionales, valores racionales, afectivos o tradicionales. Está claro que es inevitable que se dé algún elemento de racionalidad calculadora, pero es igualmente indispensable que el individuo adopte valores que pueda entonces perseguir de una manera racional o afectiva.

Existe a este nivel un elemento existencialista en la teoría del hombre de Weber, ya que sigue insistiendo que hay un extenso ámbito de valores que el individuo puede decidir adoptar. Como Nietzsche, quien influye en Weber de gran manera, Weber considera que la condición humana requiere el ejercicio de la elección en lo referente a los fines de conducta últimos e incompatibles, pero tiene una visión más abierta que Nietzsche de los posibles modos con los que los hombres pueden afirmar su existencia y dar significado a sus vidas. Y no cree en un conjunto universal de valores que los seres humanos tengan la obligación de adoptar. El hombre debe, hasta cierto punto, elegir sus valores y decidir por sí mismo cuán racionales, emocionales o tradicionales van a ser sus acciones.

La extensión en la que tal elección existencialista tiene lugar está afectada, sin embargo, por las relaciones sociales del individuo ya que Weber incluye en su estudio de la naturaleza humana la tendencia a hacer las elecciones de valores basándose en la autoridad que tiene la estructura de la sociedad en la que vive el individuo. Su teoría del hombre a este nivel es inseparable de su teoría de la sociedad.

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE WEBER

Los tipos ideales de acción de Weber pueden utilizarse para construir cuadros compuestos de gente individual que resultan de la mezcla particular del tipo ideal de actividades que van a construir su conducta real, pero lo que preocupa realmente a Weber es utilizar los análisis que hace del objetivo racional, valor racional, la acción afectiva y tradicional como bloques constructivos que sirven para pensar la sociedad en términos de los tipos ideales de las interacciones sociales y agrupamientos sociales. Su objetivo es crear un conjunto de conceptos formales con los que organizar la investigación empírica y alcanzar

así una comprensión de las características distintivas de la sociedad moderna. Se preocupa particularmente de contrastar los tipos tradicionales y racionales de la sociedad. Para este fin desarrolla los tipos ideales de fenómenos contemporáneos tales como el capitalismo y la burocracia, que en último término pueden reducirse a patrones significativos de las interacciones que se dan entre individuos.

La unidad o «átomo» irreductible que implica una significación social es la «relación social», término que Weber utiliza para «denotar la conducta de una pluralidad de actores en tanto en cuanto, en su contenido significativo, la acción de cada uno tenga en cuenta la de otros y se oriente en estos términos». Las relaciones sociales se analizan de tres formas: conflicto (o lucha), comunidad y asociación.

El conflicto es una forma de relación en la que la acción «se orienta intencionadamente a llevar a cabo la propia voluntad del actor contra la resistencia de la otra parte o partes». Hacer esto con éxito es ejercer «poder» y alcanzar así un «dominio» o «control imperativo». El conflicto es en grados variados un rasgo de todas las sociedades y varía desde un combate físico no reglamentado hasta las interacciones competitivas cuidadosamente controladas. En cada caso el resultado depende de las cualidades de los individuos y grupos y de la naturaleza del conflicto, pero el resultado final es alguna forma de selección social del tipo que mejor se adapte a las condiciones. La sociedad como un todo es un complejo equilibrio de los grupos en conflicto.

Una relación social es «comunal», si su orientación «se basa en el sentimiento subjetivo que tienen las partes, bien sea efectiva o tradicional, de pertenecerse». Los ejemplos incluyen las relaciones familiares y las comunidades nacionales. Se da más fácilmente en grupos pequeños y en sociedades tradicionales, pero es un elemento de casi todos los agrupamientos sociales.

Finalmente, una relación social es «asociativa» cuando «la orientación de la acción social que hay en ella descansa sobre un ajuste de intereses racionalmente motivados o sobre un acuerdo que esté motivado de forma similar. Estos intereses pueden ser cualquier cosa, desde valores absolutos a la pura

conveniencia. Los ejemplos incluyen «el intercambio de un mercado racional y libre, que constituye un compromiso de intereses opuestos pero complementarios», y las asociaciones voluntarias para la búsqueda de algún objetivo como, por ejemplo, la investigación científica o fomentar «algunos valores absolutos comunes» como en el caso del compromiso a una causa común. Esta forma de relación social es más característica de la sociedad industrial moderna.

Las relaciones sociales reales implican alguna combinación de estos tres tipos ideales. Weber admite que la tarea del sociólogo es descubrir patrones recurrentes o uniformes donde domina una u otra forma de relación social. Estos patrones pueden resultar del puro hábito o del propio interés calculado, pero la atención de Weber se centra en el «orden» social que se basa en una creencia en la legitimidad u obligatoriedad de las reglas.

La idea de las normas válidas o del orden legítimo es fundamental para la teoría de la sociedad de Weber. Algunas formas de conflicto no están reglamentadas excepto por medio del uso de la fuerza y todos los patrones de cohesión se basan hasta cierto punto en los sentimientos de solidaridad o conveniencia mutua, pero las formas establecidas de organización social requieren todas una gran parte de autoridad. La autoridad existe cuando el actor social se comporta de forma previsible porque por una razón u otra cree en la legitimidad de ciertas reglas o prácticas. Incluso el poder físico tiene casi un significado social cuando se cree que es legítimo, como sucede cuando la autoridad política del estado monopoliza la fuerza coactiva en un territorio dado.

Weber desarrolla tres tipos de orden o autoridad legítima. La autoridad tradicional que descansa en la aceptación de la santidad de las reglas porque han existido durante mucho tiempo y en la legitimidad de aquellos que han heredado el derecho de mandar bajo estas reglas. En el orden tradicional el individuo siente lealtad hacia el pasado y hacia aquellos que representan ese pasado, una lealtad cuyo origen está a menudo enraizado en una creencia en lo sagrado de ciertos acontecimientos históricos.

La reverencia que se tiene hacia los líderes militares y reli-

giosos del pasado se origina a veces de la autoridad carismática. Este tipo de orden está legitimado por las cualidades personales sobresalientes de los individuos extraordinarios cuya santidad, heroísmo o virtud les capacita para mandar a gran número de hombres y mujeres en las relaciones que se dan cara a cara. El carisma se ejemplifica por las cualidades sobrehumanas que se atribuyen a los profetas y héroes militares capacitándoles así para que puedan imponer sus propias ideas y valores a grupos enteros.

Contrastando completamente con esto, la autoridad racional o legal descansa en una creencia en la «legalidad» de ciertas reglas que significa que aquellos que promulgan las leyes tienen derecho a hacerlo de acuerdo, sin embargo, con otras reglas que especifican quién tiene el derecho a mandar. En el orden racional o legal se puede saber qué reglas son «formalmente correctas y se han impuesto a través de un procedimiento que se ha aceptado». Se trata de un orden impersonal que no depende de las cualidades de los individuos que establecen las reglas o de su estatus de guardianes de una tradición.

El significado de estas tradiciones puede resaltarse sabiendo que los gobernantes deben ellos mismos mantenerse dentro de los confines de su orden si quieren seguir siendo gobernantes. Así que en una autoridad legal el gobernador tiene que obedecer la ley si no quiere perder la capacidad de que le obedezcan; en una autoridad tradicional al gobernador se le exige que siga la práctica de costumbre, y en el caso de la autoridad carismática el líder debe continuamente demostrar sus capacidades sobresalientes de tal modo que un emperador chino, por ejemplo, sería depuesto si tuviera lugar una extensa inundación, por la que se le pudiera culpar.

Mientras que las formas de orden legales y tradicionales son relativamente estables y conservadoras, la autoridad carismática, como la de los profetas hebreos, tiende a ser transitoria y revolucionaria. Pero el carisma es una fuente importante de los valores e ideales en los que se basan otros tipos de orden, ya que el líder carismático puede promulgar nuevas leyes basándose en su propia autoridad. Weber atribuye, por tanto, a las visiones e ideas de los individuos particulares y a los movimientos históricos particulares una influencia considerable que

se dirige hacia el desarrollo social. Para tener esta influencia estas visiones e ideas tienen que incorporarse en una forma de orden más establecida por medio de un proceso de «rutina».

La influencia creativa de los líderes individuales que se han autodesignado en su forma pura es incompatible con las estructuras sociales establecidas, pero cada líder carismático requiere en último término una banda de seguidores o discípulos. Para retener su autoridad el líder tiene que trascender las relaciones puramente personales que mantiene con sus seguidores, y desarrollar una organización dentro de su banda de discípulos para que exista una jerarquía de sublíderes que se acepten como representantes del líder en la comunidad. Esto está de acuerdo con la representación sistemática de las ideas del líder y del desarrollo de un método para aplicar éstas a las circunstancias particulares bajo la dirección de los discípulos u oficiales designados.

Una fase vital del proceso que hace que el carisma se convierta en una rutina tiene lugar cuando el líder pierde sus cualidades sobresalientes o simplemente muere. Sus seguidores tienen entonces que proveer alguna forma de sucesión a través de la cual transmitir el carisma del líder, invocando quizás algún signo mágico o ceremonia ritual o introduciendo un principio hereditario. Cualquiera que sea el método que se utilice, la postura central de las cualidades personales del líder se une a algún concepto de autoridad tradicional que puede implicar una administración «patrimonial» bajo el control de un rey poderoso, o un sistema feudal en el que la autoridad se distribuye a los vasallos en una serie de acuerdos voluntarios.

En el otro extremo del «orden» carismático con su banda de seguidores que están personalmente dedicados al líder se encuentra la eficiencia racional del sistema burocrático con una jerarquía fija de oficiales, cada uno con una esfera de oficiales que está claramente definida y especializada dentro de una cadena de mando que se establece y gobierna por medio de reglas y que tiene unas reglas estrictas de procedimiento, informes adecuados y un control centralizado. Cada tipo de autoridad legítima tiene su propio tipo de organización administrativa para mantener su dominio, y Weber continúa especificando

las luchas de poder que son características de estas diferentes estructuras de autoridad.

Recurriendo a sus tres tipos ideales de relaciones sociales (de conflicto, comunal y asociativa) y a sus tres tipos ideales de autoridad legítima (tradicional, carismática y legal) Weber puede desarrollar todo un campo de tipos ideales adicionales de agrupamientos sociales que utiliza entonces para caracterizar históricamente las sociedades concretas y hacernos inteligibles sus patrones normales de actividad.

Por ejemplo, Weber distinguía las relaciones sociales que son «abiertas» en lo referente a que pueden entrar en ellas forasteros y hacerse participantes si así lo deciden, y aquellas que son «cerradas» en lo referente a que forman parte del significado subjetivo de la relación que excluye a cierta gente (basándose en la edad, sexo o nacionalidad, por ejemplo). Aplica entonces esta dicotomía junto con su serie de tipos ideales para distinguir varias clases de agrupamientos sociales. Define así un «grupo corporativo» como cualquier grupo cerrado cuyo orden se impone a través de un funcionario especializado como, por ejemplo, un jefe con el apoyo de un personal administrativo que a causa de su función representativa puedan adoptar una «acción corporativa». Los grupos corporativos pueden ser comunales, como en el caso de la familia, o asociativos, como en el caso de un asunto de negocios; la conformidad a su orden puede ser tradicional, o puede surgir de una lealtad afectiva, o puede basarse en la conveniencia del cálculo del propio interés. Además, los grupos corporativos asociativos pueden ser voluntarios u obligatorios, según sus orígenes y operaciones. Los grupos políticos son aquellos cuyas órdenes son efectivas dentro de un área territorial por el uso o amenaza de la fuerza a través de su personal administrativo, mientras que los grupos corporativos religiosos son «hierocráticos» si utilizan una coacción «psíquica» para imponer el orden obligatorio.

La formación de las clasificaciones formales que Weber es capaz de establecer en sus análisis de la organización social es verdaderamente formidable, como lo es el ámbito de sus aplicaciones a los fenómenos sociales reales. Un ejemplo es el estudio que hace del conflicto que se da entre los junker (terratenientes feudales) y los grupos de clase media en la Prusia del

siglo XIX, que le llevó a hacer una importante distinción entre las clases, en el sentido marxiano, de los grupos sociales que tienen unos intereses económicos comunes que dependen de los factores productivos, y los grupos que tienen un estatus cuyos miembros comparten un modo de vida común que valoran como una fuente de honor y prestigio, más bien que como una ganancia material. El segundo es más comunal que asociativo. Weber atribuye un significado independiente al estatus que considera opuesto a la clase económica en la formación de los grupos sociales, particularmente los que tienen una base religiosa.

Algo que surge de los extensos estudios empíricos de Weber es la sensibilidad que siente hacia las peculiaridades y la unicidad histórica de ciertas culturas, pero nosotros podemos discernir, sin embargo, ciertas tesis muy generales sobre los principales determinantes de las relaciones sociales. Como Marx, atribuye una posición central en sus explicaciones sociológicas a la actividad económica que define como una forma de actividad racional cuyo «significado subjetivo ... se preocupa de satisfacer aquellas cosas que son utilitarias». Sin embargo, a diferencia de Marx, es consciente de la relatividad del valor de los supuestos que subyacen a la elección de los objetivos económicos, y de la unión que hay entre la acción económico-racional que está estrechamente definida y la búsqueda de valores que no tienen ningún significado económico directo. No obstante, discute implícitamente la línea marxiana en lo referente a la no importancia intrínseca de la explicación causal de los desarrollos de las ideas y de los ideales. El determinismo económico unidireccional es incompatible con el rol creativo que Weber asigna a la influencia que tienen los individuos carismáticos y los pequeños grupos.

El intento que hace Weber para llegar a una postura de compromiso entre el determinismo materialista de aquellos que atribuyen todo cambio social a los desarrollos autónomos intelectuales y espirituales puede verse más claramente en el modo en que trata el complejo de las interrelaciones que hay entre el capitalismo y el protestantismo y que desarrolla en su famoso libro, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

La tesis de Weber es que las ideas religiosas de las sectas pu-

ritanas ejercieron una influencia significativa en el desarrollo del capitalismo de pequeña familia en Europa desde el siglo XVII al XIX. Discute que el rechazo de la tradición, y las creencias religiosas y prácticas de estas sectas, que describe como un ascetismo mundial, formaban parte de un historial psicológico o espiritual que engendró la empresa capitalista moderna.

El capitalismo, para Weber, como tipo ideal, se ejemplifica en todas las sociedades humanas, ya que se trata simplemente del uso que se hace de la empresa o la iniciativa privada en la provisión de las necesidades materiales. Pero el capitalismo moderno se distingue por el uso que se hace de la contabilidad del capital para calcular el uso de los recursos que son más provechosos y la disciplina de empresa que pone por delante la búsqueda sistemática del beneficio a largo plazo de la propia gratificación inmediata. El funcionamiento de este sistema se facilitaba en gran medida, según la visión de Weber, por las actitudes y el modo de vida que asociaba el modo de vida frugal del puritano y la dedicación a una «vocación» en la que pudiera encontrar la seguridad de que él era verdaderamente uno de los elegidos que había sido seleccionado para la salvación a través de la gracia de Dios. El éxito mundial se consideraba como un signo tal del favor de Dios, atribuyendo así una sanción religiosa al intento de enriquecerse a largo plazo trascendiendo lo que se necesita para el consumo personal, algo que era tan esencial a la empresa capitalista.

Demostrando la conexión significativa que hay entre las ideas religiosas puritanas y la actividad económica capitalista junto con las correlaciones empíricas, que existen entre la distribución de las sectas puritanas y los orígenes geográficos del capitalismo moderno, Weber intenta establecer una «afinidad electiva» entre estos dos fenómenos sociales aparentemente dispares. De este modo, aclara el impacto significativo que tienen los intereses materiales acerca de la creencia religiosa, justifica la pretensión de que la religión protestante ha facilitado el surgimiento de la sociedad capitalista y hace algo para explicar por qué el capitalismo no surgió en las antiguas sociedades china o india.

Esto cumple los objetivos sociológicos que se impone para explicar la transición de la sociedad tradicional a la racional sin

asumir una evolución fija, universal y unilineal de los tipos sociales.

IMPLICACIONES PRÁCTICAS

Leyendo a Weber puede verse que su intento de trazar el desarrollo del capitalismo moderno a través de la influencia de las ideas religiosas, su estudio del proceso de hacer rutinario el carisma, su preocupación por el tipo ideal de la organización burocrática racional que es característica de los estados modernos demuestran todos el compromiso que tiene con los valores del capitalismo industrial. Y ciertamente considera que la forma jerárquica impersonal del orden legal es la más inteligible de toda organización social. No obstante, ansía descubrir cómo puede mantenerse la estabilidad de los estados capitalistas.

Una lectura más detallada demuestra, sin embargo, que aunque Weber se interesa por determinar con precisión los rasgos distintivos de la sociedad moderna, lamenta al mismo tiempo que admite la fría racionalidad que tiene la gratificación diferida y la disciplina de estilo militar cuya eficiencia tanto admira. Siente que la ausencia de emoción y tradición robe a la vida burocrática mucho de su significado y sabor. No obstante, el análisis que hace de la clase social en términos de las casualidades de la vida material le capacita para ver que grandes secciones de la población están excluidas de los beneficios materiales del sistema y que esto socava no sólo su estabilidad, sino su aceptabilidad.

Para contraatacar los inconvenientes de la despersonalización mecanicista y la vida monótona del burócrata de carrera que ansía sólo la seguridad y un estatus garantizado, y para equilibrar las privaciones de las masas militares e industriales fuertemente organizadas, Weber intenta conseguir que vuelva a resurgir el liderazgo carismático que tanto admiró en las vidas de los profetas hebreos y los pioneros puritanos. Esto está de acuerdo con el compromiso que tiene con la nación como grupo efectivo. Su patriotismo le lleva a fomentar el desarrollo en Alemania de una clase política capaz de dirigir el movimiento democrático de masa que infundiría a la gente el espíri-

tu y la respiración vital que se dirigiría hacia la racionalidad impersonal de su organización tecnológica.

Hay, por lo tanto, un aspecto romántico y existencialista en las recomendaciones sociales de Weber. Recurre a las elecciones y al liderazgo de los individuos excepcionales para proveer la base de una vida nacional que tuviera una significación emocional y una cohesión así como la significación racional del orden legal hecho rutina. Sin embargo, este ideal carismático se equilibra con la admiración que siente por el modo en que los gobiernos democráticos, como, por ejemplo, Gran Bretaña, generan el apoyo popular que hace a una nación competir de forma efectiva en la lucha por el poder de la política internacional.

CRITICISMO, VALORACIÓN Y DESARROLLO

El criticismo valorativo de Weber tiende a centrarse en la tarea de que al enfatizar el rol que tienen los valores altamente relativistas del origen carismático abre el camino de aquellos movimientos políticos característicamente modernos, tales como el fascismo, que despliegan una eficiente organización por la causa de los ideales irracionales. Pero no debe culparse con toda seguridad a Weber por prestar atención a lo que se considera más bien como las bases no racionales (más que irracionales) de las muchas fuerzas que entran en funcionamiento en las relaciones sociales. Mejor debe alabársele por resistir la fácil retirada a una ética naturalista que acepta simplemente las tendencias dominantes de la sociedad moderna y evitar el fácil optimismo que supone la compatibilidad de los intereses rivales. Su percepción de la importancia que tiene la competición internacional por el poder y el prestigio cultural demuestra ciertamente un realismo mayor que el que encontramos en Marx.

El mismo Weber no valora como destructivo el emocionalismo de masa ya que se preocupa tanto de la libertad y relevancia que tiene la vida de cada individuo como de la base-valor que tienen las órdenes carismáticas y legales. Y mientras que admira la racionalidad de la impersonal organización social que se basa en reglas, niega que el objetivo de la burocracia

cia capitalista —la acumulación de riqueza— esté en ella misma justificada por la razón ya que sacrifica el placer presente por el del futuro. Lo más que puede decirse es que revela sus propias preocupaciones valorativas al seleccionar el capitalismo moderno y el desarrollo que va desde la autoridad tradicional a la legal como los focos de sus intereses sociológicos pero, como él mismo insistía, esto es compatible con la neutralidad de valor que hay en el tratamiento de este material.

Metodológicamente es difícil discutir que Weber tiene razón cuando enfatiza que el teórico de la sociedad en su búsqueda por los patrones de la organización social tiene que tener en cuenta las particularidades históricas —bien sean las personalidades principales o los acontecimientos significativos— que han dado forma a las realidades sociales y han dado a cada sociedad al menos algunos de sus rasgos distintos. Y debe tener razón al decir, contra Marx, que los factores económicos no son siempre decisivos en la causalidad social.

Tampoco es fácil rechazar la visión de Weber de que no podemos empezar a comprender la sociedad humana sin hacer referencia a la significación que tienen las interacciones sociales para sus participantes. Y en este aspecto lleva a cabo un valioso servicio enfatizando la función que tienen los tipos ideales para aprender la significación de las interacciones sociales y las organizaciones y para enmarcar las hipótesis causales con las relaciones que se dan entre los fenómenos sociales. Se exceptúan, desde luego, muchos de los detalles de su sociología formal, en particular parece que el puro carisma no rutinario es más un tipo de poder que de autoridad. Pero la mayoría de las críticas que se le hacen a los tipos ideales de Weber se basan en la errónea suposición de creer que sean representaciones completas de unas realidades históricas reales.

Es menos fácil asegurarse que la comprensión de la conducta significativa y el descubrimiento de las regularidades causales van mano a mano como métodos de investigación sociológica. Parece que es mucha coincidencia que los tipos ideales que se seleccionan por su adecuación para aprehender la significación de los fenómenos sociales encajaran tan fácilmente con otros tipos ideales que generan hipótesis causales. En este aspecto la riqueza del método de Weber no ha sido demostrada todavía a

pesar de las impresionantes visiones suministradas por sus propios y esenciales estudios sociológicos.

A pesar del hecho de que los análisis causales de Weber son tan sofisticados como los de Durkheim (ambos utilizan el método de la correlación), su impacto principal se deriva de la reaserción que hace del elemento idealista que hay en el teorizar social que enfatiza el lugar distintivo que ocupa el elemento subjetivo de los fenómenos sociales. Esto ha tenido una enorme influencia en gran número de teóricos.

Para concluir este capítulo consideraremos la teoría de la sociedad de Parsons que intenta combinar las visiones de la teoría de la acción de Weber con el funcionalismo orgánico de Durkheim. En el próximo capítulo examinaremos el uso muy diferente que Schutz hizo de las ideas de Weber.

TALCOTT PARSONS: EL FUNCIONALISMO ESTRUCTURAL

En *La estructura de la acción social* (1937) Talcott Parsons se propone demostrar que se da una convergencia de ideas en lo referente al enfoque apropiado para el estudio científico de la sociedad que entresacó de los escritos de Emile Durkheim y Max Weber, entre otros. Se da cuenta que estos escritores utilizan un conjunto de conceptos, tales como los de acción social y rol social, que podrían proveer el esqueleto del desarrollo de la sociedad como un sistema construido de las partes identificables e interrelacionadas entre las que pueden discernirse las interrelaciones funcionales. De aquí las ideas mellizas de estructura social y función social.

Al analizar la estructura social Parsons sigue a Weber considerando fundamental el concepto de «acción». El «acto-unidad» se dice que es tan básico para el sistema social como lo es la partícula para la mecánica clásica, siendo un acto una parte de la conducta que podemos describir en términos del actor que selecciona un medio o método para obtener algún «fin» o propósito elegido. Este punto de partida aristotélico supone que una sociedad se compone de unidades que son ambas teleológicas (en tanto en cuanto implican la búsqueda de un fin) y subjetivas (el fin es aquello que el mismo actor se imagina y

no un observador que es externo a su conducta). Toda acción tiene lugar en una situación (las «condiciones» de la acción) de la que en gran parte el actor no tiene ningún control. Estas condiciones incluyen otras acciones y cada acción puede a su vez llegar a formar parte, no obstante, de las condiciones de otras acciones. De este modo las acciones pueden relacionarse causalmente una con otra, construyendo así lo que Parsons denomina un «sistema de acción»; allí donde estas acciones sean sociales en el sentido weberiano de dirigirse a otra gente las interacciones resultantes forman un sistema social. Es típico que los sistemas de acción social exhiban patrones estables que puedan analizarse, en roles, esto es, formas de conducta que se espera que se repitan de personas que tienen un «estatus» particular, como, por ejemplo, el padre o el hombre de negocios, que se combinan con otras esperadas formas complementarias que exhiben las personas que ocupan otras posiciones de estatus, tales como el hijo o el consumidor. Cualquier sistema social de «roles-status» implica tales conjuntos entrelazados de expectativas que están gobernadas por reglas o por unas reuniones de derechos y obligaciones que establecen un orden «normativo» al que deben conformarse los ocupantes de un rol individual en mayor o menor grado. El elemento subjetivo de la acción social y la posición central que atribuye a la idea de sociedad como estructura normativa le sitúan bien dentro de los límites del realismo sociológico.

Con que exista una conformidad mínima a las expectativas del rol y un acuerdo o consenso suficiente que indiquen cuáles son las obligaciones y derechos que atañen a cada estatus, se da entonces un sistema social. Sin embargo, no todos los sistemas sociales son sociedades, ya que se requiere un número de conjuntos entrelazados de sistemas de acción social que combinen y que formen de este modo una sociedad o un sistema social «total», que deben ser, como la polis de Aristóteles, autosuficientes, esto es, que poseen internamente todas aquellas acciones sociales que se necesitan para seguir existiendo.

Para explicar cómo puede ser un sistema social total autosuficiente Parsons recurre al concepto funcionalista de Durkheim según el cual una sociedad es como una entidad orgánica que contiene las partes que contribuyen a la vida del todo. Un or-

ganismo se concibe aquí como una unidad sistemática de partes interactuantes que puede decirse que tienen un límite entre ellas mismas y su entorno (como un pez y el agua en la que nada). A través de este límite llegan varias «entradas» (tales como el oxígeno a las agallas del pez) y «salidas» (tales como los huevos del pez), y existen unos límites similares que son internos al sistema e intercambio entre las partes del organismo (como, por ejemplo, aquellos que se dan entre la respiración del pez y los sistemas digestivos); los intercambios internos límite hacen que el organismo pueda sobrevivir en su entorno aprendiendo y expulsando aquello que necesita para mantenerse.

Desarrollando esta idea de la autosuficiencia del sistema social total, Parsons discute que una sociedad debe tener cuatro subsistemas (o partes principales) que satisfagan ciertos «pre-requisitos funcionales», ya que cada uno realiza una tarea que es necesaria para que continúe existiendo el sistema como un todo:

1. Logro del objetivo: los modos en que los miembros de una sociedad, bien sean individuos o los portadores de un rol pueden alcanzar sus objetivos, particularmente sus objetivos colectivos; esto está característicamente relacionado con el aspecto político de la organización social.
2. Adaptación: los modos en que la gente, actuando de acuerdo con sus roles sociales, logran adaptarse a su entorno material ajustándose al mismo o utilizándolo para satisfacer sus necesidades. Esto se considera que es típicamente el subsistema económico.
3. Integración: los variados ardidés con los que se logra que los individuos tengan unas relaciones cooperativas y se consigue que disminuya el conflicto, como, por ejemplo, la ley, la administración y las costumbres habituales.
4. El estado latente o patrón de mantenimiento: los métodos que aseguran que los individuos interioricen y se adhieran voluntariamente a las normas de la sociedad en la que han crecido, tales como los procesos de socialización que se dan dentro de las familias y las organizaciones educativas. El nombre «estado latente» parece que se ha sugerido por el hecho de que este proceso se asociaba con el «control de la tensión» que tie-

ne lugar en lo privado de la vida doméstica cuando el ser social del individuo está «latente» o inactivo.

Esto es un esquema abstracto ya que cualquier acción real o conjunto de acción puede formar parte de más de un subsistema funcional, pero sirve de ayuda pensar el análisis de Parsons en términos de los aspectos políticos, económicos, legales y educativos de un sistema social total, aunque esto es una simplificación excesiva. Lo importante es darse cuenta de la pretensión adicional según la cual cada subsistema contribuye y está apoyado por los otros tres. Hemos visto que Adam Smith indicaba cómo se requiere que la administración de la justicia lleve a cabo las operaciones de una economía de mercado y cómo esa economía provee los recursos materiales para administrar la justicia. Tales intercambios recíprocos se dice, según Parsons, que tienen lugar entre cada subsistema. Obviamente, la economía provee el apoyo material de los otros tres, pero existen también intercambios de poder (el uso de sanciones y las apelaciones a las obligaciones sociales) y de influencia que son similares a los intercambios monetarios que tienen lugar en la economía, de modo que todo subsistema tiene una relación casi contractual con el otro en tanto en cuanto cada uno apoya a los otros sólo si recibe lo que necesita de ellos. Además, los valores y la conducta que se espera que lleve a cabo en los cuatro subsistemas deben armonizarse entre sí para que, por ejemplo, los valores del sistema educativo se ajusten a sus productos y lleven a cabo sus tareas en el tipo de economía particular que exista en esa sociedad. Así se resuelven los variados problemas del sistema y los actos-unidad de los individuos se canalizan hacia un complejo patrón de actividades complementarias que fomentan la supervivencia del individuo sosteniendo el sistema social total en el que vive.

Aunque falta la verificación empírica del acontecimiento universal de estas interrelaciones funcionales, es cierto que la teoría de la sociedad de Parsons indica dónde deben investigar los sociólogos si desean descubrir las operaciones internas de una sociedad. El esquema explicativo que se ofrece es atractivo ya que comienza con la idea fácilmente inteligible de las acciones sociales y termina con la idea de los rasgos necesarios de todos los sistemas sociales. Parsons pretende establecer lo que

debe suceder si una sociedad ha de existir y, por consiguiente, parece que nos explica por qué cada sociedad tiene estos rasgos estructurales y estas interrelaciones funcionales. Así, las elecciones del individuo y las luchas se consideran seriamente, pero la existencia del orden social se explica a través de la interiorización del sistema de valores de la sociedad.

Un valioso conjunto de ideas que Parsons desarrolla a partir de fuentes weberianas más bien que durkheimianas es la noción de ciertos «patrones variables» que utiliza para caracterizar las diferentes clases de sociedad y analizar la evolución social (véase *El sistema social*, págs. 58-67).

Estos patrones variables se presentan como pares de actitudes que contrastan entre sí y que están incorporados en diferentes conjuntos de estatus-roles y en sus valores subyacentes y determinan así el tipo de relación social que domina en una sociedad particular.

La primera de las alternativas «polares» es la afectividad *versus* la neutralidad afectiva, que, hablando toscamente, es el contraste que existe entre buscar una gratificación inmediata contra una diferida. La segunda es el contraste autoexplicativo que tiene lugar entre la orientación personal contra la orientación colectiva. La tercera, la universalidad contra la particularidad, opone el principio por el que todos deben ser tratados de la misma forma al principio y según el cual las relaciones especiales, como por ejemplo el parentesco, afectan verdaderamente a todas las relaciones sociales. La cuarta es el logro contra la atribución, fomentando la primera la realización de un cierto rol pertinente mientras que la segunda enfatiza sus atributos independientemente de sus logros. Finalmente, la especificidad contra lo difuso opone la actitud que trata las situaciones sociales en términos que están estrictamente definidos y limitados (por ejemplo un asunto puramente económico) con lo que considera cada situación a la luz de un amplio campo de consideraciones sociales y morales.

Según estos términos, sociedades tales como los Estados Unidos se caracterizan por la neutralidad afectiva, la orientación personal, la universalidad, el logro y la especificidad, y el patrón del logro-universalidad. Por contraste, la sociedad alemana tradicional se caracteriza por el patrón de la atribución

universal, y la estructura social de la China clásica se dice que sigue un patrón de logro-particular, mientras que las sociedades hispanoamericanas se consideran según el aspecto atributivo-particular. Estos análisis demuestran cómo funciona el aspecto de la acción social de los esquemas conceptuales de Parsons.

Existen, sin embargo, muchas fuentes de insatisfacción respecto al esquema parsoniano. En primer lugar, padece de la debilidad intrínseca que tienen los enfoques funcionalistas, que se aplican también a Durkheim —una vez que se ha descartado la planificación divina— así como a Smith.

Sirve de ayuda desde el punto de vista de la descripción sociológica saber que una parte o subsistema de un organismo contribuye en algo a las operaciones de otras partes o subsistemas. Y la explicación de cómo se mantiene funcionando un subsistema se fomenta mostrando qué apoyos recibe desde fuera de sus propios límites. Estas relaciones pueden expresarse en términos puramente causales. Pero el funcionalismo parece ofrecer algo más que esto. Lo que implica decir que X es funcional para Y es que esto explica por qué existe X. Pero es cierto que no lleva a cabo esto a menos que añadamos otros supuestos. En el caso de Smith estos supuestos son teológicos: supone que X fue creado o planeado por Dios para beneficiar a Y. En biología, estos supuestos son aquellos que se expresan en la teoría de la evolución según la cual a partir de los incontables millones de organismos que se desarrollan a través de una azarosa mutación genética, sólo sobreviven aquellos cuyas mutaciones permiten que puedan mantenerse y reproducirse en un entorno dado. La combinación de la teoría genética que ha sido demostrada y el principio de supervivencia de los más adaptados es lo que hace que el concepto de función sea tan explicativo en historia natural.

A pesar de los esfuerzos de Herbert Spencer no existe una evidencia equivalente que haga que se mantenga una teoría de la evolución social. Es verdad que Smith, Durkheim y Parsons tratan todo ellos, utilizando sus diferentes métodos, ciertos fenómenos sociales que se necesitan para que sobreviva la sociedad, pero todo se reduce o al truismo de que si sus instituciones cambian las sociedades cambiarán tam-

bién (ya que las sociedades no mueren, sino que se alteran simplemente), o a la pretensión altamente inespecífica de que todas las sociedades que conocemos tienen algún tipo de sistema económico, educativo y político. De esto se sigue poco, si es que se sigue algo, que se refiera a lo cerradas que son las relaciones que deben darse entre estos sistemas (o subsistemas) o que trate su contenido específico. Y así, mientras que el funcionalismo nos ayuda a ordenar los enunciados causales que tratan las relaciones que se dan entre las partes de la sociedad de una forma que es vagamente ilustrativa no cumple su promesa de explicar por qué los mecanismos específicos del sistema social son como son.

Otras dudas, relacionadas específicamente con Parsons, tratan su incapacidad de demostrar dónde han de situarse exactamente los «límites» de sus sistemas y su fracaso para clarificar la naturaleza de los supuestos intercambios que tienen lugar en algunos de ellos. Existe también una considerable artificialidad y arbitrariedad en muchos de los complejos esquemas que pertenecen a los subsistemas y a su interacción mutua que Parsons desarrolla.

Los críticos indican también que Parsons sigue a Durkheim al enfatizar en exceso el consenso y representar mal el poder. Esto, se supone a veces, es esencial de las implicaciones conservadoras del funcionalismo que tiende a suponer que los acuerdos sociales existentes deben ser beneficiosos o de lo contrario no se habrían desarrollado. Pero es más probable que esté relacionado con el modelo idealista de la sociedad de Parsons que enfatiza el rol que tienen las normas y valores a la hora de determinar la organización social.

Para nuestro presente propósito, una crítica más pertinente es que, a pesar de que pretende establecer una convergencia de los enfoques que se dan en la teoría social moderna, Parsons se limita a hacer una molesta mezcla de la «teoría de la acción» insistiendo en la importancia que tiene la significación de la conducta deliberada del individuo, para lo cual incluye las elecciones que están abiertas a los actores, con la «teoría del sistema» insistiendo en el orden al que deben adaptarse los individuos si han de participar en el proceso social. Es cierto que el orden al que «se espera» que los individuos se adapten es nor-

mativo y puede que de hecho no lo hagan. Pero un sistema social total no se constituye sólo conformándose los ocupantes de los roles-estatus a las reglas y valores que se comparten, se supone que como ninguna sociedad puede sobrevivir realmente sin un consenso entonces debe ocurrir de hecho.

Es cierto que esto es lo que hace posible que se obtenga un conocimiento científico objetivo de la sociedad. Paradójicamente, por lo tanto, aunque la idea de acción y las elecciones que implica sean las unidades básicas del sistema social, lo genuino de las elecciones y, por tanto, de las acciones de los individuos se ponen en duda a causa del éxito del sistema social al obtener la conformidad a sus normas. El funcionalismo estructural en su búsqueda por una metodología que obtenga el conocimiento objetivo de la sociedad socava sus propios postulados descuidando tomar seriamente el punto de vista del actor, particularmente su libertad. La acción social puede ser voluntaria, pero sigue las normas interiorizadas del sistema social. Esto es, al menos, lo que piensan aquellos que han vuelto de nuevo al punto de partida weberiano como protesta por la mutilación que sufre en la teoría de los sistemas de Parsons, donde se supone que el positivismo ha triunfado sobre el subjetivismo y la acción social se consume en los requisitos del sistema social total.

Lecturas recomendadas

El texto que hemos utilizado para Weber es *The Theory of Social and Economic Organization*, editado con una introducción de Talcott Parsons (Free Press, Glencoe, 1947, en rústica 1964). Para leer algunas selecciones de Weber, véase la obra de H. H. Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber* (Galaxy, Nueva York, 1946) y la de W. G. Runciman, *Selections from Max Weber* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979).

Un breve libro introductorio editado en la serie de Fontana Modern Masters es el de Donald MacRae, *Weber* (Collins, Glasgow, 1974). Un trabajo más sustancial es el influyente libro de Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Free Press, Glencoe, 1949).

Véase también la obra de Richard Bendix, *Max Weber, An Intellectual Portrait* (Doubleday, Nueva York, 1962), J. Freund, *The Sociology of Max Weber* (Allen Lane, Londres, 1968). Para la pertinencia práctica de la vida y obra de Weber, véase la obra de Anthony Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* (Macmillan, Londres, 1972).

Para Talcott Parsons, véase su libro *The Social System* (Free Press, Glencoe, 1951). Véase también *Essays in Sociological Theory* (Free Press, Glencoe, 1957). Como comentario, léase la obra de Max Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons* (Prentice-Hall, Nueva York, 1961). Una discusión altamente crítica está contenida en la obra de Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (Heinemann, Londres, 1971). Véase también la obra de Ken Menzies, *Talcott Parsons and the Social Image of Man* (Routledge, Londres, 1977). Para una excelente crítica del funcionalismo véase la obra de Michael Lessnoff, *The Structure of Social Science* (Allen and Unwin, Londres, 1974).

CAPÍTULO IX

Alfred Schutz: un enfoque fenomenológico

La obra de Alfred Schutz (1899-1959) ejemplifica muchos de los temas que subyacen al ámbito de los recientes enfoques menos tradicionales que se han hecho para el estudio de la sociedad, tales como el interaccionismo simbólico y la etnometodología. Estos enfoques son radicales en tanto en cuanto rechazaban muchos de los supuestos de la ortodoxia reinante del «funcionalismo estructural», etiqueta que se da a la síntesis que Talcott Parsons hace del organicismo de Durkheim y a la teoría de la acción social de Weber que dominó la teoría social después de acabar la Segunda Guerra Mundial. En este capítulo los principios básicos del sistema de Parsons, tal y como se desarrollan en el capítulo anterior, se utilizarán como fondo contra el que se resaltará la contribución distintiva que hace Schutz. Echaremos después un vistazo a algunos de los desarrollos contemporáneos que han tenido lugar en sociología y que se deben de alguna forma a Schutz.

Schutz fue abogado, economista, hombre de negocios y filósofo. Nacido y educado en Viena durante los comienzos de 1900, cuando aquella ciudad era la capital del vasto Imperio Austro-Húngaro, abandonó su país natal a la edad de treinta y ocho años durante la preparación de la anexión nazi. Después de cumplir el servicio militar en la Primera Guerra Mundial estudió en Viena bajo la dirección del famoso jurista Hans

Kelsen, y el economista Ludwig von Mises, uno de los más severos críticos de Max Weber. Intellectualmente le atraía el pensamiento de Weber, pero intentó aclararlo y desarrollarlo a la luz de la filosofía «fenomenológica» de Edmund Husserl a quien llegó a conocer personalmente. Su obra más extensa, *The Phenomenology of the Social World* (Northwestern University Press, Evanston, 1967), se publicó por primera vez (en alemán) en 1932, seis años antes de que abandonara Austria para establecerse en Nueva York donde trabajó en la nueva escuela para la investigación social y en asuntos de negocios. Aunque fue un académico que trabajaba sólo media jornada, escribió extensamente sobre filosofía de la ciencia social, actuando como protagonista de la sociología fenomenológica y entablando un enriquecedor diálogo con los escolares americanos, particularmente con los discípulos de George Herbert Mead (1863-1931), un filósofo de Chicago cuya interpretación psicológica de las interacciones sociales tiene muchos parecidos con el enfoque fenomenológico de Schutz. Una gran parte de la obra de Schutz ha sido publicada en los tres volúmenes contenidos en *Collected Papers* (Nijhoff, La Haya, 1962, 1964 y 1966. Existe también la obra póstuma *Reflections on the Problem of Relevance* (Yale University Press, New Haven, 1970), que forma parte de un trabajo teórico sistemático que nunca completó.

El impacto de Schutz fue comparativamente suave durante su vida, pero la lúcida exposición que hace de las ideas filosóficas que normalmente son oscuras y sus técnicas además de sus persistentes esfuerzos para desarrollarlas y comprender así lo que denominó «el mundo social», ha hecho que la influencia de su trabajo vaya en aumento entre aquellos que intentan nuevos modos de considerar las relaciones sociales.

EL ENFOQUE DE SCHUTZ

A pesar de que Parsons reconoce su deuda con Weber y la posición central que el concepto de acción ocupa como la unidad básica de su «sistema social», el organicismo positivista de su teoría global separa bastante su análisis del actor social indi-

vidual. Schutz nos retrotrae exactamente a este punto de partida y construye todo su enfoque de la sociedad basándose en el análisis de la experiencia social del individuo. Para él, el modelo teórico parsoniano de la sociedad es una ficción de la mente observadora del científico que distorsiona la realidad de la vida social que ha de encontrarse sólo en las experiencias subjetivas de los participantes.

Schutz adopta lo que considera que son los mecanismos de la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl: el método de Husserl debía dominar y analizar la vida interior del individuo, esto es, sus experiencias de los fenómenos o apariencias tal y como ocurren en lo que a veces se denomina el «arroyo de la conciencia». Él examina cómo es el mundo o cómo se le aparece al individuo al hacer abstracción de las aserciones acumulativas de la ciencia y de la opinión recibida, y evitando cuestiones ontológicas sobre lo que «realmente existe». Husserl comienza a partir del supuesto de que la experiencia no se «da» simplemente a los individuos sino que es «intencional» en tanto en cuanto implica a la persona que dirige su atención hacia los «objetos» que hacen que su experiencia sea como es. Estos objetos se perciben a la luz de las experiencias pasadas y el conocimiento adquirido, resultando en lo que Husserl denomina una «apercepción», o una atribución espontánea del significado de lo que se da en la percepción sensitiva. Toda conciencia, es por tanto, conciencia de un objeto y, por consiguiente, parte de una construcción del individuo que dirige su atención hacia los objetos de su conciencia. Así yo veo cosas, tales como casas o gatos, más bien que una masa de formas desorganizadas y colores que puedo o no puedo inferir que sean casas o gatos. Como ocurre en la vida adulta normal, esta experiencia —el «mundo-vida» subjetivo del individuo— está hecho de una variedad de elementos, muchos de los cuales pueden eliminarse reflexionando sobre la experiencia, y dándose cuenta, por ejemplo, de que realmente no «vemos» una silla como cree bastante hacerlo el sentido común, sino sólo un cierto campo de experiencia a partir de la cual seleccionamos nuestros objetos. Husserl piensa que podemos librarnos de nuestras presuposiciones que hemos acumulado sobre el mundo y reducir nuestra experiencia a sus elementos básicos y estructura subyacente.

Finalmente, este proceso de reflexión sobre los fenómenos de la experiencia cotidiana puede librarnos, dice Husserl, de todas las «presuposiciones», pero el interés de Schutz se enfoca sobre el estado de «reducción» fenomenológica por medio de la cual el filósofo se libera de todas sus preconcepciones teóricas y científicas sobre el mundo que existe «ahí fuera» y analiza el significado o «sentido» del fenómeno tal y como se experimenta. Husserl continúa a partir de ahí «purificando» la experiencia de todos sus elementos empíricos incluyendo la propia contribución que el individuo hace a sus experiencias, poniendo así al descubierto la estructura última de la conciencia en general. Pero Schutz se mantiene en el nivel del análisis psicológico, proponiéndose la tarea de analizar la experiencia social —esto es, la experiencia que tenemos de otra gente. Su objetivo es descubrir los elementos de la vida social. Su método es reflexionar sobre la experiencia social —la conciencia que tenemos cuando interactuamos con los demás o la «intención» de la vida social. Para hacer esto debemos dejar de lado o «poner entre paréntesis» la creencia que tenemos de la realidad del mundo fuera de nuestra experiencia, abandonando todas nuestras presuposiciones sobre lo que es realmente la sociedad. Esto no puede hacerse en medio de nuestras experiencias, sino que, reflexionando sobre los acontecimientos que han acaecido, podemos analizar el mundo tal y como aparece a nuestra conciencia, identificando y examinando los «objetos» a través de cuya referencia podemos dar sentido a nuestra experiencia. De este modo, piensa que podemos «trazar las raíces de los problemas de las ciencias sociales retrotrayéndonos directamente a los hechos fundamentales de la vida consciente» (*The Phenomenology of the Social World*, pág. xxxii).

Esto suena bastante a programa idealista dentro de un individualismo metodológico en tanto en cuanto la explicación de la vida social se sitúa en último término en las experiencias vividas del individuo, pero, como ya veremos, la experiencia social resulta ser irreductiblemente comunitaria. La conciencia humana presupone la realidad de otra gente y las experiencias del individuo están mediatizadas por los modos de pensar y sentir que se transmiten a través de sus relaciones sociales. Lo que parece ser una teoría altamente individualista que intenta

postular que los hombres infieren la existencia de otros basándose en la experiencia que tienen de ellos mismos está de hecho elaborada para evitar tener que recurrir a la empatía especulativa y explicar cómo llegamos a comprender la vida de otras personas. Esto es lo que hace que la teoría tenga bastante interés.

LA TEORÍA DEL HOMBRE DE SCHUTZ

Schutz no tiene nada que se parezca a una teoría completa de la naturaleza humana, sino que localiza la esencia de la condición humana en la experiencia subjetiva que se tiene al actuar y adoptar determinadas actitudes hacia el «mundo-vida» cotidiano. Las capacidades humanas clave han de descubrirse analizando los elementos de la conciencia práctica en curso del hombre, el flujo constante de la acción que se dirige hacia una serie de objetivos que hace que podamos considerar la vida en términos de los «proyectos» que los hombres persiguen.

Aunque toda acción es significativa en el sentido importante de que siempre implica hacer algo conscientemente, esto es, que se dirige siempre hacia la realización de un acto que el actor proyecta en su propia mente, Schutz sigue a Husserl manteniendo que el proceso para comprender realmente nuestra actividad y atribuirle un significado es algo que se consigue solamente reflexionando sobre nuestra conducta una vez que se ha llevado a cabo ya que tal comprensión implica que hay que dividir el flujo de la acción en una serie de actos discretos que tienen unos objetivos que pueden distinguirse. Igual que Adam Smith, quien cree que un agente no puede tener una opinión separada e imparcial de su propia conducta mientras que esté realmente comprometido con ella, por lo que debe aprender a convertirse en el observador de su propia conducta anterior si quiere descubrir las reglas a las que debería adherirse en el momento de la acción, Schutz mantiene que sólo podemos llegar a comprender el significado de nuestra acción cuando la consideramos de nuevo a través de la reflexión. De este modo podemos reflexionar entonces aquellos elementos de

nuestra experiencia que hacen que podamos considerar que nuestra propia conducta es significativa.

Realmente es desalentador, por tanto, descubrir que existen aspectos cruciales de la vida cotidiana que no pueden captarse, según Schutz, adecuadamente cuando reflexionamos que nosotros mismos estamos en acción. La memoria no puede recrear la experiencia que se ha vivido intensamente (un hecho que Smith utilizó para explicar nuestra falta de simpatía hacia aquellos que están bajo la influencia de fuertes emociones). Al reflexionar sobre nuestra conducta anterior fracasamos inevitablemente en lo referente a aprehender sus elementos únicos y esenciales, lo que es realmente en ese momento. Así, retrospectivamente, doy significado a mi conducta dividiendo el pasado en varios tiempos y momentos separados, pero en realidad lo que experimenté fue un flujo constante de sensaciones fusionándose una en otra. El «irreflexivo aquí y ahora» o «la serie de la duración» del actor no es reducible a la cadena recordada de los distintos actos.

No obstante, este mundo de acción «prefenomenico» es el que Schutz considera que es fundamental para la vida social humana y se propone analizarlo lo mejor posible. El «mundo-vida» de la experiencia cotidiana se constituye, sugiere, de la continua conciencia de las personas y cosas con las que el agente tiene que enfrentarse para alcanzar este flujo de objetivos y propósitos. Aunque en algunos aspectos el individuo sea puramente pasivo —como, por ejemplo, en reflejos fisiológicos tales como ruborizarse— la experiencia intencional o «conducta» implica la actividad espontánea. Los agentes son criaturas prácticas cuya actitud «natural» es dar por supuestas ciertas cosas y proponerse cambiar otras como deseen. La vida cotidiana es, por tanto, una orientación pragmática hacia el futuro. Se supone que los hombres tienen ciertos intereses en cuyos términos consideran e intentan alterar el mundo que han percibido. Los hombres son animales que se plantean problemas y que resuelven problemas, al menos esta es la conciencia del yo activo, que entra en funcionamiento cuando se medita sobre el irreflexivo «aquí y ahora», cuya realidad total no puede recrearse en la memoria. Cuando la vivo a través de mi actividad tiene una unidad porque tiene una conexión ya

que siento que es mía, una unidad «principal» que se pierde cuando reflexionamos sobre ella, pero que es inseparable de la experiencia de la misma actividad.

Para ir defendiéndose, el individuo debe «definir» su situación, esto es, debe establecer o decidir en qué tipo de situación se encuentra, cuáles son sus problemas y qué puede hacer para obtener sus objetivos.

Como hombre que ha crecido en una sociedad lleva eso a cabo recurriendo a un «cúmulo de conocimiento» común acerca del mundo que recibe y desarrolla a través de sus propias experiencias. La definición que hace de su situación (por ejemplo «corro el peligro de que me atropelle un coche») está, por tanto, determinada «biográficamente», esto es, depende de su propia historia particular como hombre que pertenece a su propia sociedad particular. Esto hace que pueda separar aquellos aspectos de su situación que son fijos y averiguar qué posibilidades de acción le son posibles (por ejemplo «el conductor no puede parar el coche así que es mejor que corra»). Para hacer esto tiene que ser capaz de identificar las cosas y los acontecimientos de su situación actual como si se pareciera de forma aproximada y acertada a la de otras ocasiones anteriores y saber así qué puede esperar obtener satisfaciendo sus objetivos. La naturaleza de estos mismos objetivos está también afectada por la herencia de este cúmulo de conocimiento.

Este cúmulo de conocimiento que el individuo lleva a su situación y utiliza para «definirla» presupone la habilidad de pensar el mundo como una construcción de tipos de cosas. El proceso de abstracción y formalización a través del cual clasificamos las cosas como «mesas», «coches», «árboles» y así sucesivamente, Schutz lo denomina «simbolización». El cúmulo de conocimiento heredado nos llega como una colección de «simbolizaciones» conectadas que hacen que podamos reconocer que una situación es de un cierto tipo y saber así que ciertas técnicas o recetas son apropiadas para estudiarla. Podremos considerar entonces el trabajo cotidiano en términos de «configuraciones significativas» y no como un lío desorganizado. Lo que el individuo hace es construir un mundo —el mundo que «se propone» en su conciencia cotidiana— utilizando las simbolizaciones que le ha transmitido su grupo social.

En toda situación pueden darse —y deben darse—, por supuesto, ciertas cosas y seleccionarse que esas cosas son pertinentes para los intereses del individuo. Por tanto, el individuo de Schutz clasifica su mundo cotidiano en «dominios de pertinencia», siendo el dominio principal los objetos y los acontecimientos inmediatos que puede percibir, algunos de los cuales espera poder cambiar. Este es el único dominio del cual el individuo requiere un conocimiento detallado.

Habiendo definido su situación y orientándose así hacia ella permitiendo que sus intereses y deseos seleccionan los aspectos «simbolizados» que le son pertinentes, el individuo puede proponerse alterar su situación a través de la acción. Esto implica que tenga que anticipar mentalmente los posibles modos de enfrentarse con la situación que percibe. Se hace la fantasía o se imagina un proyecto, o un número de posibles proyectos entre los que después elige. Si estos proyectos llevan a la acción con la que el agente se propone realizar un plan preconcebido, Schutz denomina esta actividad racional ya que implica postular los medios para el fin en cuestión. Esta es la experiencia motivadamente vivida que representa el corazón de la conciencia subjetiva.

La dirección práctica que se orienta hacia el futuro y las expectativas del mundo-vida cotidiano se expresan en lo que Schutz denomina el motivo «para». Como actores nos explicamos en términos de nuestros propios proyectos —la experiencia motivadamente vivida— diciendo que hacemos algo (por ejemplo, ir a la tienda) «para» alcanzar un objetivo (esto es, comprar comida). Esto es posible a causa del «contexto del significado» de las fantasías que tenemos de nosotros mismos al «haber hecho» cosas. Schutz se da cuenta de que esto sólo podemos hacerlo basándonos en ciertas suposiciones —por ejemplo, que el futuro se parecerá al pasado, y que lo que he hecho antes puedo hacerlo de nuevo. Considera que estas son condiciones necesarias del significado que tiene un acto para el actor.

Esto se deriva, desde luego, de Weber, pero Schutz sostiene que existe otro contexto de significado que Weber no consigue distinguir. Esto sucede sólo cuando nos retrotraemos a nuestras actividades o a las de otros. Se trata del contexto de los

motivos «porque» que nosotros nos atribuimos a nosotros mismos y a otros a través de una percepción retrospectiva seleccionando algunos rasgos de la situación tal y como era antes de la acción en cuestión y considerando después estos rasgos como las razones —en el sentido de las causas— de la acción. Se trata de explicar la acción haciendo referencia al pasado («de pegué porque estaba muy enfadado») más bien que al futuro («le pegué para darle una lección»). Schutz indica exactamente que la diferencia no es simplemente verbal, porque aunque es verdad que puedo utilizar la palabra «porque» para afirmar un motivo de tipo para («le pegué porque quería marcharse») existen otros enunciados de tipo «porque» (los «genuinos») que no pueden traducirse en enunciados de tipo para —por tanto, no diríamos «le pegué para enfadarme». La diferencia crucial es que un motivo «porque» hace una referencia esencial a algo que precede al acto en cuestión.

Se da una similitud entre los dos tipos de motivos en tanto en cuanto ambos se refieren al pasado de un modo u otro. Los enunciados que se componen de un motivo «porque» se refieren claramente a acontecimientos pasados como las causas de la acción, mientras que los enunciados que se componen de motivos «para» implican el hacer fantasías sobre los acontecimientos proyectados que se consideran como si ya hubieran ocurrido —poniéndolos así, como él dice, en el tiempo futuro perfecto («yo habré hecho x o y»). Listo es algo sobre lo que tiene que insistir para mantener la tesis de que el significado se atribuye a la conducta retrotrayéndose al mismo y no experimentándolo realmente.

Una diferencia importante que se da entre los dos tipos de enunciados-motivo, es que las explicaciones «para» permiten una libertad de acción mientras que las explicaciones «porque» son deterministas. Ahora bien, algo que forma parte de la teoría del hombre de Schutz es que, aunque heredamos nuestro cúmulo de conocimiento y no podemos, por lo tanto, controlar una gran parte de nuestro destino, nosotros, no obstante, hasta cierto punto, no sólo construimos nuestro propio mundo particular a partir de nuestras propias experiencias particulares —sin duda basándonos en lo que poseemos del cúmulo de conocimiento común—, sino que actuamos también espontánea-

mente tanto en las elecciones que hacemos de nuestros proyectos como adoptando unos intereses particulares. Verdaderamente esto es esencial para la conciencia subjetiva del actor que ve su mundo a través de términos «para». Schutz acepta que muchas «pertinencias» (esto es, intereses que determinan nuestra conciencia selectiva del mundo) se «imponen» por un grupo social, pero sostiene que existen «pertinencias intrínsecas» que se eligen espontáneamente por el individuo y que hacen por sí solas que ese individuo tenga una conciencia clara y comprensible del lugar particular que ocupa en su mundo. La estructura social de Parsons no es nada más que un conjunto de simbolizaciones heredadas que el individuo puede utilizar como trampolín de sus propias actividades.

Y así, mientras que Schutz sigue a Parsons y a Durkheim creyendo que mucha de la comprensión que el individuo tiene del mundo le es dada, no es un determinista. El determinismo puede ser la perspectiva natural en la que se reúnen los motivos «porque», pero los motivos «porque» son extrínsecos a la experiencia subjetiva del actor cuya orientación hacia el futuro es inalterablemente libertaria —«el actor actúa siempre libremente». Sólo retrospectivamente aparece la conducta determinada.

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE SCHUTZ

No ha sido fácil presentar la teoría del hombre de Schutz sin hacer referencia a su teoría de la sociedad. Introduciendo la idea de un cúmulo de conocimiento en gran medida heredado, nos hemos introducido ya en la suposición de Schutz de que el hombre es un ser social. Esto se sigue del hecho de que la conciencia de la vida cotidiana es una conciencia social. En primer lugar, la conciencia da por supuesta la existencia y las actividades de otra gente como, por ejemplo, los habitantes del mismo mundo que se comparte. Esto es particularmente evidente en la acción específicamente social que tiene en cuenta las reacciones de los demás, el conocimiento que asumen de la situación y así sucesivamente.

En segundo lugar, la conciencia utiliza las simbolizaciones

que se crean y comunican a través de grupos de individuos en este mundo que se comparte: un mundo históricamente dado. Este mundo se transmite a través de la lengua materna del grupo: los signos y símbolos que incorporan conjuntos de simbolizaciones y abstracciones y estándares que establecen la naturaleza del mismo mundo socio-cultural. Una sociedad es una comunidad lingüística. Existe a través de unos símbolos que son mutuos. La conciencia cotidiana es, por tanto, la conciencia social o socialmente derivada de la sociedad. El mundo-vida del individuo es, por tanto, un mundo «intersubjetivo» que tiene unos significados que se comparten y un sentido de pertenencia a un grupo o grupos. Es «nuestro», no mío solamente. Damos por supuesto que nos comprendemos, vemos el mundo del mismo modo, y actuamos dentro de la misma realidad. Todo esto no requiere ninguna prueba en la vida normal —forma parte de la realidad permanente de las actitudes prácticas normales.

Schutz no defiende que un individuo tenga una conciencia directa de las experiencias de otras personas, o que infiera estas experiencias por empatía, más bien cada uno es consciente de la otra persona que está físicamente presente como un ser que está experimentando el mismo mundo que él, y esto incluye experimentar un mundo compartido de percepciones recíprocas (la conciencia mutua de que la otra persona te percibe). Así, en el presente que se comparte en común de una conversación tiene lugar lo que Schutz denomina como «la experiencia de envejecer juntos». Esta experiencia de «nosotros» no se presenta en todas las relaciones sociales, sino que tiene lugar cuando una persona es consciente de que está experimentando simultáneamente el mismo mundo que otra, como sucede cuando ambas personas son conscientes una de otra observando un coche al pasar. En momentos como este no podemos considerar que el otro es una mera presencia física: tomamos conciencia directa de tener una experiencia en común que, aunque pueda ser fugaz y fragmentaria, es fundamental para la vida social.

Esta experiencia intensa y actual del flujo de la conciencia del otro que Schutz considera que es como la tesis general de la existencia del alter-ego, la captación del otro-yo, implica una

percepción inmediata de los motivos de la otra persona (bien sean motivos-para o motivos-porque) y hace que podamos comprender a estos miembros de las comunidades de compañeros, que Schutz denomina «consocios». Tales consocios actúan recíprocamente ya que cada uno puede apreciar los motivos-porque del otro e incorporarlos a sus motivos-para provocando a su vez como respuesta unos esperados motivos-para (como sucede en un proceso de pregunta y respuesta).

En la relación que se da entre nosotros como consocios tenemos, según Schutz, el prototipo de todas las relaciones sociales o la «estructura básica del mundo de la vida cotidiana» ya que otros tipos de relaciones sociales se «derivan» de ella o la suponen. Los consocios consideran que sus motivos y sus perspectivas son intercambiables. Existe una aceptación y comprensión mutua que se basa en la experiencia simultánea y en las simbolizaciones que se comparten del mundo común. La suposición de que cada cual ve el mundo del mismo modo es denominada por Schutz como una reciprocidad de perspectivas (*Collected Papers*, vol. I, pág. 316).

Aunque existe un elemento de esta entrelazada «relación que se da entre nosotros» —el sentido de un mundo compartido— en todas las relaciones sociales, domina sólo de forma característica en pequeñas sociedades establecidas o en los grupos existentes que se seleccionan de manera autónoma y que integran, por tanto, personas que tienen una mentalidad parecida (lo que él denomina «grupos voluntarios»). «Las relaciones que se dan entre nosotros» requieren actualizarse constantemente en las interacciones que se realizan cara a cara. En uno de los ensayos más conocidos de Schutz «The Homecoming»* desarrolla la situación de un veterano que vuelve a casa y que siempre ha añorado regresar recordando cómo era su anterior modo de vida —las escenas y sonidos y los olores familiares de su pasado. Pero al regresar descubre que sus recuerdos se han quedado atrás a causa de las progresivas interacciones de aquellos que se quedaron en casa, de manera que ya no le son accesibles y él no les es inmediatamente intligi-

* «De vuelta al hogar». (*N. del T.*)

ble. Ya no tienen el mismo sistema de pertinencia y ya no encaja fácilmente en el lugar que se suponía que ocupaba en la comunidad. A pesar de que habían pensado constantemente uno en otro lo habían hecho inevitablemente en términos de la simbolización del modo de vida existente de cada uno y la falta de constantes experiencias cara a cara ha socavado la relación que se daba entre ellos.

El veterano vuelve a casa incapacitado para aceptar y ser aceptado de la misma forma impensada que lo era antes de que abandonara la comunidad. Según esto es como «The Stranger»* (otro título de los ensayos de Schutz) no puede adaptarse de manera natural a las experiencias que se comparten en una comunidad en la que entra por primera vez. Por mucho que el extranjero intenta comprender los modos del grupo que acepta, no puede asumir nunca estos modos de forma incuestionada y adaptarse a ellos espontáneamente. Tiene que llegar a este nuevo mundo a través de un sistema abstracto de construcciones por medio del cual pueda aprender a comportarse. Esto le distancia inevitablemente de los miembros del grupo y le convierte en objeto de sospecha. El grupo será siempre considerado, por el extranjero, parcialmente como «ellos» y no como «nosotros».

Las comunidades cara a cara no son, sin embargo, sociedades complejas. La «relación que se da entre ellos» que tiene lugar entre el extranjero y el grupo interior es también característico de la relación que se da entre los miembros de la sociedad amplia en la que viven y representa una gran parte de la experiencia social que tiene lugar dentro de las comunidades normales.

Como el extranjero tiene que adoptar el punto de vista objetivo del grupo interior para poder aprender cómo viven y lo que consideran pertinente o importante, así los miembros de la comunidad tienen que crear un complejo conjunto de simbolizaciones con cuyos términos operar en la sociedad como un todo. Esto implica que se desarrolle el conocimiento que tiene el sentido común de los patrones de conducta que siguen

* «El extranjero». (N. del T.)

aquellos de quienes no tenemos ningún conocimiento directo. Son las simbolizaciones que se derivan socialmente las que nos proveen las soluciones estándar de los problemas estándar. El cúmulo común de conocimiento contiene «recetas» que están aprobadas socialmente y que sirven para enfrentarse a los problemas que son recurrentes. Estas simbolizaciones se absorben a través del lenguaje y del conocimiento institucionalizado de la sociedad. Schutz ilustra esto indicando como ejemplo el fantasma de las suposiciones que están en la actividad que requiere enviar una carta por correo. Tal acto da por supuesto que hay ciertos tipos de persona —carteros, clasificadores, etc.— que procesarán la carta según ciertos modos estándar. Este conocimiento es objetivo porque exige que pensemos a los otros según la tipología que aprueban nuestros consocios. Tales tipologías son presuposiciones que se necesitan en la transacción de negocios que trascienden la comunidad, como cuando votamos en una elección o trabajamos en el comercio. Pero las tipologías no nos ofrecen una comprensión real de la gente que se supone que sigue estos patrones típicos. Se aprenden a través de un proceso cultural o socialización por el que la gente llega a construir los patrones de los motivos y fines de los actores, e incluso de sus actitudes y personalidades características. Pero esto hace que conozcamos a estas personas como individuos.

Estos patrones tipificados de la conducta y características de otra gente llegan a convertirse en motivos de nuestras propias acciones. A través de un proceso de «autosimbolización» aprendemos a adaptarnos a un mundo más amplio dándonos cuenta de que jugamos una parte que se establece en una situación típica (por ejemplo «una persona que echa una carta al correo»). Así podemos cooperar con una gente que no conocemos personalmente.

Tomando el conocimiento directo que se tiene de la existencia única del otro como un extremo, Schutz traza las fases variadas en las que nos alejamos de éste hacia el polo opuesto de la experiencia social, la simbolización completamente anónima de la idea que tenemos, por ejemplo, del ejército o el estado. Las relaciones que se acercan más a la experiencia que se ha compartido en el pasado aunque ahora no ocurra así, o aque-

llas en las que es posible que compartamos tal experiencia en el futuro. Éstas forman las relaciones que tenemos con lo que Schutz denomina nuestros «contemporáneos».

Transcendiendo esto, nuestras relaciones sociales se hacen progresivamente menos concretas o personales y más anónimas, comprendiendo en definitiva no simplemente a nuestros contemporáneos remotos, sino a nuestros «antepasados» y «sucesores» con quienes no hemos compartido ni compartiremos ningún tipo de experiencias. La conciencia cognitiva de estas relaciones depende de unos tipos ideales extremadamente abstractos que se hallan desprovistos de los detalles personales o de los escenarios históricos que son específicos. De este modo nuestras relaciones pueden ser *directas* o cara a cara, bien sea en el pasado o en el presente o sólo potencialmente, o pueden ser *indirectas* como las de nuestros contemporáneos coexistentes a quienes no hemos conocido y no conoceremos, o las de nuestros antepasados y sucesores.

La suma de tales «relaciones que se dan entre ellos» o indirectas componen la totalidad de la sociedad. La sociedad es una construcción de tipos ideales definidos según las funciones que tienen los individuos abstractos que están implicados. Y desde un principio a través de la inmediatez de las relaciones cara a cara, que a veces son de un tipo personal muy íntimo, llegamos a la completa simbolización que está implicada en la conciencia que tenemos de una sociedad más amplia. Son estas simbolizaciones abstraídas de la experiencia directa que tienen las personas particulares lo que constituye en el mundo cotidiano el sistema social objetivo por el que la gente puede tratar el mundo socio-cultural que trasciende a sus consocios. Aquí entra en juego el esquema familiar de reglas, roles, estatus e instituciones que como el lenguaje capta las simbolizaciones abstractas con aquellas que comprendemos y nos enfrentamos a las relaciones indirectas. «Para descubrir mis orientaciones dentro del grupo social, tengo que saber los diferentes modos de vestir y de comportamiento, las múltiples insignias, emblemas, instrumentos, etc., que el grupo considera que representan un estatus social y están, por tanto, socialmente aprobadas como pertinentes (*Collected Papers*, vol 1, pág. 350).

¿No nos encontramos entonces, a pesar de que hemos parti-

do valientemente a partir de la conciencia subjetiva de otras personas, ante un esquema de estructura social de tipo parsoniano? Esto es aceptable hasta cierto punto, aunque no se den los estrechos elementos funcionales del esquema de Parsons, y en este aspecto Schutz no nos ofrece nada que sea de una originalidad sorprendente. Pero el aspecto importante del enfoque de Schutz es el lugar que este tipo de conciencia ocupa en su esquema. Las simbolizaciones de la estructura social son sólo un aspecto de la aprehensión práctica que el individuo lleva a cabo del mundo cotidiano que hereda y que hasta cierto punto reconstruye para que le ayude a descubrir el modo de desenvolverse y fomentar así sus propósitos inmediatos.

En el análisis que Schutz hace de la conciencia cotidiana, los individuos no sólo tienen un sentido definitivo de pertenecer a varios grupos —una «nostreidad» que se manifiesta más claramente en la vida de una comunidad establecida—, sino que también tienen una teoría social que ha sido razonablemente desarrollada, esto es, un punto de vista de su sociedad como un sistema de *roles* e instituciones a los que deben adaptarse ellos mismos. La idea abstracta de la sociedad es así en primer lugar un producto cultural común y no un esquema científico que se encuentre separado de ella. No obstante, este mundo social «objetivo» y simbólico, aunque puede que sea vital para desenvolverse en la vida cotidiana, se separa de la realidad de la experiencia social que es fundamental para la interacción social cara a cara y no es, por tanto, básica para la vida del individuo. Cuanto más abstracto y anónimo sea su contenido más separado se encuentra de los fundamentos de la sociabilidad.

Y así, mientras que en todas las sociedades existirá una parte del cúmulo común de conocimientos que es un sistema de agrupamientos que se basa en el parentesco, edad, sexo, profesión, poder y estatus social, se trata principalmente de una construcción que el individuo adopta y adapta a sus propósitos más que de una acertada representación del mundo. Schutz enfatiza la idea de las realidades múltiples. Vemos el mundo según nuestros diferentes esquemas y no podemos asumir, por ejemplo, que nuestra realidad religiosa es la misma que nuestra realidad estética y así sucesivamente. Existe una división similar entre la experiencia cotidiana y la actividad científica, ya que la pri-

mera es inmediatamente práctica mientras que la segunda es una búsqueda detallada de explicaciones. Y sin embargo, en las ciencias sociales, las abstracciones y objetivaciones de la vida cotidiana se aceptan como base del estudio científico de la sociedad y dentro de ella estas simbolizaciones se utilizan para propósitos bastantes diferentes como, por ejemplo, para observar más bien que para cambiar la realidad social. El observador desinteresado que está llevando a cabo su ciencia abandona las realidades prácticas y se encuentra, por tanto, libre de la ansiedad que sienten aquellos que participan en la sociedad. Él «pone entre paréntesis» su existencia personal todo el tiempo que dure su trabajo científico. Al hacer eso adopta los tipos ideales de la experiencia común y los desarrolla en algo más consistente y comprensivo.

Así el científico social, siguiendo al participante social, hará una distinción entre el curso de acción de los tipos ideales y la personalidad de los tipos ideales. El primero expresa un proceso o producto, como, por ejemplo, sellar y enviar cartas que tiene un significado objetivo ya que lo que se está haciendo es un típico procedimiento para obtener un fin particular a través de unos medios estándar. La gente utiliza estos cursos de acción de los tipos ideales para que les sirva de ayuda y resolver así los problemas estándar a través de modos estándar. La personalidad de los tipos ideales tiene que ver con las características que asumen las personas que están implicadas en tales cursos de acción, esto es, asumen que los individuos en las situaciones estándar otorgan ciertos significados subjetivos a sus acciones y esto hace que sepamos algo del tipo de persona que se comporta de una manera que es típica y de cierta forma que puede, por tanto, inferir algo de sus motivos y razones. Estas «marionetas» se utilizan por las ciencias sociales para aprehender las características de aquellos que toman parte en el esquema abstracto que surge de la aglomeración de los tipos ideales. La personalidad de los tipos ideales representa, por tanto, las motivaciones paradigmáticas habituales de los individuos que el científico social asume. Pueden aplicarse a individuos o a colectivos, pero no a personas concretas.

El objetivo es interpretar los tipos de realidad social particulares que no tienen una implicación práctica, aunque el método

sea simplemente una extensión del modo en que los actores sociales se comprenden entre sí en la vida cotidiana. El producto final se le caracteriza como un «constructo de constructos» que tiene como última referencia el significado que la vida social tiene para sus actores, pero que implica sacar estos significados fuera de su contexto y materializarlos con el fin de descubrir o establecer una representación consistente y coherente de una sociedad como un sistema.

Este constructo de constructos no se adecúa al conocimiento que tenemos de la existencia de otras personas ya que la relación-nosotros que tenemos de la gente real no es relación de tipos ideales. La gente real experimenta las cosas con nosotros y llevan a cabo elecciones para sí mismos. Para el individuo, la idea de sociedad es sólo un historial, contra el que puede actuar y trascender. Puede llevar a cabo algunas de las posibilidades de su propio yo utilizando los símbolos que ha heredado para dar significado e importancia a su propia conducta. El hecho de que esta experiencia no nos dé lo que se denomina un conocimiento «objetivo» del observador externo no significa que la ciencia social pueda refutar la realidad de la libertad que tenemos como actores individuales, ya que su limitado poder predictivo sólo puede establecer la probabilidad de que ocurra cualquier acción particular.

¿Cómo debemos valorar entonces el valor que tienen para la ciencia social los tipos ideales que se desarrollan a partir de aquellos que se utilizan en la vida cotidiana? En primer lugar, deben adaptarse a patrones regulares que puedan observarse y verificarse, por tanto, hasta cierto punto, aunque sólo sea en un nivel de probabilidad más bien que en una estricta generalización causal. (Esto sugiere que existe alguna objetividad real—en el sentido de una independencia de la volición humana—que se expresa a través del orden social simbolizado.) Pero deben cumplir también lo que se denomina como el «postulado de la interpretación subjetiva» ya que deben ofrecer explicaciones inteligibles de las acciones. Aquí los datos pertinentes son las experiencias que tienen los actores y sus propias interpretaciones aunque éstas estén incluso mediatizadas por las simbolizaciones que han heredado. Existe también el «postulado de la adecuación» según el cual los modelos deben ser comprensibles para el ac-

tor de modo que un informe descriptivo o interpretativo de la acción social será aceptable sólo cuando les parezca razonable a los actores sociales pertinentes. De este modo, Schutz cree que se puede obtener un conocimiento aproximado de la sociedad sin tener ni siquiera que penetrar el aquí y ahora de una experiencia social. Esto no significa que nosotros dejemos al «hombre olvidado» en el centro, el actor que es libre de tomar lo que pueda del mundo natural que le ha sido dado culturalmente y en el que se encuentra a sí mismo interpretando la autoritaria realidad social de acuerdo con sus propias simbolizaciones decidiendo así seguir sus propios intereses. Para él «la sociedad» es un concepto pragmático que utiliza para ordenar sus experiencias a la luz de sus intereses y con la esperanza de alcanzar los objetivos que por lo menos se ha establecido hasta cierto punto a sí mismo.

IMPLICACIONES Y DESARROLLOS: INTERACCIONISMO SIMBÓLICO Y ETNOMETODOLOGÍA

Aparte de ensayos como «The Homecomer» y «The Stranger», la obra de Schutz es altamente teórica y trata más de proveer un historial filosófico con el que estudiar la sociedad que una teoría social que esté totalmente elaborada. En este aspecto es más fundamental y modesta que los intentos más recientes que se han hecho para teorizar sobre la sociedad como un todo. Las implicaciones que tiene su idealismo interpretativo sirven principalmente para la conducta de la investigación sociológica, la cual, según Schutz, no es una esfera de una inmediata preocupación práctica. Examinaré, por tanto, algunas de las formas a las que ha influido y que se dan entre aquellos sociólogos en práctica que han adoptado la descripción detallada de la pequeña escala cotidiana de las interacciones sociales más bien que una gran teoría.

Pero el enfoque bastante modesto de Schutz y las limitadas pretensiones que tiene de la validez del método sociológico tienen sus propias implicaciones para que podamos comprendernos a nosotros mismos. La idea de que la sociedad es una entidad monolítica coactiva que cumple unas funciones que son

esenciales y que trascienden, por tanto, al control del individuo pierde su sostén ante la imagen que Schutz tiene de un constructo casi ficticio que utilizamos para poder resolver así algunos de nuestros problemas prácticos que son acuciantes. Esto le sirve de base para llevar a cabo un criticismo radical de la ortodoxia conservadora del funcionalismo estructural ya que aprisiona erróneamente al individuo en la pequeña y enmarañada red de la necesidad natural. Comenzando y volviendo a la conciencia del individuo y a sus motivos «para», Schutz reafirma que la creatividad humana y, por consiguiente, la dignidad del individuo es una parte esencial de la vida humana que es fundamental para que comprendamos la interacción social. La teoría de la sociedad de Schutz puede ejercer, por tanto, un efecto liberador sobre aquellos que se han tomado demasiado seriamente la idea de que la sociedad es un orden objetivo y fijo al que debe adaptarse el individuo.

Para completar el estudio que estamos haciendo de las teorías de la sociedad trataré brevemente dos escuelas modernas de teoría social —el Interaccionismo Simbólico y la Etnometodología— que deben algo a la obra de Schutz e ilustran las implicaciones que tiene la investigación de las ideas a cuya diseminación contribuyó. Ambas escuelas han surgido de la expansión que tuvieron los estudios sociológicos en la postguerra y ambas presentan una gran y lamentable medida de la jerga que representa un agotador rasgo de la cantidad de trabajo reciente que existe sobre teoría social. Sin embargo, a veces se necesita una nueva terminología que preserve y comunique los nuevos vislumbres teóricos. Merece la pena, por tanto, que se acepte el problema para poder apreciar así las connotaciones que tiene su lenguaje especialista y mantener al mismo tiempo un saludable escepticismo de las engañosas y metafóricas frases cuya apelación es literaria y periodística más bien que intelectual.

Como conjunto de ideas el Interaccionismo Simbólico debe tanto a George Herbert Mead como a Alfred Schutz. Mead fue un psicólogo social americano y un filósofo de fines del siglo XIX que recibió la influencia del concepto sobre el «espectador imparcial» que creó Adam Smith. En manos de Smith se convierte en el «otro generalizado», el término que él utiliza para

esa parte del «yo» que es una interiorización de las actitudes que tiene la otra gente hacia nosotros mismos y nuestros roles. El nombre real, «Interaccionismo Simbólico», fue inventado por un discípulo de Mead, Herbert Blumer, en 1937. Intenta aprehender la creencia que Mead tiene de que la interacción social implica la comprensión mutua y la interpretación de los gestos y el habla que es la clave de la sociedad humana. Mead sostiene que las estructuras sociales de los roles e instituciones afectan a la conducta individual solamente a través de los significados comunes que se expresan en los símbolos del grupo y los modos en que éstos se interpretan en los intercambios que se llevan a cabo entre individuos.

En sí mismo esto no tiene mucha utilidad más allá de las representaciones colectivas de Durkheim y su función para cimentar la calidad de los miembros del grupo y controlar la conducta individual. Tiene también algo en común con la insistencia de Weber en considerar las relaciones sociales desde el punto de vista que tienen los actores implicados. Lo que distingue al Interaccionismo Simbólico de sus precursores es el énfasis que hace de la actividad del individuo, o «yo», utilizando y manipulando los símbolos del grupo y participando así en la creación de la vida ordenadamente social. El Interaccionismo Simbólico recurre al análisis que hace Mead de la «acción conjunta» como empresa cooperativa y creativa y discute así la idea que presentan Durkheim y Parsons del hombre «socializado en exceso» que descuida las actividades que tienen lo consciente, conciencia autorreflexiva o «yo» cuando establecen los patrones de conducta de cada grupo social. Ellos no niegan que existen las costumbres sociales, roles e instituciones (aunque esto ocurra en y a través de la conciencia de los individuos), sino que se dan cuenta que todas las reglas son hasta cierto punto vagas e incompletas ya que no presentan en detalle todo lo que debe hacerse. Las reglas sociales son sólo un marco. Ellas aceptan que los individuos interactuantes tengan un espacio de maniobra que les permita improvisar cuando decidan qué normas seguir, cómo deben éstas interpretarse y qué hacer con los problemas que ellas no tratan. Las relaciones sociales reales surgen de un complejo proceso de toma y daca en el que las personas que tienen conciencia de que son

un individuo entre otros planifican juntos cómo y hasta qué punto cooperarán o competirán.

Interaccionistas simbólicos como, por ejemplo, Anselm Strauss y Erving Goffman creen que los hombres ayudan a crear la propia interpretación que tienen de la realidad social, que es ella misma el resultado de interacciones anteriores. Basándose en estas interpretaciones, los hombres entran en ciertos tipos de relaciones sociales. Se trata de una actividad interpersonal de la que surge un grado de consenso que hace referencia a lo que «está sucediendo» y a la parte que cada persona juegue en un drama humano particular. No siempre resulta que se está necesaria y completamente de acuerdo con las perspectivas ya que cada «yo» consciente tiene sus (de él) o sus (de ella) propias ideas que se refieren a lo que está sucediendo y cómo él o ella desean ser considerados. Igual que en Schutz existe una orientación deliberada del individuo que se dirige hacia una situación social que es de un cierto tipo, el cómo deba «definirse» exactamente la situación es algo que depende de los actores individuales y de las partes que deseen aceptar y que entren en competición en ese «juego» social particular.

Esta combinación que resulta de la noción de Schutz cuando se trata de definir una situación y la idea que tiene Mead del yo como un objeto de reflexión consciente y fuente de actividad espontánea es característica del popular libro de Goffman *The Presentation of Self in Everyday Life* (Penguin, Londres, 1967) en el que enfatiza la idea de la vida social como una realización teatral donde el actor se presenta a su público utilizando ofertas técnicas comunes y signos que invitan a que otros le acepten como el portador de un cierto estatus y de un cierto rol. Cita el ejemplo que Adam Smith indica de los jóvenes aristócratas que adoptan ciertas formas de vestir y manierismos para obtener el respeto automático de sus inferiores sociales (*Theory of Moral Sentiments*, I, iii, 2.5, pág. 54). Nociones similares pueden verse en Peter Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad* (Ammorrotu Editores, Buenos Aires, 1968). Berger y Luckman discuten que los hombres tienden a olvidar que son los autores del mundo social y «materializan» las instituciones sociales asumiendo que tienen una realidad objetiva que trasciende al control humano. Para hacer esta te-

sis convincente despliegan la idea fenomenológica de «sedimentación», un proceso por el cual se retienen las experiencias por debajo del nivel de la conciencia, pero especialmente cuando resultan de las experiencias intersubjetivas comunes permanecen relacionadas con la conducta consciente a través de un sistema de signo o lenguaje y sirven, por tanto, de base para el orden institucional.

Un buen ejemplo del tipo de trabajo sociológico que se inspira en tales ideas de la sociedad es *Asylums* de Goffman (Penguin, Harmondsworth, 1968), donde se demuestra cómo difieren las perspectivas de los pacientes y del personal de los asilos y discute que las definiciones del personal de lo que sucede en tales «instituciones totales» (término que inventó Goffman para describir instituciones tales como los ejércitos y prisiones que abarcan todos los aspectos de las vidas de los presos) no es intrínsecamente superior a las de los pacientes que se supone que están locos. Goffman indica que la conducta que es aparentemente loca como, por ejemplo, la acumulación de artículos que son al parecer inútiles, es perfectamente racional dentro de una institución que niega a los individuos cualquier privacidad de posesiones ya que la gente necesita tener algo que pueda considerar suyo.

Strauss ha utilizado también hospitales psiquiátricos para estudiar cómo las reglas formales de las instituciones sociales son sólo uno de los elementos que se dedican a producir lo que denomina un «orden negociado»; las relaciones que se dan día a día son el resultado de la negociación implícita que se lleva a cabo dentro del marco de las reglas oficiales de acuerdo con los estilos personales y las capacidades de aquellos que están implicados (Anselm Strauss *et al.*, *Psychiatric Institutions and Ideologies*, Free Press, Glencoe, 1964).

Este enfoque asume, al igual que hace Schutz, que la realidad social es un logro humano que necesita el despliegue constante de ciertas técnicas que requieren la captación de símbolos comunes y un cierto grado de autoconciencia. «La sociedad» tiene realidad, por tanto, sólo en la conciencia humana. Para cualquier individuo dado la realidad social es un hecho objetivo ya que tiene que tener en cuenta las actitudes y creencias de otra gente cuando tiene que decidir cómo actuar. Debe

adoptar e interiorizar tales actitudes para llevar a cabo las relaciones de rutina con otros (este es el aspecto «pragmático» del interaccionismo simbólico). Pero no necesita aceptar completamente las perspectivas de otras personas, ni tampoco forma parte de las interacciones a través de las cuales se forma la interpretación de la realidad social. Los significados sociales son productos de grupo que se comparten ampliamente y a los que se llega a través de la colaboración conjunta de aquellos rasgos del mundo externo que han de considerarse significativos. Tal realidad tiene la objetividad de ser «intersubjetiva», pero no es una realidad que existe más allá de la conciencia de sus creadores o que trasciende totalmente a su control.

El ámbito que esto le deja a la espontaneidad del individuo es suficiente para construir la metáfora apropiada de la vida social como «juego» (término de Mead) más bien que como obra de teatro. Los individuos son libres para improvisar y cooperar dentro de unas reglas que sean flexibles. No tienen que adoptar de forma afectada líneas fijas que provengan de posturas predeterminadas. Las sociedades no son, excepto en las mentes de cierta gente (tales como las de aquellos teóricos sociales que están confundidos), un objetivo determinado y unas estructuras necesarias, sino que resultan de las acciones conjuntas que llevaron a cabo de forma casi hobbesiana aquellos individuos que están parcialmente socializados y que están listos para comprometerse, negociar y utilizarse entre sí jugando los serios juegos de la vida. El interaccionista simbólico se preocupa de describir y analizar estos procesos.

Los etnometodólogos comparten muchas de las preocupaciones de los interaccionistas simbólicos. Ambos intentan cambiar el dicho de Durkheim en lo referente a tratar los hechos sociales como cosas y convertirlo en la máxima de que los hechos sociales deben tratarse como realizaciones. Esta es la expresión que utiliza la figura central de la escuela, Harold Garfinkel, un seguidor autorreconocido de Schutz. Pero el etnometodólogo va más allá que el interaccionista simbólico negando la existencia de un conjunto determinado de creencias y valores comunes que subyacen a toda cohesión social. Aunque los interaccionistas simbólicos no asumen que existe una realidad social fija con la que se está de acuerdo unánimemente

—es cierto que enfatizan que el mundo está hecho de «realidades múltiples», incluso para cada individuo—, no obstante es cierto que tienden a aceptar el valor nominal que tienen los significados de las interacciones sociales que describen (mientras que no es necesario que acepten el informe «oficial» que de ellos se da). Los etnometodólogos son más radicales. Sostienen que existe poca coincidencia de significado ya que un participante o conjunto de participantes pueden considerar una situación que no equivale al significado que tiene para otros en situaciones que son aparentemente similares. Ellos intentan quedarse, por tanto, tras los significados de las situaciones que se han aceptado de una forma evidentemente consciente respecto a las comprensiones que se presuponen en las perspectivas de los participantes sociales que están explicadas detalladamente. Esto implica que tengan que hacer un estudio detallado de las suposiciones impensadas de la vida cotidiana.

Un ejemplo bastante trivial aparece en las «Notes on the Art of Walking» de Ryave y Schenkein (Roy Turner, *Ethnomethodology*, Penguin Books, 1974, págs. 265-74), donde se indica que «andar», especialmente en un lugar concurrido, es una compleja técnica de navegación. El andar debe «realizarse» dentro de ciertos límites «naturales» de tal modo que se «ingenie» cómo evitar chocar con otra gente. Los autores hacen que centremos nuestra atención en el hecho de que hay una importante diferencia entre «andar juntos» y «andar solo» que lleva a diferentes soluciones del problema de navegación. Siguen sugiriendo que el estudio que hacen de cómo mueve la gente sus cuerpos de un lugar a otro ilustra lo enriquecedor que es considerar la vida social como una realización problemática.

El nombre real de «etnometodología» fue inventado por Garfinkel para describir el compromiso con el estudio empírico del razonar práctico, de cómo la gente da sentido a lo que les sucede en las interacciones sociales, particularmente cuando hablan entre sí. En *Studies in Methodology* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1967, págs. 79-88) describe un experimento que se utiliza para demostrar que los actores sociales hacen uso de lo que denomina «método documental» con el que toman lo que se les dice que es «documentativo» o indican un patrón subyacente cuya existencia presuponen. La gente toma lo que se

le dice que es indicativo de algún tipo de patrón, reaccionan a ello en consecuencia, y proveen así a otras personas con un material con el que interpretan que han asumido un significado. Garfinkel demuestra que esto ocurre incluso cuando se hace que los sujetos de laboratorio hablen de sus vidas privadas en las que el experimentador ofrece un consejo de forma completamente azarosa. Incluso en tales situaciones la gente intenta darle un sentido coherente e intentan descubrir un patrón subyacente donde de hecho no existe en absoluto ningún patrón.

Garfinkel sostiene que en los intercambios sociales estamos continuamente intentando descubrir los patrones de pensamiento de aquellos con quienes interactuamos. Este es el contexto en el que se construye nuestra noción de realidad social. Esta realidad no puede generalizarse a otras situaciones históricamente diferentes porque los significados de cada intercambio son peculiares de ese contexto específico. «Lo que se indica en el índice» es el término que se da a la dependencia de contexto del significado. La idea de Garfinkel es que el significado de lo que se nos dice depende de la comprensión que tengamos de la situación en la que nos entremos con todos sus matices y peculiaridades, ya que las mismas palabras que se han utilizado en situaciones diferentes tienen significados diferentes.

Esto difícilmente significa que el etnometodólogo piense que no hay nada en común entre las situaciones que se dan, sino que lo que le preocupa es descubrir las diferencias que existen entre los significados en contextos diferentes. Esto ha ocasionado que surja un interés por saber cómo influyen las perspectivas particulares, las económicas y las de carrera de aquellos que están implicados en el modo en que se registran los documentos oficiales en los hospitales y otras organizaciones burocráticas, y saber, por tanto, qué están realmente haciendo aquellos que proveen los datos en bruto para elaborar las estadísticas oficiales (véase la obra de Aaron Cicourel «Police Practices and Official Records» y «Counting Deaths» de David Sudnow, ambos en Turner, *op. cit.*). Este concentrarse en los detalles de los tipos de situaciones particulares tiene mucho en común con la preocupación que tiene el filósofo Witt-

genstein por los detalles del uso lingüístico ordinario en contextos específicos y con su idea de que el significado se explica mejor estudiando el uso dentro del cual se sitúan las expresiones.

Otra tendencia de la filosofía lingüística moderna es considerar el habla como un tipo de acto. La idea de que los etnometodólogos hacen un buen uso de los «actos de habla» como, por ejemplo, D. Lawrence Wilder, quien en su ensayo «Telling the Code»* sostiene que apelar al «código» aceptado y que se mantiene entre los convictos (como, por ejemplo, «no birles» o «hierba») se utiliza para mostrar más bien que para describir una realidad social existente. «Telling the Code» forma parte de unos esquemas autoelaborados cuyo significado ha de comprenderse a través del uso al que se expone por los convictos para proteger sus intereses y explicar su conducta (véase Taylor, *op. cit.*, págs. 144-72).

El resultado de este enfoque es que el significado de la interacción social no debe considerarse que es algo que se da simplemente desde fuera de una interacción particular. Se obtiene y recrea de modos específicos en cada ocasión. Todo lo que puede asumirse es que en cada ocasión la gente que está implicada intentará darle sentido a lo que está sucediendo a la luz de sus propias presuposiciones e intereses. Cómo llevan esto a cabo deberá ser tema de un detallado estudio empírico. Un método que se utiliza en tales estudios, y que comparten los interaccionistas, es el de la «observación participante». Éste requiere que el experimentador absorba en sí mismo la situación que está intentando estudiar para aprender cómo utilizar en su propio contexto el lenguaje de aquellos con los que participa. Un método más controvertido es el de la escenificación de los experimentos que se elaboran para alterar las situaciones cotidianas. Comportándose de modos raros y estrafalarios y estudiando las reacciones confusas y ansiosas de aquellos cuyas suposiciones cotidianas se socavan de este modo, se cree que las suposiciones de la vida cotidiana se le harán evidentes al experimentador.

La etnometodología es de hecho tan significativa por sus

* «Comunicando el Código». (N. del T.)

métodos como por sus doctrinas. La recolección que hace de la información experimental y de primera mano le da una cierta reputación empírica. Pero el énfasis que se hace sobre lo particular como opuesto a lo general, y el enfatizar la realización del orden social en circunstancias diferentes, lo aparta de las preocupaciones más ambiciosas de las teorías tradicionales de la sociedad. Si sólo las cosas que son reales son particulares y si las abstracciones de la teoría social clásica no explican realmente nada entonces estas teorías nos llevan claramente por una dirección que es beneficiosa. Pero si la sociedad tiene que considerarse aún, al menos parcialmente, de forma apropiada como una realidad que existe ahí fuera más allá del individuo y no como una simple «materialización» que se proyecta sobre el mundo, entonces la etnometodología no es nada más que un modo de estudiar la extensión limitada hasta donde los agentes sociales modifican y desarrollan lo «dado» de las situaciones sociales en las que ellos mismos se encuentran.

Una severa crítica diaria que los etnometodólogos exageran mucho es el antiguo problema filosófico de cómo podemos hacer enunciados generales acerca de situaciones particulares. La solución unilateral que da al problema de los «universales», como se le conoce en la historia de la filosofía, es demasiado simple. Y en la práctica el valor efectivo de la idea de «lo que se indica en el índice» resulta que es muy poco más que la aserción de que existen diferencias que se han descuidado entre situaciones sociales que son bastante parecidas.

Los etnometodólogos se mueven también muy rápido del evidente punto que indica que las ideas de las que dependen las relaciones sociales existen sólo en las mentes de los seres humanos a la conclusión que está lejos de ser evidente y que indica que la realidad que tratan estas ideas depende completamente de lo que piensen en realidad los seres humanos. El hecho de que las relaciones sociales involucren el pensamiento no implica que sean ficciones.

Hablando de forma más general, una crítica normal que se hace a Schutz y a sus seguidores es que son demasiado ingenuos aceptando las suposiciones que hace el sentido común acerca del mundo de la realidad social intersubjetiva. La idea de que el análisis de la conciencia cotidiana es la ruta que lleva

hacia el conocimiento social genuino parece implicar una fe injustificada en nuestras propias perspectivas que carecen de sentido crítico. Los problemas epistemológicos acerca de la veracidad de tales suposiciones sencillamente se evitan. Esto tiene la peligrosa consecuencia metodológica de otorgar una espúrea autoridad a las «observaciones» que hacen los practicantes de esta particular forma de investigación social cuyas intuiciones carecen de la esencial categoría científica de la verificabilidad.

El mismo Schutz deja confusa la relación que existe entre las ideas sobre el mundo que tiene el agente y las del científico observador. El hecho de que las simbolizaciones pragmáticas de la vida cotidiana sean a veces instrumentales para una actividad de éxito indica que pueden tener una validez objetiva que trasciende el acuerdo interpersonal. Pero hasta dónde puede llegar el científico social en su idea de obtener una verdad que es genuinamente objetiva en el sentido de que como observador puede lograr una representación exacta de lo que sucede en la sociedad no se aclara nunca de forma completa. Sigue existiendo una ambigüedad crucial entre el uso que tiene lo «objetivo» para un punto de vista (de la persona que reflexiona sobre la conducta) y para un estatus epistemológico (para un candidato a la verdad).

No obstante, estos recientes desarrollos y las explicaciones que se han hecho del enfoque fenomenológico de Schutz sobre el estudio de la sociedad humana son en buena medida más ilustrativos, y en el nivel sociológico por lo menos, se basan de forma más sólida en una evidencia empírica, que las especulaciones que hacía la sociobiología y que vimos en el capítulo V. Les falta, sin embargo, el poder explicativo general que tendría un tipo de teoría hobbesiana como, por ejemplo, la de Edmund Wilson si fuera congruente con los hechos de la vida social humana. El Interaccionismo Simbólico y la etnometodología son plausibles cuando identifican algunos de los procesos de interacción que forman la cultura humana considerada como un conjunto de valores y normas que se comparten parcialmente y que siguen abiertos a la modificación y manipulación de individuos particulares en circunstancias particulares. Estos fenómenos son claramente fundamen-

tales de la naturaleza de la sociedad humana. La etnometodología en particular es convincente cuando critica la idea funcional-estructural de la «sociedad» como una realidad objetiva que engulle al individuo en sus operaciones holísticas.

Como teorías de conjunto son, sin embargo, incompletas. No tienen en cuenta el surgir y resurgir de ciertos patrones sociales que son similares y que surgen de las interacciones de los diferentes individuos que intentan dar sentido y moldear sus propias vidas particulares. Tenemos que preguntar, por ejemplo, por qué los hombres deciden presentar sus cosas de una forma más bien que de otra, y si el intento de hacer algún tipo de presentación es uno de aquellos elementos irreducibles de la vida humana que encontramos en Hobbes o Smith. Tenemos que explicar por qué se utilizan ciertas estrategias cuando se presenta el yo y cuando se construye la realidad y por qué se elaboran unos tipos de suposiciones particulares y se crean patrones. Se necesita algún tipo de estudio de los aspectos que son relativamente fijos y continuos de diferentes sociedades. ¿Se necesita aquí algún tipo de explicación funcionalista? ¿O nos encontramos de nuevo en el reino de los rasgos subyacentes que son psicológicos o materiales y que se dan de forma relativamente permanente en la especie humana? La metáfora de la vida como drama o juego no nos ayuda en esto.

El teórico social marxiano y otros que se preocupan de las tendencias que el desarrollo social tiene a gran escala y las cuestiones generales de la causalidad social se darán cuenta de que preocupaciones tales como aquellas que tienen los etnometodólogos en lo referente al estudio del andar, y fenómenos tales como las «aperturas» y los «cierres» conversacionales, son triviales y no tienen nada que ver. El énfasis que los interaccionistas simbólicos hacen de la presentación del yo puede descartarse de forma similar diciendo que es una preocupación limitada que tienen los ideólogos académicos que se dedican simplemente a resaltar los valores que tiene la sociedad de mercado enfatizando la publicidad y su suposición de que todo, incluyendo la personalidad humana, es algo que puede empaquetarse, presentarse y venderse. Describir lo que significa para los convictos «comunicar el código», o incluso indicar,

siguiendo la tradición de Durkheim, que llamar a alguien convicto es simplemente colgarle a ese alguien una etiqueta que se considera socialmente conveniente, hace poco por explicar por qué existen prisiones y qué puede hacerse para eliminarlas.

El hecho de que no se haya respondido, hasta ahora, de forma definitiva a estas cuestiones, o que no existan incluso enfoques con los que se esté de acuerdo, y el hecho de que coexistan teorías diferentes sobre la sociedad como, por ejemplo, la etnometodología y la sociobiología, o el marxismo y el funcionalismo estructural, que muchas personas que están bien informadas aceptan y consideran que son intelectualmente respetables, indican que este ámbito del pensamiento humano sigue abierto a la conjetura y a la especulación.

Lecturas recomendadas

La versión más accesible de los escritos de Schutz es *On Phenomenology and Social Relations*, Obras Selectas, editadas con una Introducción de Helmut R. Wagner (University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1970). Para un estudio más extenso, véase *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*, ed. M. Natanson (Nijhoff, La Haya, 1970). Además de las obras que se han indicado en el texto (particularmente *Ethnomethodology*, editada por Roy Turner), los estudiantes del Interaccionismo Simbólico y la Etnometodología deben leer *Understanding Everyday Life*, ed. J. Douglas (Aldine Publishing Company, Chicago, 1970) y *Phenomenology and Sociology*, ed. Thomas Luckmann (Penguin Books, Harmondsworth y Nueva York, 1978).

TERCERA PARTE
CONCLUSIÓN



CAPÍTULO X

Problemas sobresalientes

En este breve y concluyente capítulo no intentaré resumir lo que ya ha tenido lugar anteriormente ni recomendaré que se adopte un tipo de teoría o un enfoque en vez de otro. El objeto de seleccionar y discutir siete teorías de la sociedad humana ha sido introducir al lector por lo menos a las principales opciones que siguen abiertas a lo que sería el teórico social y proveer así un marco de conjunto-referencia que le ayude a hacer sus propias comparaciones y valoraciones. En el curso de tales estudios críticos se repiten ciertos problemas que son notables. Estos problemas son el sujeto-asunto de este capítulo.

A estas alturas ya le será evidente al lector que es arbitrario escoger sólo siete teorías de la sociedad humana como foco de atención. Es cierto que me las he ingeniado para introducir sigilosamente bastante más que eso bajo el disfraz de «desarrollos», e, incluso entonces, sólo he podido mencionar algunos que son históricamente muy importantes, como por ejemplo Spencer y Pareto. Tampoco he podido incluir las teorías antropológicas de Radcliffe-Brown, Malinowski y Claude Lévi-Strauss. ¡Muchos otros pensadores sociales y políticos que son contemporáneos y cuyo trabajo merece atención no han sido mencionados hasta ahora. La obra de George Homans, F.A. Hayek, Ralph Dahrendorf, Robert Merton, Louis Althusser y Alvin Gouldner, por mencionar unos pocos, podrían haberse

incluido fácilmente si el espacio lo hubiera permitido. Sin embargo, la selección que es sin duda alguna polémica de los siete teóricos que hemos elegido se ha hecho con el propósito de ilustrar los enfoques más bien que para proveer un comprensivo estudio. Y si su objetivo tiene éxito entonces este libro debería ayudar al lector para que asimilase el trabajo de otros teóricos sociales relacionando sus ideas con algunas de las posturas estándar que aquí se tratan.

Mantengo que se trata siempre de una excesiva simplificación clasificar a cualquier teórico de individualista u holista, de positivista o interpretativo, de funcionalista o teórico de la acción, ya que las teorías no caen pulcramente dentro de las cajas a las que se les ha colocado la etiqueta de conflicto o consenso, materialista o idealista, descriptiva o normativa. Pero es útil hacer un cierto tipo de encasillamiento que nos sirva de primera fase para orientarnos hacia cualquier conjunto de ideas sociales y políticas, y tener conciencia de las fuerzas y debilidades que tienen estos «tipos ideales» de teorías deberían de haber hecho que nos preguntáramos por el tipo apropiado de preguntas.

Como procede la clasificación que se hace del criticismo, el estudiante de las teorías sociales debe aprender a distinguir entre las deficiencias remediabiles de detalle y las inadecuaciones más fundamentales cuando elabora un enfoque de conjunto y un modelo de sociedad. Si Durkheim se equivoca en algunos de sus hechos sobre la religión aborígen esto no tira por tierra toda la teoría funcionalista de la religión, y si las predicciones que Marx hizo del derrumbamiento inminente del capitalismo en el siglo XIX han sido falseadas por los acontecimientos, esto no socava necesariamente el valor que tiene enfocar el cambio histórico en términos de conflicto económico de clase. La exactitud empírica de algunos estudios particulares es sólo una refutación indirecta de sus suposiciones factuales más amplias acerca de la naturaleza humana y de la sociedad y puede que sean de poca importancia en lo referente a la validez que tiene la metodología que se esté utilizando. Una dificultad es saber hasta qué punto cuenta de manera decisiva la acumulación de una evidencia empírica contra los postulados básicos de una teoría.

Un ejemplo clásico de esta dificultad es el debate concerniente a la «naturaleza» *versus* la «adquisición» en lo referente a la relativa importancia que tiene la herencia y el medio ambiente en la determinación de la conducta y el carácter. Este es uno de los puntos de oposición que existen entre Hobbes y Durkheim (o entre Smith y Marx referente a ese problema). A pesar de la clara evidencia que existe sobre la diversidad de las costumbres sociales y la conducta individual, sigue siendo posible intentar dar cuenta de esta diversidad aunque sea en términos de las diferencias (que, sin embargo, no se han demostrado en gran parte) innatas que hay entre los individuos y los grupos que se han formado a través de las diferentes circunstancias históricas. No es difícil contraatacar la evidencia de la diversidad eligiendo algunas de las similitudes que existen entre los acuerdos sociales que pertenecen a sociedades diferentes como la evidencia de una uniformidad que subyace a la construcción humana. Está claro que ningún simple conjunto de observaciones empíricas establecerá tal empresa, pero de igual forma los estudios que son claramente específicos como, por ejemplo, los que se han hecho sobre la conducta de los gemelos que son idénticos y que se han educado en entornos diferentes (¿pero *hasta qué punto* diferentes?) están relacionados con la discusión. En último término, depende mucho de cómo analicemos conceptos tales como lo innato y lo natural, y qué similitudes y diferencias consideremos que son significativas. Estos problemas no pueden establecerse sólo a través de la observación.

El debate que trata el problema de la naturaleza *versus* adquisición puede hacer que nos inclinemos a adoptar la línea según la cual decidirse por la «mejor» teoría social es un problema que significa adoptar algún tipo de compromiso entre los extremos. Seguramente el punto de vista correcto en lo referente a este problema es que la vida social depende en parte de la naturaleza y en parte de la adquisición, siendo el problema determinar cuál es el equilibrio correcto que hay entre los dos tipos de entradas. De forma parecida podemos suponer que los compromisos pueden darse entre el individualismo y el holismo o entre las teorías del conflicto y el consenso, y que nuestra tarea es descubrir, por ejemplo, hasta dónde puede estar libre

de valor la ciencia social. De este modo podemos esperar llegar a una amalgama teórica que combine elementos de cada tipo ideal.

No hay, sin embargo, ninguna razón *a priori* que haga que la verdad deba ser algo que se parezca a tener que firmar un contrato entre los puntos de vista que compiten entre sí. Por término medio, las opiniones no gozan de una buena reputación en la historia del pensamiento humano. Tampoco existe ninguna forma evidente de seleccionar de forma imparcial los puntos de vista entre los que hay que negociar los compromisos. Si existe algo en la idea de que las perspectivas sociales estén influidas por las consideraciones ideológicas, entonces la popularidad no es ninguna señal de validez en teoría social. No obstante, los mismos puntos que cuentan contra la teoría del «medio» moral de Aristóteles nos previenen de optar por cualquier postura de consenso que sea fácil.

En cualquier caso, se duda si algunas suposiciones fundamentales aceptan mucho lo referente al compromiso. Una vez que se admite, por ejemplo, que las elecciones libres de los individuos tienen unas consecuencias significativas para la naturaleza y funcionamiento de las instituciones sociales, todo el enfoque positivista de la historia se socava, ya que entonces no se podrá saber nunca si un aspecto particular de la evidencia es la refutación de una ley causal o una instancia de la elección humana incausada. De forma similar, una vez que se admiten los juicios de valor en lo referente a la sustancia del teorizar social es difícil ver cómo puede reconciliarse esto con el positivismo sin distorsionar la naturaleza de los juicios de valor o la noción que se tiene de la verdad científica. Y la falacia naturalista sigue siendo el talón de Aquiles de todos los intentos que se hacen para restablecer el enfoque de la ley natural en lo referente a la ciencia social.

E incluso si se excluyen los juicios de valor de la ciencia social nos enfrentamos aún al problema de tener que decidir lo que constituye una buena explicación en ciencia social. ¿Es o no es importante que una teoría esté de acuerdo con las interpretaciones subjetivas de aquellos que están implicados? Ninguna evidencia empírica establecerá esta cuestión y, sin embargo, de su solución depende lo que ha de contar como evidencia re-

levante a favor o en contra de una hipótesis sociológica. Un marxista puede descartar las aserciones que hace un capitalista y que según las cuales está motivado por la benevolencia que siente hacia sus empleados a quienes considera como si fueran miembros de su propia familia. Un durkheimiano puede esforzarse por reinterpretar que tales pretensiones son expresiones de alguna norma secular compartida y que es funcional para la cohesión de esa sociedad.

Ciertos teóricos de la acción, por otra parte, se comprometerían a aceptarlas como puntos de vista perfectamente válidos que necesitan incorporarse a la teoría social sin justificarse o reducirse a alguna otra cosa. No hay ninguna solución simple para este tipo de desacuerdo radical.

Quizás la tensión más intratable es aquella que existe entre la verificabilidad y la inteligibilidad. La persecución de lo «objetivo» en el sentido de datos científicos observables es la obsesión constante de aquellos teóricos sociales que anhelan la certeza y la respetabilidad intelectual de las ciencias naturales. Esta meta sí que ofrece la mejor perspectiva para escapar de los peligros de la tendencia ideológica, pero como método tiende a distorsionar la realidad social tal y como se experimenta realmente. Lo visible y lo mensurable se seleccionan por su conveniencia metodológica, tengan o no significación humana. Por otra parte, el simple análisis que se hace de la experiencia social desde el punto de vista subjetivo carece de comprobación, y puede que incluso le falte poder explicativo, a pesar de su «inteligibilidad» inmediata. Conocer las razones que la gente tiene para hacer lo que hace es siempre informativo y puede que sea ilustrativo, pero puede que deseemos obtener aún una explicación de la repetición y potencia de estas razones.

Al reflexionar sobre la historia del pensamiento social es difícil saber si aquellos que enfatizan el punto de vista subjetivo y la noción de la acción significativa lo hacen desde una convicción idealista y porque creen que esto nos proporciona una ruta de confianza para obtener la explicación de los fenómenos sociales de la que no dispone el científico natural que es menos afortunado, o se trata simplemente del problema de contentarse con una segunda que es científica y mejor llenando así el vacío creado por la casi total ausencia de unas leyes sociológicas

que han sido demostradas. Para algunas personas las razones puede que no sean tan sociológicamente definitivas como las causas, pero son por lo menos mejor que nada. Para otros el conocimiento de las motivaciones humanas y las intenciones nos ofrece un estudio de los fenómenos sociales que es bastante más fundamental que el que podríamos tener de los acontecimientos naturales.

Hablando de forma más general, la elección que se hace entre el positivismo y el interpretativismo sigue siendo en gran parte hasta la fecha un asunto de fe. Los continuos desacuerdos radicales que existen entre, por ejemplo, los marxistas que se aferran a la dimensión económica de los procesos sociales como causa principal, y aquellos positivistas que tienen una tendencia más idealista y atribuyen una fuerza independiente a los factores morales y religiosos, o las controversias que hay entre aquellos que valoran lo biológico por encima de los factores psicológicos o sociológicos elaborando el análisis causal de la conducta, pueden considerarse como una indicación de una ciencia inmadura tal y como lo mantiene Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (Colección Breviarios, F.C.E., 1979). Pero estos desacuerdos también pueden considerarse como el resultado inevitable de la persecución de un objetivo intelectual que está descaminado. En esta situación es igualmente racional continuar por el camino positivista anticipándose al éxito científico que es eventual con el modelo de las ciencias naturales, o adoptando criterios alternativos de adecuación explicativa.

La intención de estas observaciones es indicar la naturaleza filosófica de muchos de estos problemas que siguen siendo sobresalientes después del examen que hemos hecho de las teorías de la sociedad humana. Estos problemas son filosóficos porque no existe realmente nada con lo que puedan establecerse apelando a los hechos observables o a las teorías que puedan comprobarse, sino que siguen siendo, no obstante, tópicos apropiados de discusión racional. Quizás con el tiempo se harán evidentes otras soluciones con el desarrollo de la ciencia social (aunque existirá siempre el peligro de conformarse en teoría social con un consenso que se base en factores ideológicos más bien que en racionales). Pero puede que las cuestiones

intelectuales que son realmente divisivas en teoría social sean inherentes e indeleblemente discutibles e insolubles en tanto personas que están igualmente bien informadas, y que son imparciales e inteligentes, puedan estar razonablemente de acuerdo con ellas.

En cualquier caso puede que sirva de ayuda concluir este libro indicando algunos puntos sobre algunos de los problemas filosóficos perennes que tratan el problema de tener que elegir entre los enfoques que compiten en teoría social. Los tres problemas que están relacionados al respecto son: 1) el libre albedrío *versus* el determinismo; 2) la naturaleza de la explicación, y 3) la objetividad de los juicios de valor.

El determinismo es la teoría según la cual todo acontecimiento (incluyendo todo pensamiento humano y toda acción) está causado. Esto implica la idea de que cualquier cosa que suceda tiene que suceder y no puede suceder de otra forma a menos que los acontecimientos y condiciones que la causan sean diferentes. Es obvio que tal teoría está de acuerdo con el programa positivista para explicar la conducta humana en términos de regularidades causales. Por contraste, la doctrina del libre albedrío defiende que al menos algunos acontecimientos, a saber, las elecciones humanas, son incausadas y, por tanto, libres, ya que no existe ningún conjunto de circunstancias preexistentes que obligue a una persona a que se decida por una elección más que por otra.

La fuerza que tiene la postura del libre albedrío (o libertaria) es la de que, como indica Schutz, implica la inquebrantable suposición de que la gente hace sus elecciones y actúa intencionalmente. Cuando actuamos para hacer algo creemos que podríamos actuar de otra forma si así lo eligiéramos. Pero igualmente cuando observamos los fenómenos e intentamos explicar cualquier acontecimiento, humano o de otro tipo, nos damos cuenta que es difícil (particularmente en una época científica) que no supongamos que tiene una causa. La rápida respuesta de la postura libertaria total es decir que esto no puede demostrarse porque no es posible investigar todos los acontecimientos para ver si están causados, pero el determinista puede argüir en su defensa el constante progreso de la ciencia descubriendo más y más leyes causales que le sirven de fundamento

para aferrarse a la suposición de que todos los acontecimientos tienen causas.

Para la teoría social el argumento se centra en la noción de acción social. El libertario insiste que sólo la creencia en el libre albedrío es compatible con las suposiciones cotidianas que tenemos acerca de la responsabilidad que los hombres tienen de sus actos. Sería irracional, sostiene, culpar o alabar a alguien por sus acciones si no pudo comportarse de otra forma: el determinismo y la responsabilidad son nociones incompatibles. Por el contrario, responde el determinista, sólo si podemos creer que las acciones de un agente son las suyas propias, y esto significa que están causadas por algo que se da en él, tiene sentido hacerle responsable. Si los actos son incausados entonces son producto del azar, y es irracional culpar o alabar a la gente por el resultado de sus decisiones. Es cierto que no podemos esperar alterar la conducta a través de la culpa o la alabanza, o el premio y el castigo, si los hechos no están abiertos a una influencia causal. Así, muchos deterministas adoptan la postura que Hobbes indica en *Leviathan* (cap. 21) y defienden que la libertad y la necesidad son compatibles y que los hombres pueden ser libres del mismo modo que una piedra que sea libre cuando nada le impide su movimiento.

El libertario no se deja impresionar por la noción de la causalidad del yo ya que ello no deja lugar a la creencia de que un individuo puede actuar, al menos algunas veces, de forma diferente aunque todo lo demás hubiera sido igual. Tampoco acepta que un acto incausado tenga que ser azaroso ya que los hombres deciden las razones y la razón es lo opuesto al capricho o al azar.

Aquí nos encontramos ante un callejón sin salida y al mismo tiempo ante una posible explicación de por qué el debate que surge entre el libre albedrío y el determinismo no puede resolverse a través de la observación empírica: la regularidad de la conducta podría ser el resultado de una elección racional o de factores causales. Dentro de limitadas circunstancias podemos predecir toscamente una buena parte de la conducta humana: podemos estar, por ejemplo, razonablemente seguros de que casi todo el mundo se levantará por la mañana y se acostará por la noche. Puede que esto parezca que favorece la

teoría causal ya que el conocimiento de las regularidades causales hace que podamos predecir futuros acontecimientos. Pero la conducta racional es también previsible. La gente racional sigue reglas; y consideran que una buena razón en una situación particular sigue siendo una buena razón en todas las situaciones similares. Esto les lleva a hacer el mismo tipo de respuesta para situaciones semejantes. Además, casi toda la gente se sorprendería si supiera que tales regularidades están causalmente determinadas si esto implicase que la consistencia racional conduce a la necesidad causal. La mayoría de nosotros da por supuesto que podríamos quedarnos en la cama por la mañana aunque decidiéramos, con buena razón, no hacerlo. Desde luego esto no demuestra que seamos de hecho libres, pero el libertario puede, apelando al concepto de acción racional, proveer un estudio alternativo de la regularidad de la conducta humana y socavar así uno de los principales puntos del determinista.

Depende mucho, sin embargo, de lo que esté implicado en el concepto de acción racional, y esto nos lleva a nuestro segundo problema filosófico que es intratable, a saber, la naturaleza de la explicación. El único rival real del modelo de explicación causal que tiene el positivista es aquel que apela a la inteligibilidad de la acción, un asunto del que, como hemos visto, se ha estudiado mucho por los teóricos de la acción. Para ofrecer un contraste que haga realmente distintivo las ciencias naturales y las sociales se necesita trascender la contienda que trata el problema de que los seres humanos son conscientes de los motivos de sus acciones. El hecho de que podamos profundizar en la ocurrencia de los deseos que nos mueven a actuar parece abrirnos un camino para explicar la conducta humana del que no dispone el científico natural en su estudio de las entidades inanimadas. Pero la introspección puede tratarse simplemente de una forma de identificar las causas de la acción. Observando que los deseos de cierto tipo (por ejemplo el hambre) siempre preceden a las acciones de cierto tipo (por ejemplo el comer) podemos concluir que el hambre causa que los hombres coman. Pero aquí no se da nada que sea diferente, en principio, de la explicación causal de los acontecimientos no humanos. La única diferencia es que poseemos, en el caso de la con-

ducta humana, una manera especial (la introspección de hacer las observaciones en las que se basan las generalizaciones causales.

La alternativa genuina al tipo de explicación causal es la tesis según la cual, cuando actúan, los hombres eligen entre unos objetivos, basándose en criterios, aparte de la fuerza relativa que tienen sus descos existentes, y adoptan los métodos que creen que les van a ayudar con éxito para alcanzar estos objetivos. Tratándose de esta teoría, los hombres recurren al conocimiento que poseen del funcionamiento del mundo (incluyendo su conocimiento causal) y a la percepción que tienen de las circunstancias en las que se encuentran, seleccionando así los medios para los fines que han elegido libremente. El vislumbre básico que tiene lugar aquí es que siempre es inteligible y explicativo decir que una persona actuó como lo hizo porque pensaba que esto tendría los resultados que deseaba ver realizados. El «porqué» aquí no es causal. No se supone que cuando los hombres actúen racionalmente tengan que hacer lo que hacen. Tenemos, por tanto, una forma de explicación que es intelectualmente satisfactoria, pero no causal.

Si enfatizamos el problema de por qué una persona adopta unos fines particulares puede que sea bastante satisfactorio mantener que éstos son de un tipo con el que estamos familiarizados. Saber que una persona está actuando, por ejemplo, para obtener comida, o reconocimiento, o descanso, puede que nos explique sus acciones porque sabemos lo que significa desear estas cosas. Y ni la satisfacción intelectual ni la verdad de tales explicaciones requiere que se suponga que la gente no puede adoptar, aunque sea de igual forma, otros objetivos que sean familiares y, por tanto, inteligibles. La debilidad de esta postura es que la familiaridad elimina sólo la necesidad psicológica, no la intelectual que fomenta las explicaciones.

Es cierto que existen limitaciones del ámbito que tienen tales explicaciones interpretativas porque este método no funciona tan bien, si es que en realidad funciona, cuando intentamos comprender la conducta de los que viven en culturas muy diferentes a la nuestra. Nos es difícil, por ejemplo, aceptar lo que consideramos que son creencias supersticiosas e ingredientes satisfactorios de una explicación sociológica porque no podemos entrar en ella y comprender, por tanto, tales creencias.

Algunos se atreverían a decir que no podemos comprender una creencia que no compartimos. Esto hace que la comprensión del cruce cultural sea virtualmente imposible.

Muchos otros aspectos de la filosofía de la explicación social requieren que se les investigue. He hablado sólo un poco, por ejemplo, del controvertido estatus que tienen las explicaciones funcionales, pero la naturaleza problemática de los tópicos que ya se han mencionado es suficiente, porque la complejidad surge de nuevo cuando consideramos nuestro tercer tópico filosófico, la discutible objetividad de los juicios de valor.

El determinista convencido, cuando se enfrenta al análisis de la acción que desarrolla el libertario apoyando así una forma interpretativa de explicación causal, puede que siempre adopte la postura hobbesiana que intenta reducir los procesos del pensamiento y la elección a términos mecánicos y, por tanto, causales. Pero las elecciones conscientes y deliberadas, particularmente las decisiones morales que se han hecho de forma reflexiva, se encuentran entre los fenómenos humanos más recalcitrantes que resultan de tal reduccionismo mecanicista. La experiencia de llevar a cabo realmente unas decisiones morales es difícil de reconciliar con la idea de que siempre actuamos de acuerdo con nuestro deseo que es más fuerte. La mayoría de la gente cree, al menos algunas veces, que deben hacer cosas que no desean hacer, y actúan a menudo en base a tales creencias: parece que la tentación puede resistirse. Pero si podemos saber lo que está bien y es bueno y si podemos actuar a veces basándonos en tal conocimiento entonces el determinismo y el positivismo son vulnerables.

No obstante, si los valores morales son independientes de las decisiones humanas y los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos igual que los enunciados, de hecho pueden ser verdaderos o falsos, entonces esto provee la base de un tipo importante de explicación interpretativa de la conducta humana (porque entonces debe considerarse racional hacer lo que está bien y elegir lo que es bueno). Además, creer en la objetividad de los valores morales nos anima a incorporar los juicios de valor en la teoría social.

Si, por otra parte, los juicios morales no son nada más que expresiones de los deseos humanos y emociones, entonces es

más fácil que se considere que nuestras convicciones morales son candidatas de la explicación causal más que un marco de referencia de las explicaciones interpretativas. Además, el subjetivismo en la moral es una de las principales justificaciones que se hacen para intentar la difícil tarea de hacer que las teorías de la sociedad estén libres de valor. La mera preferencia personal está manifiestamente fuera de lugar cuando se realiza un estudio académico que sea objetivo.

No existe, sin embargo, ninguna cuestión más abierta en filosofía que la de la epistemología o el valor de verdad de los juicios morales. Por una parte se discute que el discurso moral tiene muchos rasgos similares con las formas de habla que utilizamos cuando hacemos enunciados factuales (por ejemplo, se supone que los juicios morales que son conflictivos se contradicen entre sí), y sigue siendo la firme convicción de la mayoría de la gente que por lo menos algunos tipos de conducta deben aceptarse como buenos o malos por todo ser racional. (¿No es cierto que cualquier persona que esté cuerda considerará, por ejemplo, que matar a una persona inocente es malo, o pensar que cuando se dice que el asesinato es malo no significa nada más que expresar que se tiene un fuerte sentimiento de aversión hacia ello?)

Por otra parte, la inextirpable naturaleza del desacuerdo moral que existe entre personas que están igualmente informadas y son imparciales, la evidencia que tiene la diversidad de las creencias morales en sociedades diferentes, clases y periodos históricos, y la dificultad intelectual que implica aclarar qué tipo de valores podemos hacer sobre la realidad objetiva, todo esto se combina produciendo el escepticismo acerca de la verdad y la falsedad moral.

Estos argumentos deben considerarse por todos aquellos que estudian la naturaleza de la conducta humana y, por tanto, de la sociedad humana. En este capítulo no he podido hacer apenas nada más que enfatizar la importancia que tienen unos cuantos problemas filosóficos que son fundamentales para el estudio de la teoría social. El hecho de que debamos terminar aquí, al borde de tales problemas que son en su mayor parte intelectuales, indica tanto la gran extensión así como el interés que tiene la tarea de teorizar sobre la sociedad humana.

Lecturas recomendadas

Existen muchos libros excelentes sobre la filosofía de la ciencia social. Además de los ya mencionados (véanse págs. 38 y 67), véanse M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Social Sciences* (Macmillan, Londres, 1968), A. Ryan, *The Philosophy of Social Sciences* (Macmillan, Londres, 1970) y H. P. Rickman, *Understanding and the Human Studies* (Heinemann, Londres, 1967). Ryan ha editado también una útil selección de ensayos, *The Philosophy of Social Explanation* (Oxford University Press, Londres, 1973). Véanse también Roger Beehler y Alan R. Drengson (eds.), *The Philosophy of Society* (Methuen, Londres, 1978) y Charles W. Smith, *A Critique of Sociological Reasoning* (Blackwell, Oxford, 1979).

Sobre los tópicos filosóficos más generales, véanse las obras de Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (Routledge, Londres, 1958); Anthony Kenny, *Will, Freedom and Power* (Blackwell, Oxford, 1975); R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford University Press, Oxford, 1963) y J. L. Mackie, *Ethics* (Penguin Books, Harmondsworth, 1977).