

TRADICIONES

SOCIOLOGICAS

CUATRO

RANDALL COLLINS



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

***Cuatro Tradiciones
Sociológicas***

Cuatro Tradiciones Sociológicas

RANDALL COLLINS

Edición corregida y aumentada de
Three Sociological Traditions



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Collins, Randall
Cuatro tradiciones Sociológicas. -- Edición corregida y
aumentada. -- México :
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. 1996
-- 332 p.
Traducción de: Four sociological traditions
ISBN 970 620 848-8

1. Sociología - Metodología. 2. Conflicto Social.
3. Solidaridad. I. Título

301

© 1995, 1994 by Oxford University Press, Inc.
Revised and expanded edition of
Three Sociological Traditions

© Cuatro Tradiciones Sociológicas
Randall Collins

Título original en inglés:
Four Sociological Traditions

Traducción: Angel Carlos González
Composición tipográfica
y diseño de portada: Leticia Fonseca

D.R.© Universidad Autónoma Metropolitana
Iztapalapa
Rector: José Luis Gázquez
División de Ciencias Sociales y Humanidades

ISBN: 970 620 848 8

Primera edición 1996
3,000 ejemplares

Impreso y encuadernado en México

Prefacio

La tesis de este libro es que la sociología ha hecho grandes progresos en su conocimiento del mundo social. Aunque a menudo se afirma que la sociología no es acumulativa y que los pensadores clásicos siguen siendo tan importantes, o aun más, que los teóricos e investigadores actuales, me he propuesto demostrar que existen importantes líneas de desarrollo que van desde los clásicos hasta las versiones modernas de la sociología. Eso no quiere decir que la sociología moderna esté exenta de escisiones básicas entre las posiciones teóricas. La realidad del mundo intelectual de hoy es que estamos divididos en forma radical, con puntos de vista antagónicos. Sin embargo, el número de esos desacuerdos no es infinito y no bastan para desmentir otro hecho importante para nuestra especialidad: que varias líneas de pensamiento han adquirido en los últimos cien años un grado de sofisticación cada día mayor.

En la primera edición de este libro me concentré en tres grandes tradiciones sociológicas. A la primera la llamo la tradición del conflicto y, a mi juicio, proviene por igual de Karl Marx, Friedrich Engels y Max Weber. Las tradiciones marxista y weberiana son juzgadas a menudo como antagónicas, pero la verdad es que tienen mucho en común desde el punto de vista sociológico. En conjunto, ellas han desarrollado las teorías del capitalismo, la estratificación social, el conflicto político y los temas macrohistóricos conexos de la sociología. Sobre todo en los últimos años, muchos teóricos e investigadores de las tradiciones marxista y weberiana han tomado muchas cosas en préstamo unos de otros. Si dejamos de lado el activismo político asociado al marxismo, y también la política más conservadora que

a veces se atribuye a los weberianos, y nos concentramos tan sólo en sus aportaciones intelectuales, podemos ver el surgimiento de una visión muy refinada de la macroestructura de la sociedad, que se basa en los dos polos de una tradición generalmente conflictiva.

La segunda tradición que se describe aquí se conoce como la durkheimiana, en honor de su más grande expositor. Se trata de la tradición "sociológica" más consciente de sí misma, ya que incluye a Auguste Comte, el autor que acuñó el término "sociología", y también a Emile Durkheim, quien abogó con el mayor vigor por la sociología como un nivel de análisis de tipo único. Una vez más, he afirmado que la tradición se divide en dos facciones principales. Una de ellas se ha concentrado en la macroestructura de la sociedad, pero en una forma organicista y evolucionista muy alejada del enfoque de conflicto propuesto por Marx, Engels y Weber. Esta facción proviene de antecesores tan remotos como Montesquieu, Comte y Herbert Spencer, y pasa por el propio Durkheim hasta llegar a funcionalistas más recientes, como Robert Merton y Talcott Parsons. Esta vertiente de la tradición durkheimiana ha sido muy atacada en los últimos años, por su tendencia a idealizar y materializar la estructura social. Pero una segunda vertiente, a la que he llamado el linaje de la antropología social, ha dado lugar a muchas nociones realistas. Esta vertiente coloca el acento en los mecanismos por los cuales los rituales sociales, que tienen lugar en los grupos frente a frente, producen la solidaridad. Los rituales generan también símbolos dotados de una carga emocional, que llegan a ser el centro focal de las creencias morales, y también las fronteras entre los círculos interno y externo del grupo. Esta línea de análisis ha logrado avances importantes a últimas fechas, entre ellos el obtenido por Erving Goffman al aplicarla a los rituales de la vida cotidiana. Otros sociólogos la han vinculado con las clases sociales y los fundamentos culturales de la estratificación, con lo cual han tendido un puente entre la tradición durkheimiana y la tradición del conflicto.

La tercera tradición que se examina en este libro es la microinteraccionista. También en este enfoque hay varias vertientes. Hay una versión pragmática derivada de Charles Sanders Peirce y desarrollada por George Herbert Mead; la línea interaccionista simbólica, con aportaciones importantes de Charles Horton Cooley, W.I. Thomas y la formulación explícita

de Herbert Blumer; además de la sociología fenomenológica o 'etnometodológica' creada por Alfred Schutz y Harold Garfinkel. También Erving Goffman participa en esta palestra general. Él no fue un interaccionista simbólico, como se le ha considerado tan a menudo, pues al principio participó en el desarrollo de la tradición durkheimiana del análisis de los rituales sociales. Sin embargo, ya más avanzada su carrera, Goffman adoptó la nueva sociología de la conciencia y lanzó lo que a mi juicio fue un fructífero e interesante contraataque, basado en las interrogantes básicas de ésta acerca de la construcción social de la realidad y la sociología del lenguaje. Igual que las otras dos tradiciones que se describen en este libro, la de los microinteraccionistas sigue haciendo grandes progresos en nuestros días.

En esta nueva edición he añadido la tradición utilitaria, que en las últimas décadas ha sido designada la teoría del cambio, o bien, de la elección racional. En la edición anterior, los utilitarios aparecían sobre todo como una fuente de frustración para las otras dos tradiciones. Durkheim orientó la sociología en una nueva dirección al criticar la teoría racional del contrato social y negar que una teoría de la acción individual pudiera bastar para explicar las características de la sociedad. La teoría del conflicto se acerca más a los utilitarios, ya que ambas tradiciones centran su atención en el interés propio y en la importancia de la economía material. La diferencia es que la teoría del conflicto ha adoptado una visión mucho más dura de las relaciones sociales, pues señala la dominación y los brotes periódicos de lucha violenta, mientras que los utilitarios han preferido una visión liberal benigna, en la cual los intereses individuales racionales producen los mejores resultados para todos. Sin embargo, este lado optimista de la tradición racional/utilitaria ha cambiado en los últimos años y los utilitarios modernos se han vuelto mucho más críticos frente a la sociedad actual. En este aspecto, la teoría racional moderna de la elección ha tendido a fusionarse con la teoría del conflicto, aunque de un modo políticamente ambiguo; si bien la teoría clásica del conflicto solía ubicarse en las izquierdas, la teoría moderna de la elección racional lanza sus críticas tanto desde la derecha como desde la izquierda.

La tradición microinteraccionista, que representa el flujo de las filosofías idealista y pragmática hacia la sociología, siempre ha sido hostil al enfoque racional/utilitario. En cierto sentido

aquí se trata de una continuación, en el terreno de la sociología, de la inveterada batalla filosófica entre el idealismo continental y el empirismo británico. En la década de 1980, el lado idealista y relativista de esta tradición filosófica se enunció en una versión muy polémica bajo el rubro del Postmodernismo. Este movimiento es particularmente hostil hacia el enfoque positivista; así, en cierto modo se puede decir que los campos de batalla intelectuales de fines del siglo XX han sido configurados por una nueva irrupción de los antiguos opositores: el creciente movimiento de la teoría racional/utilitaria por un lado y las filosofías interpretativas de orientación cultural, que son descendientes del idealismo alemán, por el otro. Los debates en marcha entre esas tradiciones son parte integral del lugar "donde está la acción", en términos intelectuales.

Las cuatro tradiciones que he elegido en este caso no son las únicas áreas de la sociología que se han desarrollado en forma acumulativa y que han avanzado hacia el refinamiento teórico. Pese a ello, creo que tienen derecho a ser consideradas como las tradiciones medulares de la sociología, pues ostentan una continuidad en el tiempo y una profundidad de pensamiento que muy pocas tradiciones pueden igualar. Tengo la esperanza de que *Cuatro tradiciones sociológicas* presente al lector el panorama de los progresos alcanzados por la sociología en las cuatro o cinco generaciones que abarca su existencia.

Se ofrece un volumen acompañante, publicado también por Oxford University Press, titulado *Four Sociological Traditions: Selected Readings*. Allí aparecen textos importantes de cada una de las cuatro tradiciones, desde sus clásicos hasta sus avances teóricos recientes.

San Diego
Mayo de 1993

R. C.

Contenido

PRÓLOGO	
EL ASCENSO DE LAS CIENCIAS SOCIALES	3
El pensamiento social en los imperios agrarios	4
Las universidades medievales crean al	
intelectual moderno	8
El Renacimiento: la vida intelectual se vuelve secular	12
Las guerras religiosas y la Ilustración	14
Economía: la primera ciencia social	20
El ascenso de la escuela pública y la revolución de	
la universidad	21
El desarrollo de las disciplinas	27
La historia se profesionaliza	27
Los economistas se convierten en académicos	28
La psicología se independiza	33
La antropología encuentra su nicho	36
Y por fin la sociología	41
1. LA TRADICIÓN DEL CONFLICTO	51
La posición central de Karl Marx	53
Friedrich Engels, el sociólogo en las sombras	60
La teoría de las clases sociales	67
La teoría de la ideología	70
La teoría del conflicto político	75
La teoría de las revoluciones	81

La teoría de la estratificación de los sexos	83
Max Weber y la teoría multidimensional de la estratificación	86
El siglo XX enlaza las ideas de Marx con las de Weber	98
Las organizaciones como lucha por el poder	100
Las clases, las culturas de clase y la desigualdad: los teóricos del conflicto	108
Mobilización de clases y conflicto político	111
La edad de oro de la sociología histórica	115
Apéndice: Simmel, Coser y la teoría funcionalista del conflicto	118
Notas	124
2. LA TRADICIÓN RACIONAL/UTILITARISTA	127
El ascenso original y la caída de la filosofía utilitaria	131
Se logra el retorno del individuo	140
La sociología descubre los mercados del género y el matrimonio	146
Tres aplicaciones de los mercados sociológicos: inflación educacional, mercados de trabajo divididos y bienes ilegales	152
Las paradojas y los límites de la racionalidad	161
Soluciones racionales propuestas para crear la solidaridad social	167
La economía invade la sociología y viceversa	171
La teoría racional del Estado	178
La nueva ciencia política utilitarista	183
Notas	189
3. LA TRADICIÓN DURKHEIMIANA	191
La sociología como la ciencia del orden social	193
Ley de Durkheim sobre la gravedad social	197
Dos alas: la tradición macro	204
Montesquieu, Comte y Spencer hablan de la morfología social	206
Merton, Parsons y el funcionalismo	210

La segunda ala: el linaje de la antropología social	216
Fustel de Coulanges y la guerra ritual de clases	217
Teoría de Durkheim sobre la moralidad y el simbolismo	224
La base ritual de la estratificación: W. Lloyd Warner	228
Erving Goffman y el culto cotidiano al individuo	232
Rituales de interacción y culturas de clase:	
Collins, Bernstein y Douglas	234
Redes de intercambio ritual: el vínculo micro/macro	239
Marcel Mauss y la magia del intercambio social	240
Lévi-Strauss y la teoría de la alianza	245
Una teoría de cadenas rituales de interacción	247
El futuro de la tradición durkheimiana	250
Notas	251
4. LA TRADICIÓN MICROINTERACCIONISTA	256
Una sociología nativa de los Estados Unidos	256
La filosofía se convierte en un campo de batalla de la religión y la ciencia	259
El pragmatismo de Charles Sanders Peirce	262
La sociedad está en la mente: Cooley	268
La sociología del pensamiento de George Herbert Mead	270
Bloomer crea el interaccionismo simbólico	275
La sociología de la conciencia:	
Husserl, Schutz y Garfinkel	281
La sociología del lenguaje y la cognición	290
El contraataque de Erving Goffman	292
Un resumen	298
Notas	303
EPÍLOGO	305
BIBLIOGRAFÍA	311
ÍNDICE	321

***Cuatro tradiciones
sociológicas***

*Prólogo: El ascenso de las ciencias sociales**

La ciencia social proviene de una base social. Esta declaración encierra dos paradojas. *Ciencia* significa un conocimiento sobre el mundo objetivo, que es verdadero porque describe las cosas tal como son y no como nosotros las pudimos haber imaginado. Sin embargo, ahora se dice que esa ciencia tiene una base social, determinada por la sociedad en la cual viven los científicos sociales. Esa es la paradoja número uno.

La paradoja número dos es que, a pesar de todo, se afirma que la base social existe. Es un mundo autónomo y objetivo cuya existencia es independiente de los individuos y que determina lo que éstos piensan. Si la ciencia social tiene éxito, algún día será posible escribir incluso las leyes objetivas de esta determinación social de las ideas.

Sea paradójica o no, esta declaración es verdadera... por lo menos en el grado suficiente para que alguien pueda escribir todo un libro sobre el tema. En cierto sentido, de eso trata este libro. Cada una de las cuatro tradiciones sociológicas ha tenido un papel en el descubrimiento de las leyes con las cuales se determinan las ideas sociales.

En la *tradición del conflicto* discernimos la dinámica de la ideología, la legitimidad, las condiciones de movilización de los grupos que defienden su propio interés, y la economía de la cultura.

*El prólogo presenta una visión sociológica retrospectiva de las condiciones de la sociedad que han sido la base para el ascenso de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular. El lector lo puede omitir si desea pasar directamente a las ideas de las cuatro tradiciones.

Para la tradición del conflicto, las ideas son armas y su dominación está determinada por la distribución de los recursos sociales y económicos.

En virtud de la *tradición racional/utilitaria*, aprendemos la naturaleza limitada de las capacidades humanas para procesar la información, acerca de la racionalidad atada y las paradojas de la elección cognoscitiva.

De la *tradición durkheimiana* aprendemos los rituales sociales que no sólo crean la solidaridad, sino también los símbolos que usamos para pensar. Nuestra mente está formada por ideas que los grupos a los cuales pertenecemos han investido de poder moral. Nuestras afiliaciones sociales determinan que lo que nosotros aceptamos es lo real, y también imponen una sanción moral que establece la necesidad de creer, así como una condena moral a quien dude de las creencias aceptadas.

De la *tradición microinteraccionista* aprendemos que la sociedad está en la mente misma. Nuestras conversaciones y los encuentros prácticos en la vida de todos los días edifican nuestro sentido de la realidad social.

Así pues, las cuatro tradiciones sociológicas son, entre otras cosas, sociologías del conocimiento y descubren un determinismo social en sus propios fundamentos. Cada una de las cuatro tradiciones está sujeta a las leyes de las demás: el conocimiento basado en la ideología, los límites racionales de la racionalidad, la verdad dimanada del ritual, y la construcción social de la realidad. ¿Cómo es posible esto?

Creo que, en última instancia, el acertijo se puede abordar con los métodos de la filosofía y las matemáticas (derivados de Bertrand Russell, Kurt Gödel y Ludwig Wittgenstein) que distinguen varios niveles en las declaraciones referenciales. Sin embargo éste no es un libro de filosofía: no me he propuesto resolver las paradojas sino tan sólo ilustrarlas.

Los capítulos de este libro presentan el contenido de estas cuatro tradiciones teóricas de acuerdo con su desarrollo en el último siglo y medio. En el prólogo enfocamos el ojo del sociólogo en las condiciones que han configurado los cimientos de dichas tradiciones.

El pensamiento social en los imperios agrarios

Las ideas siempre tienen sus portadores. En los imperios agra-

rios, que abarcan la mayor parte de la historia mundial desde el tercer milenio a. de J.C. hasta la Europa medieval, hay pocas bases para distinguir grupos intelectuales en sus respectivas comunidades. En los imperios de Egipto, Mesopotamia, Persia, la India, China y Japón, había clases doctas: en su mayoría eran sacerdotes, funcionarios del gobierno y algunos mercaderes. Esas clases desarrollaron ciertos conocimientos de astronomía, ingeniería y matemáticas, y algunos crearon complejas filosofías religiosas. Sin embargo, en general, esas formas de pensamiento estaban subordinadas a actividades prácticas o religiosas: el conocimiento, sobre todo acerca del mundo social, no se consideraba como un interés por derecho propio. Aquí y allá surgían notables pensadores individuales que se ocupaban de asuntos sociales —Confucio y Kautilya, el maquiavélico estadista de la antigua India— y sin duda hubo mujeres y hombres sabios de menor talla, cuyos nombres jamás han llegado a nosotros porque su pensamiento no fue transmitido. No obstante, este es justamente el problema: el pensamiento social sólo puede desarrollarse si es transmitido por una comunidad que preserve las aportaciones anteriores y edifique sobre ellas. Por falta de comunidades dedicadas a este propósito, nos ha llegado muy poco de las ciencias sociales de esas civilizaciones. En una forma burda de historia —sobre todo crónicas de reinados compiladas por funcionarios del gobierno o autoridades religiosas— encontramos a menudo los inicios de una investigación acumulativa sobre la sociedad.

Para el desarrollo de un conocimiento social objetivo se deben cumplir dos condiciones. Primera, la sociedad (o por lo menos algunas partes de ella) tuvo que volverse racionalista o desencantada, según el término de Max Weber. Esto empezó a ocurrir, en los grandes imperios agrarios de la antigüedad, cuando las cuestiones prácticas del comercio y la administración del gobierno crearon una actitud más factual ante el mundo social. Sin embargo, en sí mismas, las necesidades prácticas son sólo una pequeña ayuda para el pensamiento social, ya que es posible desarrollar conocimientos prácticos sin tener una comprensión consciente de los principios generales. Las habilidades prácticas pueden coexistir con todo tipo de mitos y concepciones erróneas de carácter social. Por lo tanto, la segunda condición fue el surgimiento de un grupo de intelectuales especialistas capaces de crear una comunidad social entre ellos mis-

mos —una comunidad intelectual— dentro de la cual pudiera encontrar apoyo la búsqueda del conocimiento por derecho propio. Así pues, nos aplicaremos a rastrear el surgimiento de esas comunidades intelectuales y observaremos tanto su estructura interna como sus relaciones con el resto de la sociedad que las rodeaba.

La creación de toda ciencia social ha sido difícil: mucho más que la creación de las ciencias naturales. Aun cuando en un tiempo los ámbitos de la física, la química, la astronomía, la biología y todo el resto del mundo natural estaban imbricados con mitos religiosos, *en general* el proceso de sustituirlos por una ciencia técnica ha estado relativamente libre de controversias. Es cierto que Galileo fue condenado por la Iglesia Católica y que la teoría de Darwin sobre la evolución provocó controversias públicas, pero ese tipo de incidentes ha sido excepcional en la mayoría de los casos. No ocurre lo mismo con los pensadores sociales. Para ellos la presión de la ortodoxia social ha sido tan intensa, que las herejías intelectuales han tenido grandes dificultades en su formulación e incluso para penetrar en la mente de los intelectuales. Tal vez por esta razón las ciencias naturales florecieron primero, y no porque las ciencias sociales sean 'más jóvenes' o porque la materia de su estudio sea en sí misma mucho más difícil o indeterminada. Esto explica la primera de las dos partes de este argumento: cómo fue que la política, la religión y las instituciones educacionales se tuvieron que combinar en forma adecuada, de modo que pudiera surgir una comunidad intelectual con suficiente autonomía para abordar las interrogantes de las ciencias sociales por principio de cuentas.

Los primeros intentos sistemáticos de pensamiento social se produjeron en las ciudades-estado de Grecia en el año 500 a. de J. C. La antigua civilización griega ocupa un lugar prominente en la historia del pensamiento occidental porque allí fue donde surgió por vez primera una comunidad intelectual bastante definida, que no estaba subordinada ni al gobierno ni a la religión. La sociedad de Grecia surgió de tribus relativamente primitivas, en las fronteras de los grandes imperios del Medio Oriente. Protegidos por las condiciones geopolíticas de la época, ellos lograron adquirir la riqueza y la cultura de sus vecinos más avanzados sin tener que someterse a sus religiones y sus gobiernos centralizados en forma opresiva. Los griegos conservaron la burda democracia de coaliciones bélicas tribales y la

multitud de cultos religiosos locales que éstas llevaban consigo.

Cuando la erudición oriental y sus propios conocimientos irrumpieron en esa situación de pluralismo religioso y político, surgió un buen número de escuelas intelectuales griegas. Los grupos más famosos fueron los que se formaron en torno de filósofos como Tales, Pitágoras, los sofistas, Sócrates y Platón. En cierto sentido, se trataba de cultos religiosos innovadores que añadían el conocimiento racional a los rituales de las formas antiguas de culto. Sin embargo, esas escuelas también eran facciones políticas dentro de la política de las ciudades-estado; así mismo, eran una fuente de ingresos para maestros itinerantes que enseñaban el arte de la argumentación a los políticos y abogados-ciudadanos en ciernes (porque en esos tiempos todos tenían que defenderse por sí mismos ante la asamblea de la ciudad-estado). El rasgo clave de esta situación era la competencia que se establecía por la presencia de muchos intelectuales que vendían sus destrezas al público. En virtud de que se trataba de empresarios intelectuales libres que no recibían órdenes en una jerarquía sacerdotal o de gobierno, no había prejuicios intrínsecos que los obligaran a conservar la tradición. La competencia con otros que pretendían ser intelectuales provocó el desarrollo de nuevas ideas y el mejoramiento de éstas frente a las críticas de sus rivales. En la época en que florecieron las ciudades-estado, se presentó la situación sin paralelo de una comunidad intelectual libre, con muchos mercados que explotar; el resultado fue un periodo de vigor intelectual que la historia ha llegado a considerar como una Edad de Oro. Las raíces de la filosofía y las ciencias modernas se remontan a ese periodo; también en él encontramos los inicios de la ciencia social.

La primera consideración sistemática de la sociedad se encuentra en las filosofías de Platón y Aristóteles. Desde luego que esa consideración se ocupa sobre todo de la cuestión evaluativa de cuál es la mejor forma que podría adoptar una sociedad, y no intenta ofrecer una explicación de por qué existen las cosas tal como son; sin embargo, esto es lo que se podría esperar de un grupo intelectual que también aspiraba a desempeñar un papel en la política de Grecia. Al mismo tiempo su pensamiento era más intelectual que el de otros políticos. En la generación siguiente a la de Platón, su discípulo Aristóteles aportó el primer ejemplo de análisis empírico cuando estudió las constituciones de varias docenas de ciudades griegas y trató

de establecer las condiciones bajo las cuales éstas eran gobernadas por reyes, aristocracias o democracias. A Aristóteles no sólo le interesaban las interrogantes de valor, sino también el desarrollo de un sistema de conocimiento. El factor crucial puede radicar en la estructura de la escuela que él organizó: mientras que la escuela de Platón tenía el propósito de capacitar líderes para el gobierno, Aristóteles se proponía ante todo capacitar a otros intelectuales. La misma forma de organización elegida por Aristóteles lo condujo a la sistematización, y su aislamiento interno de toda meta política inmediata lo indujo a dar mayor énfasis al conocimiento por sus propios méritos.

La sociología y la economía de Aristóteles eran prometedoras, pero rudimentarias. El mejor logro de la ciencia social griega fue la creación de la historia tal como hoy la conocemos; es decir, la historia narrativa seria. En la misma época en que los sofistas y las demás escuelas filosóficas se enfrascaban en sus debates más vigorosos, el mercado intelectual alentó a escribir obras de historia a políticos y generales retirados, como Tucídides y Herodoto. Ellos crearon una nueva norma en sus esfuerzos por reunir los datos históricos de modo objetivo y libre de interpretaciones religiosas (como las que nos son tan familiares, que se encuentran en la Biblia hebrea) e ir más allá de la crónica administrativa escueta para hacer un análisis de las causas que originaron esos hechos. A pesar de que el mercado intelectual relativamente autónomo de la Edad de Oro griega no duró mucho, su tradición sobre la forma de describir la historia fue un legado que logró sobrevivir, por lo menos hasta cierto punto, en las sociedades más sobrecargadas de religión y política que surgieron después. En Roma, algunos políticos como Julio César y varios aristócratas en desgracia, como Tácito, escribieron obras históricas informativas y hasta un tanto analíticas; un milenio después, pensadores árabes como Ibn Miskawaih e Ibn Khaldun incursionaron en la sociología comparativa bajo la fachada de reflexiones históricas. Durante los largos siglos en que a Aristóteles y Platón se les consideraba como fósiles sagrados dignos de veneración y comentario, si acaso eran recordados, el cultivo de la historia mantuvo encendida la chispa de la ciencia social en Occidente.

Las universidades medievales crean al intelectual moderno

El pensamiento social moderno comienza a alcanzar una masa

crítica de intelectuales en el siglo XVIII y sólo después de esa época se empiezan a formar las disciplinas modernas tal como hoy las conocemos. No obstante, puesto que tratamos de localizar los fundamentos sociales de la ciencia social, es necesario dirigir nuestra mirada, al menos por un momento, cinco o seis siglos más atrás. En el ámbito de las ideas sociales encontramos poco más que figuras aisladas en todo ese periodo: Thomas Hobbes en el siglo XVII, Niccolo Machiavelli (Maquiavelo) hacia 1500, Tomás de Aquino en el siglo XIII, y otros. Pero en el dominio de las instituciones intelectuales se sentaron entonces fundamentos importantes. Sin éstos, el surgimiento ulterior de las refinadas tradiciones del pensamiento social no habría sido posible. En la Edad Media, el pensamiento social tenía el lastre de la ortodoxia religiosa; los primeros intentos de autonomía intelectual se produjeron en ámbitos más seguros, primero en la filosofía y más tarde en las matemáticas y las ciencias naturales. Sin embargo, las instituciones pioneras de ese desarrollo intelectual proveyeron el ancla a la cual se pudo sujetar la ciencia social más adelante.

La principal aportación de la Edad Media al pensamiento subsiguiente no fue una idea, sino una institución: el surgimiento de la universidad. Las universidades se desarrollaron en la centuria entre 1100 y 1200, cuando maestros y estudiantes se congregaron en ciudades como París, Boloña y Oxford. Más tarde los maestros (y a veces los estudiantes) adquirieron actas constitutivas legales de la Iglesia o el Estado, que les confirieron el derecho de regirse por sí mismos como corporaciones autónomas. Por primera vez, la comunidad intelectual tuvo su propia ciudadela: para bien o para mal, ahora había una frontera clara entre el interior y el exterior, y —por lo menos en principio— reclamó el derecho de gobernar sus propios asuntos.

Esta autonomía se obtuvo en forma paulatina. La mayoría de los maestros y estudiantes se interesaban por la teología, el derecho y, en menor grado, la medicina; es decir, los atraían las tradiciones prácticas del mundo exterior y no los temas intelectuales por sí mismos. Al principio, los títulos universitarios sólo tenían un valor marginal para la mayoría de las carreras, pues muchos sacerdotes eran casi analfabetos y los cargos de la Iglesia constituían a menudo canonjías políticas; por supuesto, esto era aún más evidente en la mayoría de los funcionarios gubernamentales de los estados feudales-patrimoniales de la época. No

obstante, el papado empezaba a burocratizarse y los títulos universitarios en teología o derecho canónico (religioso) conferían prestigio a los clérigos ambiciosos que aspiraban a ocupar altos cargos en Roma. Al mismo tiempo, los albores del comercio en la economía de Italia y otros lugares crearon un mercado para los abogados, así como las disputas en torno a la propiedad y otras cuestiones administrativas en los florecientes estados seculares.

En sentido oficial, las universidades eran parte de la Iglesia y se afiliaban a ellas los maestros de derecho y medicina, con lo cual podían aprovechar el prestigio de una religión que se apoyaba en textos sagrados. Las personas con inclinaciones intelectuales no tardaron en descubrir que su capacidad tenía cierto valor en el mundo de la universidad y que allí podían hacer carrera como profesores. La mayoría de los estudiantes, igual que hoy, sólo aspiraban a prepararse para un empleo y ocupar una posición, pero no tenían intereses intelectuales. A pesar de todo, las corporaciones universitarias autónomas eran una red expansiva que se difundió a todas las ciudades de Europa; en esos centros los intelectuales podían estar en contacto físico, al abrigo de las presiones del resto del mundo. Así se creó la posibilidad de hacer carrera en esa comunidad, llegando a ser un profesor famoso, sin tener que hacer más aportaciones que las de tipo intelectual.

En los siglos postreros de la Edad Media, los méritos universitarios iniciaron un largo proceso de inflación, en términos de valor social. A medida que un mayor número de personas adquiría títulos, se empezaron a imponer requisitos educacionales en las posiciones religiosas y políticas de la época, lo cual creó la necesidad de un mayor número de años de estudio como un imperativo social para ocupar los mismos puestos de antaño. Al aumentar la afluencia de estudiantes, la comunidad de los maestros se expandió. Las universidades proliferaron y empezaron a competir unas con otras para atraer a los estudiantes que seguían a los profesores más famosos. Como suele suceder en las épocas de competencia, los intelectuales empezaron a tratar de destacar sobre sus rivales mediante la creación de nuevas ideas. Los largos siglos de tradición y dogma empezaron a ceder el sitio a la innovación, pero no porque la sociedad circundante le concediera menos valor a la tradición, sino porque había logrado formarse un dinámico mercado intelectual dentro de su propio y resistente capullo.

Este afán de innovación se presentó primero en la parte de la universidad más aislada del mundo exterior, es decir, en la facultad de filosofía. Inicialmente esa era la menos importante de las cuatro facultades: las de mayor jerarquía —teología, derecho y medicina— capacitaban a los estudiantes para las profesiones mundanas y concedían un valor especial al principio de la tradición y la ortodoxia. Inicialmente sólo se otorgaban a la filosofía los grados más bajos (bachillerato y maestría) mas no el doctorado; se la veía tan sólo como una facultad formativa donde los estudiantes aprendían lógica, gramática y otras materias por el estilo, como una especie de ejercicio de preparatoria o licenciatura antes de emprender estudios superiores. Por esa razón, los maestros de filosofía no estaban sujetos a las mismas presiones de las facultades de mayor rango, en términos de ortodoxia. Hombres tales como Peter Abelard, Duns Scotus y William of Occam empezaron a desarrollar la filosofía, no tanto como una introducción a la teología, sino como una materia independiente por derecho propio (más aún, como una asignatura en la cual era posible la innovación).

Desde el punto de vista de la sociología moderna de las organizaciones, lo que ocurrió fue un "desplazamiento de metas": una división de personal que luchaba por no ser un medio al servicio de fines ajenos y llegar a ser un fin por sus propios méritos. En la literatura sobre organización, el desplazamiento de metas se considera de ordinario como una patología: por ejemplo, cuando el departamento de contabilidad deja de actuar como un servicio para la organización y empieza a ejercer la contabilidad como un fin en sí mismo. Sin embargo, en la historia de las instituciones intelectuales, este tipo de transformación de los medios en fines sería el comienzo de un interés social por el desarrollo del conocimiento por derecho propio. Con el surgimiento de las universidades y, sobre todo, con la creatividad de la facultad de filosofía, los intelectuales adquirieron un "hogar" y su propio sentido de propósito. Desde entonces, la historia del pensamiento humano siempre ha girado en torno de la interacción entre la comunidad intelectual y el mundo exterior, y el aislamiento de las universidades con respecto a las cosas prácticas ordinarias y las ortodoxias ideológicas, y también alrededor de los medios por los cuales estos intereses se decantan para brindar a los intelectuales nuevos ámbitos de investigación y problemas.

Sin embargo, el brote filosófico de las universidades medievales no se enlaza por línea directa con la vida intelectual moderna. Las universidades pasaron por varias oleadas de expansión y contracción. La inflación de los méritos académicos llegó a su máximo en los siglos XIV y XV, y después el prestigio de las universidades decayó bruscamente. La afluencia de estudiantes se paralizó en muchos lugares. En ese periodo los intelectuales creativos tendieron a abandonar las universidades y encontraron colocación en el mundo exterior, bajo la protección de príncipes y mercaderes ricos. Ese cambio es lo que hoy se conoce con el nombre de Renacimiento.

EL RENACIMIENTO: LA VIDA INTELECTUAL SE VUELVE SECULAR

El esplendor del Renacimiento se produjo sobre todo en el ámbito del arte; no obstante, también para la comunidad intelectual tuvo una trascendencia estructural. Por primera vez desde la antigüedad, los intelectuales tenían un papel que desempeñar para ganarse la vida fuera de la Iglesia (una de cuyas ramas eran las universidades medievales). El resultado de este cambio fue la ideología intelectual conocida como humanismo, un grito de batalla que hizo énfasis en la cultura secular, sobre la religión, como la norma intelectual más alta. Si bien es cierto que al principio su único afán consistía en revivir la literatura antigua de Roma y Grecia, el tema subyacente de que los intelectuales seculares debían ser independientes de la Iglesia fue su rasgo más importante con el correr del tiempo.

El humanista típico era un personaje dedicado íntegramente a entretener a la corte de algún protector rico. Con frecuencia hacía las veces de secretario privado; escribía poemas, historia y ensayos; y a veces realizaba también experimentos científicos. Esta situación produjo resultados ambiguos para la ciencia social. La popularidad de la actividad intelectual como una especie de deporte para espectadores (porque en esa época no sólo no existían los actuales medios de comunicación masiva, sino tampoco se había iniciado aún la impresión masiva de libros) implicó la presencia de un mercado abierto para las ideas. Por otra parte, el papel del intelectual era ante todo el de un personaje dedicado a entretener, por lo cual se atendía más a

la espectacularidad de la presentación y al estilo literario que a la precisión o la agudeza analítica. La única ciencia social que floreció entonces fue la elaboración de libros de historia. Sin embargo esta historia seguía siendo superficial; los pocos historiadores realmente buenos (Francesco Guicciardini, Flavius Blondus y pocos más) no eran bien recibidos porque su erudición resultaba demasiado austera para el gusto común.

El gran acontecimiento intelectual de los siglos XVI y XVII fue el despegue de las ciencias naturales, no así de sus homólogas sociales. Esto se produjo por una combinación de causas sociales. Por una parte, los intelectuales seculares de estilo renacentista desarrollaron la ciencia como una nueva diversión. Ese interés se profundizó gracias al contacto con los artesanos prácticos y también por el patrocinio del gobierno. Aquella era una época de innovaciones tecnológicas para la guerra: la revolución de la pólvora, el mundo de la exploración y, en consecuencia, el interés por la navegación; y también una era de expansión comercial y del lento perfeccionamiento de las técnicas de manufactura que se estaban acumulando y que desembocarían más tarde en la Revolución Industrial. La ciencia ya no sólo era divertida, pues se empezó a tener el presentimiento de que podría llegar a ser algo práctico.

Es probable que esas influencias no hubieran sido suficientes para producir un avance decisivo genuino en la teoría científica, pero sucedió que coincidieron con otro cambio institucional que aportó la pieza faltante: el resurgimiento de las universidades. Los siglos XVI y XVII fueron testigos de la segunda gran oleada de expansión universitaria después de la primera, iniciada en la Edad Media y su secuela en el Renacimiento. El influjo de nuevas ideas prácticas dentro de las filosofías universitarias y los intereses renacentistas de alcanzar el dominio de la teoría pura unieron las piezas para crear la ciencia moderna tal como la conocemos: una síntesis de la evidencia empírica y la generalización teórica. La misma combinación institucional revivió a la filosofía, la cual se había estancado durante siglos, y la hizo sondear nuevos rumbos; fue en esa misma época, en el siglo XVII, cuando tuvo lugar creación de la filosofía moderna por los trabajos de personas que también participaron de modo activo en el despegue de la ciencia: Francis Bacon, René Descartes, Gottfried Leibniz.

El camino no fue tan fácil para las ciencias sociales. La base

ideológica de la sociedad estaba en un torbellino en ese periodo, que empezó con la Reforma y prosiguió durante las guerras religiosas en las cuales se enfrentaron los católicos y los protestantes hasta el final del siglo XVII. Si las ciencias naturales pudieron permanecer relativamente ajenas a la ideología, no ocurrió lo mismo con la ciencia social. (He dicho *relativamente* ajenas a la ideología, pues Galileo, p. ej., fue condenado por la Inquisición, aunque por fortuna ya era anciano y había realizado su labor). Sin embargo, en términos generales, la ciencia floreció tanto en los países protestantes como en los católicos.) No había independencia para teorizar en términos abstractos acerca del mundo social. La única ciencia social establecida, la historia, estaba obligada a prestar sus servicios en las guerras religiosas, produciendo propaganda para el bando protestante o el católico.

LAS GUERRAS RELIGIOSAS Y LA ILUSTRACIÓN

Las guerras religiosas fueron una transición institucional que sería muy importante para los adelantos intelectuales ulteriores. Con los crecientes ejércitos de la época, los reyes empezaron a sustituir a los aristócratas feudales y a los consejeros eclesiásticos por una administración de burócratas civiles. La Iglesia había sido la fuente tradicional de servidores civiles porque, en la sociedad medieval, era la única clase alfabetizada en gran escala. No obstante, en vista de la política de la época, la Iglesia Católica —con su lealtad empeñada al Papa— ya no podía ser digna de la confianza de los reyes que deseaban edificar sus propios estados nacionales.

La forma en que el conflicto Iglesia-Estado se resolvió en los diversos países tuvo una influencia decisiva para definir el carácter de la vida intelectual en cada uno de ellos. En la Alemania protestante, la Iglesia se convirtió en uno de los elementos de la burocracia gubernamental. Las universidades, incluidas sus facultades de teología y derecho, fueron absorbidas como oficinas estatales. Más tarde, cuando se erigió un sistema masivo de enseñanza elemental, también éste encontró fácilmente su sitio como una rama adicional de la administración del gobierno central. De este modo, prácticamente todos los papeles intelectuales, en Alemania, les correspondían a los funcionarios

de la burocracia estatal. Un efecto de esto fue que cuando surgió la ciencia social en Alemania, se volvió parte integral del interés oficial por desarrollar información y técnicas para los propósitos del gobierno. La primera de sus manifestaciones en ese país, conocida como la *Staatswissenschaft* (ciencia del Estado), era una combinación de lo que se podría llamar administración pública con la estadística descriptiva. En este ambiente alemán fue donde habría de surgir la mayor parte de la tradición del conflicto en el terreno de la sociología, inspirada tal vez por el tono de la *Realpolitik*, es decir, los principios de la política realista de línea dura.

En Francia, por otra parte, hubo una intensa batalla interna entre las facciones protestante y católica, pero al final el país se declaró nominalmente católico. Sin embargo, el gobierno de Francia estaba tan ansioso como el de Alemania por independizarse de Roma. Por esa razón, los franceses permitieron que las universidades fueran un bastión de la ortodoxia católica, pero luego las dejaron marchitarse en botón al segregarnos del reclutamiento de personal para cargos oficiales. Para esos cargos, los franceses elegían a administradores e intelectuales seculares. Así nació una nueva nobleza, la *noblesse de robe*, junto a los viejos aristócratas guerreros. De esa aristocracia burocrática habrían de surgir pensadores sociales como el barón de Montesquieu, el barón de Turgot, el marqués de Condorcet y Alexis de Tocqueville. En virtud de que la lealtad de las universidades era cuestionable, el gobierno fundó en París academias y escuelas de capacitación independientes para ingenieros y otros servidores públicos. Más tarde, después de la Revolución Francesa, Napoleón selló la victoria de esta élite de técnicos cuando abolió todas las viejas universidades y las reemplazó con escuelas seculares. Por otra parte, las escuelas elementales y secundarias permanecieron en manos de la Iglesia hasta fines del siglo XIX.

El resultado de esto fue que los intelectuales franceses se concentraron en París como un grupo de élite, compitiendo por un reducido número de cargos de alto nivel en las academias y las *grandes écoles*, y reuniéndose en los salones de sus protectores aristócratas. Mientras que el intelectual típico alemán era un profesor universitario, instalado en un cargo de nivel medio en el servicio civil, el intelectual francés pertenecía a una élite cultural muy cercana a los círculos del poder y potencialmente dispuesta a intentar un derrocamiento revolucionario. A diferencia

del intelectual alemán que era sistemático, académico e incluso pedante, el intelectual francés se orientaba de ordinario a la ciencia y también a la controversia política, y solía ser lúcido y brillante, con un estilo elocuente y florido en sus exposiciones. Si usted gusta, puede atribuir esto al carácter nacional, pero no es más que una metáfora; en términos más precisos, aquí se refleja la influencia de diferentes instituciones sociales sobre la estructura de la vida intelectual. Éste habría de ser el medio social de ese linaje sociológico al que he denominado la tradición durkheimiana.

Inglaterra aportó un tercer patrón. De todas las sociedades de Europa, sólo en la de ese país la clase alta menor fue capaz de contener el desarrollo burocrático del estado centralizador. El éxito de la Reforma protestante en Inglaterra hizo que sus universidades se independizaran de Roma y, por lo tanto, que fueran aceptables para la élite política. No obstante, el hecho de que no hubiera una burocracia extensiva en el gobierno significó que la universidad tenía una función muy modesta que desempeñar. Las facultades de mayor rango (teología, medicina y derecho) se desintegraron por completo; gran parte de los estudios de derecho eran impartidos fuera de las universidades, por los especialistas en Derecho Consuetudinario de los Gremios de Abogados de Londres. Las universidades inglesas quedaron reducidas a poco más que escuelas para señoritas y un camino hacia las canonjías eclesiásticas para los hijos menores de la clase alta. De este modo, las universidades desempeñaron un papel secundario en la vida intelectual inglesa durante todo el siglo XVIII y después, hasta el advenimiento de las reformas administrativas de fines del siglo XIX.

De ese modo, la función del intelectual quedó reducida casi por completo a ser la diversión particular de la acaudalada clase alta. En sí misma, esta base no parecía un buen augurio para la creatividad intelectual. En forma ocasional, algún caballero (las mujeres estaban casi por completo excluidas de este terreno a causa de las prácticas sexistas de la época) podía tener intereses intelectuales, pero no había elementos para capacitar estudiantes o para sostener una línea de investigación de tipo acumulativo. Cuando se requería equipo de investigación o financiamiento para realizar expediciones, la ejecución del proyecto dependía por completo del azar o de que la persona interesada contara en ese momento con el dinero suficiente. Incluso cuando

se hacían nuevos descubrimientos, no se tenía la seguridad de que alguien más estuviera dispuesto a proseguir la labor donde el innovador la había dejado. A causa de eso, los pensadores ingleses en los ámbitos de las ciencias naturales, la filosofía y las ciencias sociales por igual, han sido notablemente individualistas. La historia intelectual inglesa está llena de personajes peculiares, como el pastor Thomas Malthus, Francis Galton, o Charles Darwin, pero carece de escuelas o movimientos sostenidos, como los que se organizaron en Francia o Alemania.

No obstante, esto tuvo su contrapeso en el hecho de que Inglaterra estaba en constante comunicación con la vida intelectual de la Europa continental. Los pensadores ingleses pudieron aportar nuevas directrices creativas sobre líneas de estudio iniciadas en otros países, y lograron que sus ideas fueran adoptadas por especialistas de otros lugares. Veremos un excelente ejemplo de esto en el juego recíproco de ideas, entre ingleses y franceses, que se describirá en el capítulo 3 como la tradición durkheimiana. La organización social del mundo intelectual inglés no habría podido mantener el crecimiento a largo plazo si hubiera estado aislada. En cambio, como parte de una red internacional, aportó opciones que estaban libres de las restricciones de los densos ambientes intelectuales de París o de las universidades alemanas y, por lo tanto, fue capaz de hacer notables innovaciones. Inglaterra tuvo también la ventaja de ser el país más rico de Europa durante varios siglos, por lo cual muchos miembros de la clase alta e incluso algunos de la clase media contaban con suficientes recursos para dedicarse a tareas intelectuales.

Podría mencionar a unos cuantos países más. El más importante de ellos es Escocia, donde las universidades adoptaron una posición más parecida a las de Alemania, frente a la Iglesia y el gobierno; por lo tanto, Escocia aportó la base universitaria sistemática que le faltaba a la vida intelectual británica. Las antes poderosas Italia y España estaban en decadencia económica y sus universidades cayeron en manos de la reacción católica, en una especie de guerra fría que era la secuela de la lucha contra la Reforma protestante. En Italia todavía era posible encontrar creatividad intelectual, sobre todo entre los intelectuales cosmopolitas orientados hacia París.

El periodo de despegue de las ciencias sociales se presentó en el siglo XVIII. En una explosión característica de confianza en sí

mismos, los pensadores de la época empezaron a referirse a ella como la Ilustración. Una comunidad intelectual secular se había estado formando en los países más ricos de Europa desde los días del Renacimiento. Se la podía encontrar, en parte, en las universidades de Alemania y Escocia o en las grandes escuelas técnicas de Francia; también entre los intelectuales que amenizaban los salones más refinados de la aristocracia, especialmente en París; y en parte entre la alta burguesía —sobre todo en Inglaterra, Francia e Italia— que lucía su cultura personal como un rasgo de distinción individual. El apogeo de esa comunidad de largo alcance se produjo en el siglo XVIII. Las guerras religiosas habían terminado y la tolerancia secular era el ánimo predominante en ese tiempo. Las burocracias gubernamentales y algunas de las nuevas escuelas les brindaban a los intelectuales la oportunidad de hacer carrera, y el nivel de riqueza en continuo ascenso dio a los mecenas aristócratas y a los intelectuales de la clase alta abundantes recursos para financiar sus aficiones. Las condiciones eran más propicias que nunca para la actividad intelectual.

El intelectual de la Ilustración era un pensador de tipo universal. Así pues, sabemos de algunos que contribuyeron a una amplia variedad de disciplinas: Turgot y Adam Smith escribían tanto de economía como de filosofía social; filósofos como Locke, Leibniz, Voltaire, Hume y Kant hicieron aportaciones en rubros que van desde la ciencia hasta la política, la literatura y la historia; además, los escritos de Montesquieu, Vico o Condorcet se pueden catalogar con la misma facilidad como de filosofía social, sociología, ciencia política, antropología o historia universal. Esas disciplinas no existían aún porque no había comunidades intelectuales por separado que les impartieran su identidad y sus normas distintivas. En lugar de eso, el papel del intelectual avanzaba al mismo tiempo en todos los frentes. Hay dos cosas notables en cuanto al tipo de ideas que esta situación provocó. Fue la primera vez que los pensadores trataron de ofrecer *explicaciones generales* sobre el mundo social. Tuvieron oportunidad de abstenerse, por lo menos en principio, de glosar alguna ideología ya existente, para tratar de establecer principios generales que permitieran explicar la vida social. Esos principios no siempre eran muy refinados, pero marcaron el comienzo de la ciencia social porque en ellos se trazó la meta de lo que una ciencia social podría llevar a cabo. Esto se debió tal vez a la

influencia de las ciencias naturales, cuyas explicaciones cabalgaban sobre una ola de éxito y gozaban de gran popularidad pública. Isaac Newton era el héroe de la época y los matemáticos, astrónomos y biólogos estaban en boga. Con todo esto, los pensadores sociales adquirieron cierta libertad para tratar de construir una ciencia de la sociedad, gracias a un agotamiento general del dogmatismo y de las matanzas perpetradas en las guerras religiosas. A esto contribuyó también un clima político relativamente tranquilo, en la era de los déspotas ilustrados burocráticos. En Nápoles, Giambattista Vico creó un sistema de historia mundial al cual tituló *La Scienza Nuova*, es decir, la Nueva Ciencia.

Más aún, los pensadores sociales tuvieron nuevos y notables materiales que ponderar: las sociedades tribales y no occidentales recién descubiertas en América, África y el Oriente. Se recibían informes de un número cada día mayor de exploradores, a partir de los viajes de fines del siglo XV, y el interés público se manifestaba en un sinnúmero de libros populares. Los filósofos sociales, como Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau, derivaron de esos relatos su idea de un "estado natural" que les sirvió de base para teorizar sobre el modo en que sus propias sociedades podrían haber sido constituidas. La noción de una secuencia evolutiva de etapas fue forjada en forma gradual por Turgot, Condorcet y el conde de Saint-Simon, y culminó con la sociología explícita de Auguste Comte.

En general, esa no fue una época de investigación empírica. Las tribus de las "Indias" y las civilizaciones antiguas de Persia y China eran más conocidas por referencias verbales que por un estudio sistemático. Sólo los historiadores, por el carácter de sus pesquisas, aplicaban el análisis factual. Su público era ante todo popular, y se concedía la más alta consideración a las normas literarias. Los historiadores más eminentes eran individuos como Edward Gibbon, quien se dedicó sobre todo a repetir historias anteriores, más que a descubrir hechos nuevos. El papel social del intelectual de la Ilustración no dejaba mucho espacio para los esfuerzos de investigación sostenidos. Lo que tenía más éxito era un producto de impacto inmediato (por eso la mayor parte de esos escritos se caracterizaron por la filosofía especulativa y el buen estilo literario).

Como quiera que fuese, ya se habían dado los primeros pasos. Las disciplinas especializadas de las ciencias sociales ha-

bían empezado a formar sus respectivas comunidades intelectuales. Una vez que éstas quedaran constituidas, se les podría dar menos importancia a los gustos del público popular, y la competencia intelectual interna forzaría a cada disciplina a elevar su nivel de refinamiento.

Economía: la primera ciencia social

La primera de las áreas donde la información factual se acumuló en forma sistemática nació junto con la expansión de las burocracias administrativas del siglo XVIII. El estado mercantilista trató de regular el comercio, controlar la moneda e instituir complejas formas de tributación. Por lo tanto, los funcionarios e intelectuales que aspiraban a ser asesores del gobierno se aplicaron a escribir tratados prácticos sobre la política económica. En Alemania, donde las burocracias gubernamentales estaban muy vinculadas a las universidades, los profesores de derecho desarrollaron una disciplina a la cual se llamaba indistintamente estadística o *Staatswissenschaft*, que consistía en compilar información económica. Esa creciente bibliografía ofrecía un gran número de descripciones, pero pocos principios generales. Se podría decir que la orientación práctica de esos materiales era demasiado intensa para permitir el grado de distanciamiento intelectual apropiado.

El interés teórico se empezó a desarrollar cuando la economía pasó a formar parte de los intereses de la comunidad intelectual más vasta. En Inglaterra y Francia se formaron facciones políticas o partidos rudimentarios. El desarrollo comercial creó una clase empresarial independiente del gobierno y de las viejas facciones aristocráticas y religiosas. Los intelectuales empezaron a atraer a esa nueva audiencia por medio de tratados partidistas de economía política. No obstante, en el contexto de la vida intelectual de la época, los argumentos sobre temas específicos se generalizaron en un estilo "filosófico" de discurso y, de ese modo, fueron el inicio de la teoría económica.

En Francia, el doctor en medicina François Quesnay formuló en la década de 1760 una filosofía económica que se conoce como la doctrina fisiocrática. Tuvo muchos seguidores en el gobierno y en los círculos intelectuales gracias a su defensa razonada de la agricultura comercial como la fuente de toda riqueza. Como es lógico, esto le atrajo la simpatía de los empre-

sarios agrícolas. Un llamamiento paralelo a los intereses empresariales fue formulado poco después, cuando Adam Smith publicó *The Wealth of Nations* (La riqueza de las naciones) en 1776. Éste fue tal vez el libro más popular que se haya publicado jamás sobre ciencia social; tuvo muchas ediciones en Inglaterra y fue traducido al francés, al alemán, al italiano y a muchas lenguas más en unos cuantos años. Adam Smith tenía un estilo literario agradable, pero no fue del todo original ya que sistematizó información e ideas económicas que ya estaban en circulación. Desde el punto de vista político, su popularidad se debió a sus argumentaciones sucintas y sus consignas a favor de la estrategia política del *laissez-faire* en el terreno de la economía. Además, Adam Smith tenía una orientación más teórica que sus predecesores: era profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow, por lo cual sus escritos no eran tan sólo la formulación de un argumento político, sino un esfuerzo por alcanzar el nivel de generalización de la filosofía académica. Aunque otros autores ya habían escrito sobre economía, se podría decir que Adam Smith le dio a ésta una identidad intelectual como disciplina profesional. Su solvente posición social le permitió hacerlo. Era un catedrático descendiente de una familia de servidores civiles escoceses y, por sus contactos en el servicio diplomático de Escocia, era conocido en los círculos intelectuales más activos de París. Adam Smith era lo que se podría llamar un personaje híbrido, y esa característica favorece a menudo la creatividad intelectual. Tenía la visión interna de los intereses económicos de un administrador y también estaba familiarizado con los divulgadores populares de la economía política, como Quesnay. Su papel de catedrático le infundió la inclinación sistemática que hizo de su texto la base de una ciencia.

El ascenso de la escuela pública y la revolución de la universidad

Al mismo tiempo que los intelectuales de la Ilustración ocupaban el centro del escenario, una revolución se desarrollaba sin hacer ruido en Alemania. En Prusia y otros lugares se instituyó la educación elemental obligatoria y gratuita por primera vez en el mundo. El propósito de esto era inculcar la obediencia al estado. Al principio el personal docente estaba formado por clérigos de baja jerarquía, pertenecientes a la burocracia de la Iglesia

estatal. Con esto se reavivó la importancia del profesorado teológico en las universidades y el de las facultades de artes liberales donde los estudiantes se preparaban para esos cargos. De ordinario las cátedras eran atendidas por egresados universitarios que estaban en espera de que se les asignara un cargo en la Iglesia o en las universidades. El número de plazas docentes se incrementó aun más cuando se instituyó la escuela secundaria; en Alemania se le llamaba *Gymnasium*. La matrícula de estudiantes universitarios aumentó notablemente a fines del siglo XVIII; no es de sorprender que éstos hayan puesto la mira en los cargos docentes mejor remunerados y de mayor prestigio (es decir, en las cátedras universitarias) y no en la enseñanza elemental o secundaria, y que trataran de deshacerse lo más pronto posible de estas últimas. En los Estados Unidos de hoy, la transferencia de maestros de las escuelas públicas a las universidades no sería factible, porque esas instituciones están constituidas como dos sistemas diferentes. En cambio, en Alemania ambas eran parte de la misma burocracia, y los intelectuales las veían como otros tantos peldaños de la misma escalera.

El resultado de esa expansión y competencia fue una considerable presión para que aumentara el número de cátedras universitarias en la facultad de artes liberales y se elevara su prestigio. Sobre todo en las nuevas universidades de Prusia, y después en la recién fundada universidad de Berlín, los maestros volvieron a competir en términos de creatividad intelectual en una forma nunca vista desde la alta Edad Media. Ellos se apoyaron en materias formativas, como las lenguas clásicas (latín y griego) y las transformaron en la ciencia de investigación conocida como filología (la ciencia del lenguaje), que más tarde tendría una influencia revolucionaria en la investigación de la historia y la antropología. En el apogeo de ese periodo de gran afluencia universitaria y competencia intelectual, es decir, los años transcurridos entre 1780 y 1820, los maestros de la asignatura de *subgrado* (licenciatura) llamada filosofía (pues se suponía que ésta no era más que un curso preparatorio para estudios superiores de teología o derecho) vivieron una revolución intelectual. Immanuel Kant, Johann Fichte, Friedrich Schelling, Georg Hegel, Arthur Schopenhauer y otros crearon formas inéditas de filosofía y, al hacerlo, afirmaron que su campo de trabajo no era sólo una "ciencia", sino una forma de conocimiento superior a todas las demás. En palabras de Kant,

la filosofía sería objeto de una "revolución copernicana" que la convertiría en "la Reina de las Ciencias". El resultado de esa agitación intelectual fue un cambio estructural: en 1810, los estudios filosóficos (artes liberales) fueron elevados a la categoría de estudios de postgrado, en el mismo nivel que el derecho, la teología y la medicina, y el título académico en artes (que ahora culminaba con el doctorado y no con la maestría) fue aceptado como certificación para el otorgamiento de plazas docentes en las escuelas públicas, en lugar del título en teología.

Esta innovación, introducida primero en la nueva universidad de la capital prusiana de Berlín, muy pronto fue imitada por las otras veintitantas universidades teutonas. (En esa época, Alemania estaba conformada por docenas de estados independientes, la mayoría de los cuales tenía su propia universidad; Prusia no era más que el estado más fuerte entre los demás y aún no unificaba a Alemania por medios militares, lo cual no ocurrió sino hasta 1871). El resultado de esa reforma fue que las universidades teutonas alcanzaron muy pronto el liderazgo mundial en casi todas las ramas de la ciencia y el conocimiento académico. Lo que ocurrió se puede explicar una vez más, igual que en el caso de la universidad medieval, como un "desplazamiento de metas" organizacionales. La facultad de artes sólo preparaba a los estudiantes para ingresar a otras facultades de más alto rango, pero cuando su función se convirtió en la capacitación de maestros para el sistema de escuelas públicas, tuvo oportunidad de hacer valer la importancia independiente de sus actividades. No hay un límite intrínseco en cuanto al conocimiento que sus profesores deben tener (a diferencia de los teólogos, abogados y médicos) y, por lo tanto, no existe un criterio claro sobre cómo debe ser su formación.

Más aún, la función especializada de maestro-instructor legitimó de ese modo la pretensión de la facultad de artes, de convertirse en una división separada y de igual nivel en la organización. Con esa independencia, los profesores universitarios adquirieron la libertad necesaria para desarrollar sus propios temas y tuvieron oportunidad de elevar su prestigio. La necesidad de competir entre ellos mismos por las cátedras hizo de la productividad académica una meta importante por primera vez desde la Edad Media, cuando Peter Abelard y sus rivales atraían a los estudiantes con sus célebres debates. El resultado de esto fue el desarrollo de temas filosóficos y humanísticos, entre ellos

las matemáticas, que sufrieron una profunda revolución en Gotinga y Berlín con el descubrimiento de los dominios de las altas matemáticas abstractas modernas. Los maestros de las antiguas facultades superiores empezaron a emular a sus aventajados colegas y así surgieron nuevas ciencias, tanto de la erudición jurídica (la historia del derecho, de la cual dimanaron diversas ramas de la ciencia social) como de la medicina (dando lugar al nacimiento de las ciencias modernas de laboratorio cuya base de operaciones es la universidad).

La revolución universitaria de Alemania habría de ser imitada, a la postre, en todo el mundo. Francia, que tenía su propia red de escuelas y academias técnicas en París, no se sentía muy presionada para competir, por lo menos en ciencias naturales. Sin embargo, poco a poco se fue retrasando más y más con respecto a la ciencia alemana y, en las postrimerías del siglo XIX, los académicos franceses empezaron a viajar a Alemania como estudiantes extranjeros, con la idea de ver qué podían llevarse de regreso a su patria para dar nueva vitalidad a su propio sistema. Émile Durkheim, en 1885-1886, fue uno de los muchos intelectuales franceses que hicieron ese viaje para sentarse a los pies de los maestros teutones. A raíz de la derrota francesa en la Guerra Franco-Prusiana (1871), Francia al fin se dispuso a reformar sus marchitas universidades según el modelo alemán y a instaurar el sistema de escuelas secundarias públicas que eran la base del mismo.

También en Inglaterra las universidades habían languidecido. Los intelectuales aficionados seguían dominando el panorama y en todas partes se leía y emulaba a los matemáticos, científicos y académicos de las universidades alemanas. En la década de 1860, el gobierno inglés reformó su servicio civil a fin de otorgar los cargos públicos mediante exámenes de oposición, y las universidades se empezaron a superar con la adopción de la erudición alemana más reciente. Sin embargo, todavía en la década de 1890, algunos ingleses, como Bertrand Russell, iban a estudiar a Alemania para actualizarse en los últimos adelantos intelectuales. Esta pauta mostró su mayor fuerza en los Estados Unidos. A pesar de que allí había centenares de escuelas superiores, todas siguieron el patrón tradicional de la instrucción netamente confesional, hasta que fue fundada la Universidad Johns Hopkins, en 1876, como una réplica explícita de la escuela alemana para graduados. Por varias generaciones, hasta princi-

pios del siglo XX, la carrera académica típica de los estadounidenses, después de obtener un título en una escuela superior de su país, consistía en ir a Alemania a realizar sus estudios avanzados. Sin embargo, el modelo de la Johns Hopkins se propagó con rapidez a la vuelta del siglo. Se hizo famoso sobre todo por las reformas curriculares de Harvard, donde se estableció el sistema electivo, y también por la fundación de la Universidad de Chicago en 1892, la cual, gracias a los millones de John D. Rockefeller, pudo atraer a los profesores más distinguidos de todas las disciplinas arrancándolos de otras universidades. No es muy exagerado decir que la vida intelectual de los Estados Unidos nació en ese momento. El país tenía novelistas y poetas desde tiempo atrás, pero su impacto en el escenario mundial de la ciencia y el saber académico data de la época en que adoptó como suya la revolución universitaria de Alemania.

La universidad como forma de organización ofreció grandes ventajas sobre las comunidades más informales de intelectuales que habían prevalecido en los salones de la Ilustración francesa o en el mundo de la clase alta inglesa. La universidad desarrolló el conocimiento en forma sistemática porque lo tenía que enseñar más tarde en sus cursos; impartió educación continua a los estudiantes para que las líneas de pensamiento e investigación se pudieran desarrollar a través de las generaciones; y brindó un mayor grado de aislamiento frente a las presiones de la ideología o la exigencia de réditos prácticos inmediatos, lo cual hizo posible que se prestara más atención a la teoría pura. A causa de esto, los académicos de las universidades acabaron por distanciarse de la mayoría de sus homólogos no académicos y, a la postre, los sectores avanzados de la vida intelectual se concentraron casi exclusivamente en las universidades, salvo en lo tocante al quehacer de la literatura y las artes plásticas. Este proceso ya era visible en la física y las matemáticas a fines del siglo XVIII, cuando las escuelas francesas de ingeniería se hicieron cargo de esos temas, recibidos de manos de científicos aficionados de la clase alta. Con la difusión de la reforma universitaria, el proceso avanzó mucho más y las universidades absorbieron también a la filosofía y las ciencias sociales.

Aun cuando en cierto sentido esto pudo haber sido benéfico para el conocimiento, muchos intelectuales no lo interpretaron necesariamente como una mejoría. Por primera vez en su historia, la comunidad intelectual sufrió una división interna, y no

sólo por la lealtad política o religiosa que sus miembros pudieran haber sentido, sino por una división surgida en la propia organización intelectual. Los intelectuales independientes no universitarios se mostraron hostiles a la nueva forma doctoral de la producción del conocimiento. En virtud de que la revolución académica tuvo su primer impacto notable en las ciencias naturales, los signos iniciales de distanciamiento se observaron entre los intelectuales científicos y los literatos. Ya a fines del siglo XVIII y a principios del siguiente, varios personajes de la literatura como William Blake, William Wordsworth y Lord Byron rechazaban los fríos cálculos científicos y la actitud intelectual de quienes los realizaban. El movimiento a favor del romanticismo fue algo nuevo en la política interna del mundo intelectual, y esto se puede apreciar si recordamos que el intelectual típico de la Ilustración en Francia (p. ej., Voltaire) exaltaba por igual a la ciencia y a la literatura, pues no veía conflicto alguno entre ellas. El romanticismo se difundió sobre todo en Alemania, en la misma época en que se puso en marcha la revolución de la universidad. Un filósofo de la talla de Hegel condenó las matemáticas al calificarlas como una forma de conocimiento inferior, superficial y "no espiritual"; esa actitud ha persistido hasta el presente (incluso en un sector del propio mundo universitario). Aquí podemos vislumbrar lo que se verá con claridad en este libro: la oposición entre una línea "romanticista" distintivamente alemana, que ha exaltado el aspecto subjetivo de la sociología, y una línea más favorable a la ciencia, centrada en el positivismo de Comte y Durkheim.

La debilidad de la versión suscrita por los profesores universitarios acerca de la comunidad intelectual fue el complemento lógico de su fuerza. Su carácter metodológico y su organización burocrática los condujeron a una especialización cada vez más fina sobre senderos muy trillados; en cuanto se definían por vez primera las líneas generales de una teoría, se desalentaba cualquier innovación creativa ulterior. Por esta razón, las nuevas líneas de pensamiento de las ciencias sociales han nacido de ordinario de la interacción de la universidad con el mundo exterior. Las inquietudes prácticas e ideológicas han planteado nuevas cuestiones y ponen de relieve nuevos conjuntos de hechos, que más tarde los intelectuales universitarios pueden llegar a convertir en una investigación sistemática. No obstante, a medida que las universidades se expandían y el número de profe-

sores aumentaba sin cesar, la especialización se volvió inevitable. Las diversas ciencias sociales se empezaron a dividir en disciplinas por separado y desapareció el viejo prototipo del intelectual que sabía de todo.

El desarrollo de las disciplinas

LA HISTORIA SE PROFESIONALIZA

La primera de las ciencias sociales que se sometió a la revolución académica fue la historia. La investigación y la lógica, cuyo punto de partida fueron las lenguas antiguas, tenían una inclinación histórica predominante. Johann Herder, Georg Hegel y los filósofos idealistas alemanes extrajeron casi toda su erudición de esos estudios sobre la cultura clásica griega y romana, a partir de los cuales desarrollaron una visión eminentemente histórica de la existencia humana. Después de 1810, en Berlín, el filólogo clásico Barthold Niebuhr amplió sus métodos escolásticos sobre el lenguaje para incluir el ámbito conexo de la historia de Roma; él sentó las bases sistemáticas de la erudición histórica a partir del examen de la autenticidad de los documentos y el análisis de las tendencias de sus fuentes: lo que hoy se conoce como la crítica textual alemana. Poco después, el profesor de derecho Friedrich von Savigny inauguró el estudio crítico de la historia jurídica. En 1833, también en Berlín, Leopold von Ranke fundó su seminario de investigación de la historia política moderna, con lo cual la empresa de la erudición histórica académica empezó a avanzar con paso firme. Por supuesto que desde antes del establecimiento de esa base profesional se escribía mucha historia, incluso de buena calidad. La aportación de los profesores alemanes fue tanto el énfasis en la investigación de las fuentes originales, para no depender de versiones previas, como el cuidado específico de evitar que el estilo literario o los valores ideológicos afectaran la exposición de la verdad. Von Ranke definió el lema de los historiadores académicos como el afán de presentar las cosas "*wie es eigentlich gewesen*" ("tal como ocurrieron en realidad") y no como nosotros las queremos ver. Tal era la ideología de una profesión académica que declaraba su independencia con respecto a los intereses de los legos.

Ese ideal sólo ha producido un efecto parcial. Hay innumerables hechos históricos y el historiador los tiene que seleccionar con cierto criterio básico, para contar un relato coherente. Antes de la "revolución académica", la finalidad tradicional de la historia era ante todo reforzar (o socavar) la legitimidad de una facción política y religiosa determinada, o bien, contar con gracia literaria un relato divertido. La historia académica ha aplicado a menudo sus técnicas eruditas por esos caminos tan trillados. El ideal desinteresado de von Ranke encontró su mejor expresión en los rubros menos ideológicos de la economía, la literatura y la historia social, así como en la historia política de épocas remotas. La historia se ha seguido escribiendo fuera del mundo académico, sobre todo en la forma de memorias de políticos retirados (Winston Churchill es un buen ejemplo de esto). Por su parte, las obras académicas sobre temas contemporáneos han seguido siendo tan partidaristas como siempre.

A pesar de todo, las normas académicas tuvieron un notable refinamiento en el siglo XIX, aun cuando la historia se escribía en un clima de creciente nacionalismo. Es cierto que la conciencia nacional fomentó en todos los países el prejuicio de la autoexaltación, pero también impulsó a los especialistas a competir en una especie de carrera de erudición para descubrir el pasado. El siglo XIX fue la época en que la historia llegó a la mayoría de edad. Al principio de ese siglo, un individuo tan instruido como Hegel sólo podía tener una visión vaga y distorsionada de la historia universal. En cambio, al final del siglo, el conocimiento histórico ya había logrado mostrar un panorama más amplio, el cual se ha mantenido prácticamente intacto desde entonces, de modo que los historiadores del siglo XX sólo se dedican a afinar los detalles. Esto habría de ser importante para la sociología. A principios del siglo XX, Max Weber disponía de un cúmulo de evidencias comparativas que sus colegas de épocas anteriores, como Karl Marx o Herbert Spencer, nunca tuvieron a su alcance por el mero hecho de haber nacido con demasiada anticipación.

LOS ECONOMISTAS SE CONVIERTEN EN ACADÉMICOS

Ya hemos visto que la cristalización de la economía como una comunidad intelectual distintiva se produjo más o menos en la época de Adam Smith. Inglaterra retuvo el liderazgo de la eco-

nomía por casi un siglo a partir de entonces. En casi todo ese tiempo, los economistas se encontraban fuera del mundo académico. Los personajes más importantes, David Ricardo y John Stuart Mill, trabajaban en la esfera de la política práctica y prestaban sus servicios en empresas: el primero como corredor de acciones e inversionista, y el último como empleado de la East India Company. Lo mismo se puede decir del ex clérigo Thomas Malthus, quien fue asignado al "colegio" de la East India Company en 1801, después de postular su célebre doctrina de que la pobreza se debe a la excesiva reproducción de la clase baja. Muy pocos de ellos tenían cargos académicos, como el que ocupó el teórico Nassau Senior en Oxford en 1825, pero esas plazas no les ofrecían ni buena paga, ni prestigio, ni seguridad.

En esos tiempos la economía se consideraba, sobre todo, como una doctrina política. Adam Smith le había dado un enfoque —la operación del sistema de mercado— que fue interpretado al mismo tiempo como un concepto intelectual y como un ideal político. El lado intelectual de la economía se utilizó para fortalecer la doctrina del *laissez-faire* y, por esa razón, su principal apoyo fue la facción partidaria de la empresa. La larga estadía de la economía en el mundo de la política práctica dio lugar a un acervo de datos factuales, recopilados por comisiones investigadoras del gobierno, pero ese material no se usaba a menudo para desarrollar y contrastar la teoría en el plano científico. Las leyes de la economía sólo se deducían y se proclamaban, y ya estaban listas para sacar de ellas conclusiones aplicables a las políticas.

El intento más notable de crear una economía científica en esas condiciones estuvo a cargo de Karl Marx. A pesar de que Marx vivió como exiliado en Inglaterra, después de su infructuosa participación en las revoluciones de Francia y Alemania en 1848, era un extraño para el círculo establecido de la economía británica. Sin embargo, él estaba intelectualmente bien preparado para el efecto porque tenía la formación de un filósofo universitario alemán y, por lo tanto, estaba mucho más orientado a la tarea de realizar una generalización teórica sistemática, que los economistas ingleses. El radicalismo de Marx lo hizo perder su carrera de profesor universitario, pero lo llevó a un nuevo tipo de sistema teórico. Él fue otro personaje híbrido en materia de roles: tomó la economía burguesa de Inglaterra y las

investigaciones factuales sobre las condiciones de las clases trabajadoras, y las maneja de acuerdo con su rol de filósofo alemán generalizador, para crear una nueva economía que era al mismo tiempo teórica y empírica. Sin embargo, el sistema de Marx también era de tipo político, y bastante radical por cierto; por eso a duras penas captó la atención del respetable mundo intelectual durante su vida. Su sistema sólo afloró e inició su *carrera intelectual* —si bien la *política* comunista de Marx ya había dejado su huella en un expansivo mundo clandestino— en las décadas de 1880 y 1890, cuando el Partido Social Demócrata (es decir, socialista) Alemán se convirtió en una fuerza parlamentaria. El marxismo era la doctrina oficial de los social-demócratas y gracias a sus periódicos, publicaciones y escuelas partidistas fue posible que los intelectuales marxistas ocuparan plazas de editores y maestros. Sobre esta base material se produjo la irrupción de la economía marxista, que captó la atención del mundo intelectual oficial a la vuelta del siglo.

Mientras tanto, la economía respetable tuvo su propia revolución: hacia 1870 desechó los conceptos "clásicos" tradicionales y los sustituyó por un análisis más técnico y matemático de la utilidad marginal y el equilibrio general en el mercado. Lo que se conoce como economía marginalista o neoclásica fue creado por diversos académicos: William Jevons, Francis Edgeworth y Alfred Marshall en Inglaterra; Léon Walras en Francia; y Carl Menger en Austria. Al inicio de este proceso la economía todavía era, en rigor, una doctrina política. Por lo tanto, la economía sólo podía llegar a las universidades y transformarse allí en una especialidad académica de carácter técnico, si la posición liberal (de *laissez-faire*, y pro empresa) era aceptable en esas instituciones. Inglaterra fue el lugar donde más a menudo se cumplió esta condición, una vez que sus universidades cobraron nueva vida mediante las reformas del Servicio Civil en 1864. Por esta razón, Inglaterra se distinguió en forma especial como impulsora de la revolución neoclásica (es decir, académica).

Alemania nos ofrece un caso de prueba. Sus universidades se convirtieron en instituciones académicamente especializadas mucho antes que las de otros países; a partir del siglo XVIII se ofrecían incluso plazas a economistas en el programa de enseñanza de la ciencia administrativa. Sin embargo, la posición política de los liberales al estilo inglés no era aceptable en Ale-

mania, pues allí la tradición aristocrática y las burocracias del gobierno tenían mucho peso. Por lo tanto el mundo académico teutón, sobre todo después de 1850, o era conservador o estaba orientado a la previsión social (y a veces ambas cosas); en cualquier caso, no era afecto a conceder autonomía alguna a las empresas y al libre mercado. Los economistas alemanes realizaron un cúmulo de investigaciones académicas, pero centraron su atención en la historia institucional, no en las leyes del mercado puro. Los nuevos progresos de la teoría marginalista fueron impugnados como fabulaciones ajenas a la realidad y, a veces, como una ideología capitalista. A algunos profesores alemanes de economía se les conocía incluso como *Kathedersozialisten* (socialistas de cátedra) porque eran partidarios de una forma conservadora de socialismo. Esto también fue parte de los antecedentes de la naciente sociología. Max Weber inició su carrera como economista y participó en las disputas de las escuelas rivales: la histórica, la marxista y la marginalista. En los Estados Unidos, Thorstein Veblen y John R. Commons fueron célebres reformadores y proponentes de la economía institucional; de hecho, ellos llevaron la tradición alemana a través del Atlántico, en la misma época en que las universidades de su país se reformaban de acuerdo con las directrices teutonas.

Francia fue algo así como un caso de prueba opuesto. Allí los ideólogos pro empresa tuvieron las riendas en sus manos desde 1830 y controlaban las plazas de los profesores de economía en el elitista Collège de France y en las Écoles de administración. No se trataba de plazas en las instituciones académicas orientadas a la investigación, sino más bien de canonjías para una élite político-intelectual que se interesaba más en las declaraciones públicas que en la teoría económica técnica. Por eso el trabajo económico avanzado que realizó el matemático Antoine Cournot no fue aceptado, ni tampoco el del ex ingeniero Léon Walras, a pesar de que este último, el inventor del modelo del equilibrio general, sería considerado más tarde como el más grande de todos los economistas teóricos. Walras encontró una plaza en Suiza, donde fue la inspiración de otro ex ingeniero, el italiano Vilfredo Pareto, quien prosiguió el desarrollo de la teoría económica. Ya a edad avanzada, Pareto habría de desarrollar una teoría cíclica, en el terreno de la sociología, como complemento de su teoría de los ciclos de los negocios. Las universidades de Italia, renovadas según los lineamientos alemanes

ya más entrado el siglo, llegaron a ser centros importantes de la teoría económica gracias a la influencia de Pareto. Austria, donde las universidades eran de estilo alemán pero había una influencia más liberal y pro empresa en el gobierno, produjo a otro de los pioneros de la utilidad marginal, el profesor de derecho Carl Menger. Las universidades escandinavas, con una combinación de condiciones similares a las de Austria, también llegaron a ser centros de la economía neoclásica moderna.

El siglo XX nos ofrece una prueba más de esta fórmula política. El perfeccionamiento de la compilación de estadísticas gubernamentales logrado en la década de 1920 permitió el desarrollo teórico de modelos de contabilidad nacional, con sus formas de medición que hoy nos parecen tan familiares, p. ej., el producto nacional bruto (PNB). Los Estados Unidos pronto se destacaron en economía, en virtud de su gran número de plazas académicas, cuando sus universidades se expandieron en un sistema masivo que empujó a los de todo el resto del mundo. En ese país la economía centrada en la empresa no sólo era aceptable, sino se le consideró como el centro natural de la ideología y, por lo tanto, sólo la tradición liberal británica fue aceptada como algo normal. La importancia de la política se hizo patente también en Alemania. A raíz de la caída del imperio teutón conservador y el ascenso de la República (liberal) de Weimar en la década de 1920, Alemania ocupó su sitio en la economía ortodoxa (al estilo británico). Es interesante señalar que el periodo nazi en Alemania y la época fascista en Italia afectaron poco a la economía académica. El modelo marginalista, sobre todo en la forma política que le infundió John Maynard Keynes, llegó a ser la herramienta práctica para la administración del gobierno en un sistema empresarial levemente orientado a la previsión social y, por lo tanto, encajó en la política de casi todos los estados del siglo XX. La principal excepción en este caso fue el bloque soviético, donde una forma rival de economía se mezcló con una ideología política: el marxismo. La economía, como la más politizada de las ciencias sociales, sigue siendo hoy una teoría que sólo se puede generalizar en la medida en que sea compatible con la política dominante del estado en el cual se aplica.

LA PSICOLOGÍA SE INDEPENDIZA

La psicología proviene de tres líneas principales: la filosofía, la medicina y la pedagogía. La psicología especulativa, desde Platón hasta Arthur Schopenhauer y Rudolph Lotze, se ocupaba de la mente y las facultades del conocimiento y la percepción. Con el surgimiento de la investigación médica a principios del siglo XIX, el tema empezó a ser abordado con la investigación del sistema nervioso. Las universidades de Alemania eran los principales centros de ese tipo de investigación a mediados del siglo XIX. La psicología experimental surgió de la combinación de esas dos tradiciones; a raíz de un período de expansión, el excesivo hacinamiento en las plazas de fisiología provocó una gran afluencia de fisiólogos, y sus métodos se propagaron al ámbito vasto, pero estancado, de la filosofía. El ex fisiólogo Wilhelm Wundt fundó el primer laboratorio de Europa para estudiar los datos filosóficos de la conciencia humana con métodos experimentales, en la misma época en que un investigador médico estadounidense, William James, hacía lo propio en su país. La innovación de Wundt tuvo mucho éxito en el mundo académico. Wundt y sus colegas psicólogos experimentales atrajeron a un gran número de estudiantes, tanto de Alemania como de otros países, y a partir de ese grupo fluyó la investigación psicológica a todo el mundo. Varios decenios después, la psicología alemana fructificó en la escuela Gestalt de psicología perceptual y dio lugar a la psicología social encabezada por Kurt Lewin.

Sin embargo, en Alemania, la psicología siguió siendo una especialidad dentro de los departamentos de filosofía y se mantuvo atada al estudio de un tema filosófico tradicional: la conciencia. También en los Estados Unidos la psicología (sobre todo a cargo de ex estudiantes de Wundt, a despecho de los primeros trabajos de laboratorio de William James) comenzó también como parte integral de los departamentos de filosofía. Pese a ello, en las universidades de EE.UU. hubo una rápida expansión de la matrícula de estudiantes y, por lo tanto, también del profesorado; después, a principios del siglo XX, fue posible que la psicología tuviera por fin su propio departamento. Fue en esa época, en que la psicología estadounidense luchaba por conquistar su independencia, cuando cristalizó el programa del conductismo. Los conductistas de ese país declararon que el

tema de la psicología científica debía ser el estudio de las leyes de la conducta visible, no una serie de esfuerzos introspectivos para captar un concepto tan ilusorio y precientífico como la mente. Desde el punto de vista sociológico, esas diatribas se pueden interpretar como la ideología de una facción académica que se esforzaba por distinguirse lo más posible de la filosofía, para justificar su titularidad docente por separado. Esa batalla le aportó a la psicología estadounidense un legado conductista distintivo, que tardó 50 años en asentarse y en admitir que también la cognición podía ser un tema legítimo de la investigación psicológica.

La orientación alemana y la estadounidense no fueron los únicos derroteros que la psicología habría de seguir. En las universidades de Francia e Inglaterra, la filosofía se veía como poco más que un anacronismo medieval en la época del movimiento de Wundt en Alemania. Los psicólogos británicos y franceses de orientación médica no tenían un incentivo real para tomar por su cuenta el territorio filosófico y transformarlo en una ciencia de la conciencia. En lugar de eso, la psicología se abordaba como sólo una parte de una ciencia. Sin embargo, puesto que ésta no estaba anclada en un papel filosófico, se hacía poco énfasis en la creación de teoría, y a los psicólogos británicos y franceses les interesaban sobre todo las aplicaciones prácticas. Un ex biólogo, Alfred Binet, creó tests de inteligencia en Francia; el explorador y caballero británico Francis Galton trabajó en mediciones estadísticas ideadas para distinguir entre las personas genéticamente superiores y las inferiores. Los prejuicios elitistas implícitos en este tipo de mediciones han sido tema de fuertes controversias en los últimos años, pero por varias décadas fueron una versión "científica" aceptable dentro de la psicología práctica.

En Rusia se desarrolló una tradición psicológica muy diferente. Allí las universidades estaban bajo la clara influencia de Alemania, pero con menos insistencia en la filosofía. Los fisiólogos Ivan Pavlov y V. Bechterev abordaron los problemas de Wundt en plan más radical e investigaron los reflejos condicionados en animales. Esto originó una tradición de investigación psicológica que se expandió, a partir del estudio del sistema nervioso, hacia lo que los rusos llamaban el "segundo sistema de señales", es decir, el lenguaje. Su carácter materialista le permitió conservar un sitio después de la Revolución Co-

munista, y sus contactos con la pedagogía le abrieron un fructífero terreno de investigación en el área del desarrollo de los niños. Otro notable vástago de la escuela de Wundt surgió en Suiza, donde una línea directa de estudios, apoyados en él, floreció en las investigaciones de Jean Piaget sobre el desarrollo cognoscitivo de los niños. Piaget combinó el énfasis alemán en la creación de una teoría generalizada de la mente, con nuevos materiales empíricos: en lugar de investigar a los adultos, se basó primero en sus propios hijos y luego en las instituciones pedagógicas de Ginebra, para crear el modelo de las etapas sucesivas que intervienen en las operaciones mentales. En los últimos años, esta "revolución cognoscitiva" superó por fin los prejuicios conductistas de los psicólogos estadounidenses y ya es una empresa floreciente en ambos lados del Atlántico.

Otra de las ramas de esta disciplina es la psicología clínica. La figura más importante en su desarrollo fue el médico vienés Sigmund Freud. Antes de él, la psiquiatría emprendió en forma infructuosa la búsqueda de los determinantes fisiológicos de los trastornos psicológicos. Igual que Wundt, Marx, Adam Smith y otros teóricos importantes, Freud tuvo un rol híbrido. Con formación en investigación médica, los fracasos académicos y el antisemitismo lo obligaron a abandonar el mundo universitario de más alto prestigio y tuvo que asumir el papel de médico de consultorio. Las funciones prácticas de este tipo gozaban de poco prestigio en el mundo germánico de la época, y Freud se sintió motivado a crear una nueva ciencia, a partir de los extraños materiales empíricos que sus pacientes le proveían. También en este caso el mundo práctico proveyó los materiales factuales, y el mundo académico aportó la orientación teórica. Aun cuando Freud y sus seguidores nunca lograron convencer al mundo académico de la psicología alemana, su influencia fue poderosa en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, donde la psicología (o por lo menos una parte de ella) tenía una inclinación más práctica. A pesar de que la teoría freudiana no tenía tal vez suficiente tradición en términos de investigación sistemática, como la que se exaltaba en el mundo académico, supo mantener vivo el interés por los elementos dinámicos de la personalidad y la motivación humanas, los cuales fueron dejados de lado por el énfasis de la psicología académica en la cognición pura o en los experimentos conductistas con animales de laboratorio.

LA ANTROPOLOGÍA ENCUENTRA SU NICHOS

El impulso para el desarrollo de la antropología fue al principio el descubrimiento de sociedades tribales en América, África y el Pacífico. Ese material inspiró a los filósofos sociales, desde Hobbes y Locke hasta Turgot y Condorcet. Puesto que ya no era posible explicar la sociedad europea tan sólo como algo ordenado por Dios, como lo hacían los filósofos medievales, se propusieron diversas teorías sobre cómo se producen los cambios en la sociedad, ya sea por contrato social o por evolución, y ésta se aleja de su estado natural primigenio. Las exploraciones influyeron también en la biología. Carolus Linnaeus y George Buffon acababan de crear en esa época la taxonomía de las especies, y asignaron sendos espacios en ella para "el hombre en estado natural" y para "el hombre civilizado". Esto fue un claro presagio de Darwin, pues a los seres humanos se les colocó por primera vez en la misma tabla de clasificación que a los simios y otros animales, aun cuando no se consideraba todavía que fueran parientes de éstos. El término "antropología", que significa la ciencia de la biología *humana*, fue acuñado en el siglo XVIII y se incluyó en el título de varios libros de anatomía.

La primera línea principal de desarrollo de la antropología se desarrolló en el siglo siguiente como parte de la biología y de las ciencias naturales conexas, y una segunda línea principal partió de la historia de la cultura, basándose sobre todo en la filología (la historia del lenguaje) y la historia del arte. Las formas sociales de las sociedades no occidentales se estudiaban poco por sus propios méritos. Aun cuando los pensadores sociales, desde Auguste Comte hasta Herbert Spencer y William Graham Sumner, habían usado esos materiales en sus teorías, ellos no pertenecían al círculo de los investigadores antropológicos y tenían muy poca influencia como guías de ese tipo de investigación. Sin embargo, eso cambió con el advenimiento de la antropología social en el siglo XX. Los intereses teóricos básicos de los antropólogos fueron aportaciones de científicos médicos y biólogos —p. ej., George Waitz y Rudolf Virchow en Alemania, Paul Broca en Francia y James Prichard en Inglaterra— que emprendieron la tarea de medir y clasificar a las personas vivas de acuerdo con su tipo físico e investigaron los huesos de seres humanos de la antigüedad, exhumados por geólogos o por otras personas, en forma accidental, al hacer excavaciones.

Por supuesto, esos "accidentes" no eran del todo fortuitos, ya que se producían justamente en una época en que el interés por el tema se agudizaba, de modo que quien descubría huesos viejos fijaba su atención en ellos, en lugar de desecharlos sin más miramientos. El hombre de Neanderthal, por ejemplo, fue descubierto por unos trabajadores en una cueva del sudoeste de Alemania en 1857; ellos llevaron los huesos al médico del pueblo y él, a su vez, informó del hallazgo a su club científico local. Este tipo de científico aficionado fue muy común durante todo el siglo XIX, tanto en biología como en antropología. El fenómeno se presentó sobre todo en Inglaterra, donde personajes de la opulenta clase alta, como Charles Darwin, usaron su patrimonio personal para dedicar su vida a la investigación de fósiles y la recopilación de informes de viaje. Al mismo tiempo, los antropólogos británicos tendían a adoptar una mentalidad de coleccionista relativamente ajena a la teoría, a diferencia de los investigadores más sistemáticos y enciclopédicos de Alemania.

A mediados del siglo, la antropología ya tenía suficientes investigadores, los cuales fundaron sociedades organizadas (en Inglaterra en 1843, en Francia en 1859 y en Alemania en 1869) y los descubrimientos antropológicos se anunciaban con regularidad en congresos de biología, geología y geografía. El círculo de los antropólogos se había expandido y los descubrimientos "accidentales" les cedieron el sitio a expediciones organizadas, como las que condujeron al descubrimiento de Troya en 1875 y de Micenas en 1876. En la década de 1920, los descubrimientos ya eran *casi* previsible, como ocurrió en la expedición china que descubrió al hombre de Pekín, al tiempo que sendas expediciones rivales británicas, estadounidenses y francesas competían entre sí para hacer descubrimientos en el Medio Oriente.

No es posible emprender búsquedas deliberadas en pos de nuevos "hallazgos", o saber siquiera que un descubrimiento accidental va a producir materiales importantes, si no se tiene una idea general de lo que se desea encontrar. El marco teórico necesario como guía de la investigación lo aportó la pregunta acerca del "origen": la necesidad de rastrear la secuencia de la evolución de la humanidad y, de ese modo, llenar el vacío que nos quedó por el deterioro de la versión bíblica de la creación. La teoría de Darwin sobre la selección natural aportó una formulación teórica más elegante, que se podía aplicar por igual al

desarrollo físico y al de la cultura; a partir de la década de 1860, el modelo evolucionista proveyó el marco de referencia para la investigación. Además, dio lugar al surgimiento de muchas teorías en torno a la superioridad racial o de otra índole (p. ej., familiar), de carácter hereditario, que se mezclaban con programas políticos sobre nacionalismo o eugenesia. Estas teorías fueron propuestas casi siempre por intelectuales no académicos y estaban dirigidas a un público de tinte político. Por lo tanto, a éste le interesaban menos las normas de la investigación cuidadosa, que la promoción de su propio programa político. Por eso algunos académicos, como Georg Waitz, P. W. A. Bastian y Franz Boas atacaron las antropologías racistas, no precisamente por diferencias políticas sino por lealtad a las normas de la comunidad de la investigación. En vista del ascenso ulterior de los nazis, es interesante que los antropólogos *alemanes* hayan sido los primeros que impugnaron científicamente las teorías racistas, ya que fue en Alemania donde la antropología se constituyó con mayor claridad como una ciencia académica. De acuerdo con las normas de las universidades alemanas, en las teorías racistas se pasaba por alto la evidencia de que las mezclas raciales han sido incesantes a través de la historia y que hay un grado considerable de intercambio entre los grupos raciales, las lenguas y otros rasgos culturales: en suma, que la idea de raza no es un concepto científico útil.

Otra corriente que contribuyó a la formación de la antropología provino del estudio de la historia cultural. El desarrollo de la filología en las universidades alemanas tuvo su culminación a principios del siglo XIX, no sólo en la disciplina de la historia académica encabezada por Niebuhr y von Ranke, sino también en la investigación de la historia de las lenguas, el arte, el derecho y otros ámbitos de la creatividad humana. Los hermanos Grimm compilaron los cuentos de hadas germánicos y marcaron el comienzo de una *Kulturgeschichte* (historia cultural) que hurgó cada vez más lejos en el pasado de Europa, el Medio Oriente y el Lejano Oriente. Ese movimiento intelectual se propagó en forma natural a los eruditos clásicos de las universidades británicas y francesas más tradicionales, donde dio lugar a los primeros pasos decisivos hacia la erudición académica "moderna". Se pueden mencionar a este respecto varias obras: la de Numa Denis Fustel de Coulanges (maestro de Durkheim) sobre la religión de Grecia y Roma; la de Henry Sumner Maine

sobre el derecho antiguo, donde enunció la famosa ley sociológica según la cual las sociedades pasaron del "status" al "contrato"; y la de James Frazer acerca de los rituales de fertilidad en los remotos tiempos preclásicos. No es exagerado decir que la erudición al estilo alemán llegó a Inglaterra sobre todo a través de los clásicos, los cuales constituían el ámbito principal de la educación tradicional porque se esperaba que todo alumno estudiara ante todo griego y latín. A la inversa, los clásicos le ganaron un sitio a la antropología en las universidades británicas, pues la hicieron respetable mucho antes que la sociología pudiera entrar en ellas (en la mayoría de los centros de estudio de Gran Bretaña, aquella tuvo que esperar hasta la década de 1960).

Así pues, la antropología nació de la doble labor del historiador cultural y el investigador científico de campo. Las dos disciplinas se reunieron por fin en la persona del fundador de la antropología alemana, P. W. A. Bastian y en la de su homólogo inglés, Edward Tylor. Los dos eran viajeros internacionales, el primero como médico de un barco y el segundo como caballero itinerante; a ambos les interesaban las religiones, las lenguas, el arte y la arqueología de muchos países, y enviaban informes periódicos de sus hallazgos a Berlín o a Oxford. Por último se establecieron en varios cargos académicos y en museos, y sistematizaron su trabajo. Al final del siglo XIX, los intereses culturales y biológicos se habían fusionado en torno del papel del investigador de campo, y la antropología cristalizó así su identidad científica bajo el rubro de "el estudio del hombre".

En los albores del siglo XX la antropología ya se había establecido firmemente en las universidades de Inglaterra, Francia y Alemania, aunque bajo diversos rubros: a veces se la consideraba como una parte de los departamentos de estudios clásicos o de filología; otras en los de biología y medicina; pero también se impartía en cátedras independientes en arqueología, historia del arte, historia de la religión o *Völkerpsychologie* (psicología popular). En los Estados Unidos, la Oficina de Asuntos Indígenas se instituyó en 1879 y ofreció plazas a antropólogos profesionales para catalogar a las culturas indias; después éstos empezaron a encontrar cargos universitarios en museos y departamentos conjuntos de antropología y sociología. Bajo el liderazgo del alemán Franz Boas (ex asistente de Bastian), los antropólogos estadounidenses tendían a rechazar la teoría evo-

lucionista, pues preferían las descripciones culturales detalladas y creían en la existencia de patrones de difusión cultural históricamente específicos. En la tradición alemana se hizo énfasis en las configuraciones únicas de cada cultura, según una doctrina que fue elevada a una posición ética de "relativismo cultural" por Ruth Benedict, una alumna de Boas para quien todas las culturas debían juzgarse en función de sus respectivas normas sobre el bien y el mal.

Aun en ese periodo de éxito académico, la antropología tropezó con una leve crisis. Las interrogantes que en efecto habían guiado la investigación —el origen de los seres humanos y su cultura— dieron lugar a descripciones más y más detalladas y a evidencias de una difusión tan amplia, que crearon cierta confusión en el pulcro modelo evolucionista. Las pesquisas de la especialidad se convirtieron en estudios cada vez más minuciosos de la interacción de muchas influencias diferentes. Ya hacía largo tiempo que se había apaciguado la inveterada agitación en torno a la versión bíblica de la creación, la doctrina popular de las diferencias raciales estaba desacreditada y los nuevos descubrimientos sobre el vínculo ancestral de la humanidad con los simios ya no eran capaces de causar gran conmoción. La especialidad estaba en peligro de caer en un hiper-empirismo que no dejaría marcas intelectuales notables ni tampoco teorías o pensadores destacados.

Esa situación fue la que le abrió la puerta a la antropología social moderna. En Francia, en los primeros años del siglo XX, Émile Durkheim deseaba formar una comunidad académica que cultivara la sociología recién inventada por él. Pensó que la antropología era una opción factible. A causa de esto, la tradición teórica de Durkheim fue la base sobre la cual los antropólogos sintetizaron la investigación empírica, y esa alianza de especialidades prosiguió en Francia a través del sobrino de Durkheim, Marcel Mauss, y pensadores antropólogos-sociólogos posteriores, como Claude Lévi-Strauss y Pierre Bourdieu. En forma un tanto análoga, Freud y muchos de sus seguidores vieron en la antropología una fuente de evidencia sistemática cuando el campo de la psicología estaba vedado para ellos en Alemania. En Gran Bretaña, esas tradiciones teóricas fueron importadas para la antropología por Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown, quienes hacían investigaciones de campo en las colonias británicas y desempeñaban también puestos académicos.

micos. El resultado de esa combinación de trabajo de campo y teoría fue el movimiento conocido como la escuela británica de antropología social, cuya atención se enfoca en los rituales, los símbolos y sus relaciones con la estructura social. En los Estados Unidos, la escuela funcionalista de Durkheim hizo menos mella en la tradición básicamente alemana de la *Kulturgeschichte* promulgada por los seguidores de Boas. Sin embargo, la aceptación popular de la psicología freudiana en América le allanó el camino a una vigorosa tradición de antropología psicológica, que colocó el acento en la socialización cultural y en los efectos sociales de las prácticas usuales en la crianza de los niños.

Y por fin la sociología

La sociología, definida como la ciencia general de los fenómenos sociales, es la que tiene raíces más diversas. Proviene de los materiales de la historia y de los intentos de generalización realizados por los filósofos de la misma; de los intereses de los economistas institucionales e históricos y de la recopilación de datos por los administradores públicos y los reformadores sociales; de los trabajos de los psicólogos con mentalidad social y del interés de los antropólogos por la cultura primitiva y la evolución humana. Sin embargo, cada una de esas áreas de investigación ha cristalizado en una comunidad académica que cultiva su propio enfoque (historia, economía, psicología, antropología) y no se interesa en hacer generalizaciones acerca de la sociedad misma. La sociología adquirió su identidad independiente sobre todo por medio de movimientos ideológicos y de reforma política. Por lo tanto, sólo fue capaz de avanzar como una ciencia generalizadora en los lugares donde los reformadores liberales de izquierda eran admitidos en el sistema académico. A este respecto, las condiciones sociales propicias para el establecimiento de la sociología eran las mismas que en el caso de la economía, aun cuando en esta última se trataba típicamente de los Liberales (con "L" mayúscula) según la acepción antigua —defensores de los intereses de las empresas que luchaban por liberarse de la dominación de los aristócratas conservadores— mientras que la sociología ha dependido de los liberales (con "l" minúscula) que se interesan por las reformas al estilo de la previsión social, aunque a veces conservan un sentimiento de aprecio por la tradición. La sociología ha tenido más

dificultades para encontrar tolerancia o apoyo político porque el grupo de los que la apoyan, aunque numeroso, nunca ha tenido poder.

La sociología y la ciencia política eran difíciles de distinguir entre sí en el siglo XVIII, cuando sólo eran segmentos de un paisaje intelectual amorfo: por una parte estaban los filósofos sociales, como Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Turgot y Condorcet; por la otra, los profesores alemanes de ciencia administrativa, con su filosofía jurídica y su "estadística" descriptiva. Esas tradiciones prosiguieron en casi todo el siglo XIX, pero después el mundo intelectual se empezó a especializar y organizar en grupos cada vez más diferentes. La historia, la economía, la psicología y la antropología se separaron poco a poco. Al mismo tiempo, la Revolución Industrial y la democratización de los gobiernos en Europa occidental provocaron el surgimiento de movimientos y partidos políticos en las crecientes clases urbanas. Esto le impartió a la sociología un enfoque más estrictamente político. Los primeros sociólogos/científicos políticos importantes (porque aún no era posible distinguir entre ambos) fueron hombres como el conde de Saint-Simon, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, Karl Marx, John Stuart Mill, Frederic le Play y Herbert Spencer, todos los cuales trabajaban fuera del mundo académico y se dirigían a un público político. En su pensamiento encontramos las principales formulaciones de las ideologías más importantes que desde entonces se han hecho populares: el liberalismo, tanto en su forma de *laissez-faire* ("L") como en la de estado benefactor ("I"), el comunismo y el conservadurismo corporativo. Si ampliamos nuestro enfoque para abarcar a los pensadores de segunda categoría, el grupo de los "sociólogos" del siglo XIX incluye a los fundadores de comunidades utópicas, como Charles Fourier, y también a los primeros ideólogos fascistas, como Arthur de Gobineau.

Lo más importante para el desarrollo de la sociología fueron los individuos que conjugaron una orientación universitaria con sus intereses políticos y populares. Uno de ellos era Comte, quien realizó sus estudios de ciencias naturales en la elitista École Polytechnique de París. Auguste Comte esperaba partir de la ideología política de Saint-Simon y edificar sobre ella una *ciencia social*, para la cual acuñó el término "sociología". Al principio, la intención primordial de Comte era lograr que su nueva ciencia fuera aceptada en la Polytechnique. Sólo cuando fracasó

en su intento, se orientó hacia la política y fundó su "Iglesia" positivista como un movimiento político para remodelar la sociedad. Marx fue otro personaje de formación híbrida, como ya hemos visto, pues es probable que hubiera llegado a ser un notable profesor de filosofía si las circunstancias políticas no lo hubieran obligado a salir de la universidad. Su compensación a este respecto consistió en crear una teoría general completa a partir de sus ideas revolucionarias. Un tercer caso del mismo tipo fue Le Play, el único investigador de campo en este grupo. Él combinó su formación de ingeniero con su interés por la política conservadora, al elaborar sus minuciosos estudios sobre la familia europea. (Igual que hoy, la familia era entonces uno de los temas favoritos de los conservadores.) Tocqueville ocupa un lugar aparte de los demás: era un político no académico que, en un tiempo, fue funcionario de gabinete, pero supo combinar sus observaciones originales con una mente generalizadora, tanto en sus viajes como en su investigación histórica. En realidad, Tocqueville es el último de los filósofos de la Ilustración, ya que en él se combinaron todos los roles intelectuales a la manera de un Turgot o un Montesquieu.

La debilidad institucional de esos pensadores sociológicos fue que sus ideas aludían en forma tan directa a ciertos movimientos políticos, que no les fue fácil convertirse en la base de una comunidad de investigadores académicos. Para que su orientación fuese más estrictamente teórica, se requería de un entorno académico. En el siglo XIX se generó la investigación factual, pero casi siempre estuvo a cargo de administradores prácticos. Gran parte de este tipo de investigación se llevó a cabo en Alemania. En 1872, un grupo de profesores y administradores alemanes organizaron la *Verein für Sozialpolitik* (Unión Para la Política Social). Más tarde Max Weber se afilió a ese grupo, pero se percató de que sus miembros estaban demasiado absortos en compilar información detallada y formular políticas de previsión social, y que de eso no podría surgir ningún conocimiento generalizable acerca de la sociedad. En Inglaterra, las comisiones investigadoras gubernamentales que estudiaron las condiciones de vida en las fábricas llevaron a cabo trabajos similares. La mayor aproximación a un trabajo teórico fue la del astrónomo belga Adolphe Quetelet en la década de 1830, quien profundizó en las estadísticas del gobierno sobre tasas de nacimientos y muertes, suicidios, crímenes, etc., y

emergió con la propuesta de una ciencia de la "física social". Por desgracia, las leyes de Quetelet sólo fueron algo más que el cómputo de unas cuantas probabilidades simples y la demostración de que es posible prever la variación de las tasas de población o de delincuencia a partir de los datos de años precedentes. Las estadísticas de Quetelet despertaron un enorme interés, pero éste se disipó en seguida cuando las estadísticas fueron incapaces de hacer honor a sus pretensiones, tanto en lo referente a su gran utilidad práctica cuanto a su aportación para el progreso de la teoría.

La sociología se empezó a introducir en las universidades al final del siglo XIX. En los Estados Unidos, esto ocurrió en la época de la revolución universitaria, un periodo en que se fundaron muchas universidades y otras se perfeccionaron con la adición de escuelas de postgrado orientadas a la investigación y con la reforma de los planes de estudios para incluir asignaturas modernas. Las universidades fueron remodeladas de acuerdo con las directrices alemanas, pero conservaron ciertos rasgos distintivos estadounidenses. La dirección le fue confiada a un rector, no al profesorado, y las instituciones se propusieron expandir la matrícula estudiantil y ganarse el apoyo del público por todos los medios posibles. A causa de esto, las universidades de ese país fueron mucho más receptivas a las nuevas temáticas que las de Alemania, porque en las primeras bastaba la aprobación del rector y no se requería la anuencia de los poderes establecidos de la facultad. Es cierto que las universidades estadounidenses podían caer bajo la autocracia de sus rectores, pero estaban libres de la autocracia de los profesores tradicionalistas, celosos de no perder el control de sus respectivas especialidades a manos de los recién llegados. A diferencia de las universidades alemanas, que mostraban una hostilidad pedantesca hacia los temas prácticos, las universidades estadounidenses eran muy receptivas a ese respecto porque los intereses administrativos, y no las facciones académicas, decidían que la institución debía atraer más alumnos por todos los medios posibles. Un aumento en el número de estudiantes significaba mayores ingresos por concepto de cuotas de estudios, donativos de ex alumnos o apropiaciones del estado: temas que eran vitales para las finanzas de las universidades de los Estados Unidos, pero que las universidades de Alemania no tenían necesidad de considerar. Las universidades estadou-

nidenses se orientaban al crecimiento, y eso significaba que el número de profesores siempre estaba en expansión, a diferencia de la situación en Europa, donde la regla solía ser que un solo catedrático de tiempo completo impartiera cada asignatura.

En virtud de esta situación, las nuevas universidades de los Estados Unidos no tardaron en impartir todo tipo de ciencias sociales y alcanzaron el liderazgo, por lo menos desde el punto de vista cuantitativo, por el volumen mismo de sus investigaciones. En el siglo XIX ya había habido en ese país muchos movimientos de reforma social, como los encabezados por los seguidores de Comte, de Fourier, los imitadores de las organizaciones británicas para la reforma liberal y muchos más. El más respetable de esos grupos se consolidó en 1865 como la Asociación Norteamericana para el Fomento de la Ciencia Social, y de esta organización surgieron varias subespecialidades que formaron sus propias sociedades profesionales y reclamaron su lugar en las universidades. La historia y la economía entraron primero en el ámbito universitario en la década de 1880; y la sociología, la antropología y la ciencia política, en la década siguiente; también fue en las universidades de los Estados Unidos donde la psicología tuvo por primera vez plazas separadas de los departamentos de filosofía, hacia 1910. El primer departamento de sociología fue inaugurado en la nueva Universidad de Chicago en 1892 y pronto surgieron otros.

La sociología, como las demás ciencias sociales, pudo encontrar su residencia en el medio académico porque sus temas políticos y prácticos coincidían con el clima imperante de liberalismo y con el afán práctico y popular de las universidades en expansión. En cambio la antropología, la menos política y práctica de las ciencias sociales, fue la que tuvo más dificultades en las universidades de los Estados Unidos, pues atrajo mucho menos interés y, por lo tanto, sus dimensiones siempre fueron mucho más reducidas que las de aquéllas. En muchos lugares, la antropología siguió incorporada a los departamentos de sociología hasta la década de 1940, y aun después en las escuelas superiores más pequeñas. En Europa ocurrió todo lo contrario, pues allí la antropología ya era política e intelectualmente respetable mucho tiempo antes que la sociología pudiera encontrar un nicho académico.

Una de las consecuencias de esto fue que, en los Estados

Unidos, la sociología se enfocó de un modo predominante en los "problemas sociales", y no en el desarrollo y la puesta a prueba de una teoría explicativa. En la medida en que se requería una teoría capaz de darles una justificación intelectual, los primeros sociólogos de ese país se basaron en las doctrinas populares del evolucionismo y la psicología social que encontraron en los departamentos de filosofía. En virtud de que la psicología no había logrado independizarse y tener su propio departamento, su inclinación no era todavía tan conductista como lo sería después y su énfasis en la cognición se desarrolló como una psicología social por obra de Charles Horton Cooley, George Herbert Mead, W. I. Thomas y otros, en lo que se llegó a conocer como interaccionismo simbólico. Esa psicología social tenía también resonancias políticas. Los sociólogos estadounidenses eran reformadores liberales, ni radicales ni escépticos conservadores. Ellos querían ver a su país como una tierra de igualdad y oportunidad, y a causa de ello su psicología social se enfocó en el individuo y el grupo pequeño, con lo cual pudo mantenerse alejada de las embarazosas cuestiones de la estructura más amplia de la estratificación, la riqueza y el poder.

En Gran Bretaña, la sociología a duras penas logró acceder al mundo académico. Las universidades de las élites intelectuales y sociales de Oxford y Cambridge no estaban dispuestas a admitir una disciplina a la cual consideraban plebeya y carente de contenido académico serio. La sociología británica tuvo su primer refugio en la London School of Economics, fundada por el socialista fabiano Sidney Webb, y allí logró adoptar cierto ropaje teórico al asociarse a la antropología. En 1908 fue fundada una asociación sociológica británica bajo el liderazgo de urbanistas y filántropos. En vista de su precaria base de investigación, la sociología de ese país tuvo muy poco impacto antes de conquistar sus primeras plazas universitarias, lo cual no ocurrió sino hasta la expansión de la matrícula académica en las décadas de 1960 y 1970.

Los principales avances teóricos decisivos de la sociología se lograron en las universidades del continente europeo. Al final del siglo XIX, un buen número de filósofos de orientación sociológica reaccionaron ante las populares doctrinas políticas de Herbert Spencer y Karl Marx. Algunos de ellos desarrollaron las analogías biológicas de Spencer, elaborando modelos de la sociedad concebida como un organismo (Albert Schaeffle, P. von

Lilienfeld, René Worms), al tiempo que otros se apropiaban de conceptos tomados de Marx (Ferdinand Tönnies) o de la filosofía neokantiana de las formas sociales (Georg Simmel). Sin embargo, esos teóricos no lograron establecer un bastión firme en términos de filosofía. Su sociología llevaba el estigma de su asociación con el liberalismo y, a veces, con el positivismo (doctrina según la cual los métodos de la ciencia son adecuados para la resolución de problemas sociales). Este fue el lema de los reformadores en Inglaterra y de los radicales en Francia, por lo cual se le juzgaba como anatema en la Alemania absolutista. La sociología fue excluida porque descendía de una ideología ajena a la política imperante en ese país. A Simmel y Tönnies se les negó la promoción a catedráticos titulares de filosofía por casi 30 años (en realidad, los psicólogos alcanzaban esa categoría en un plazo promedio de 15 años, y los académicos más convencionales la obtenían en mucho menos tiempo).

El más grande de los sociólogos alemanes, Max Weber, no comenzó su obra en la filosofía, sino en las disciplinas de la historia jurídica y económica, orientadas a la investigación. A pesar de eso, él supo ir más allá de los estrechos intereses de los historiadores teutones y trató sus materiales desde una perspectiva más generalizada que tomó de la sociología, en la cual se inició cuando participó en diversas asociaciones partidarias de la reforma liberal. Weber se interesó también por Marx (con una mezcla de simpatía y escepticismo), cuyos seguidores empezaban a adquirir importancia política en esa época. Weber tuvo un papel decisivo en la fundación de la Asociación Sociológica Alemana en 1908, y se esforzó mucho por derribar la muralla de prejuicios políticos que acosaba a sus amigos sociólogos e izquierdistas, como George Simmel y Robert Michels. La campaña de Weber contra los juicios de valor fue un intento de romper la hegemonía de las normas políticas nacionalistas por las cuales se le negaba el reconocimiento académico a la sociología. Nunca logró su empeño y es posible que, por lo menos en parte, la enfermedad psicósomática que lo alejó tantos años de la vida académica haya sido resultado de su crisis de conciencia por haber condescendido con tal estado de cosas. Sólo durante la efímera República de Weimar, cuando el liberalismo por fin se volvió respetable, la sociología encontró un lugar en las universidades de Alemania. Por un tiempo hubo un repunte intelectual, en el que participaron el liberal Karl Mannheim y varios

marxistas, como György Lukács, Max Horkheimer y Theodor Adorno, antes que la devastación del periodo nazi acabara de nuevo con la sociología.

La sociología de Weber encontró el equilibrio entre el énfasis particularista de la erudición histórica alemana y las teorías generalizadoras del positivismo sociológico. Durkheim, quien fue otro de los expositores clásicos de la teoría general de la sociología, no tuvo que hacer concesiones de ese tipo en Francia. Después de la caída del Segundo Imperio de Napoleón III en 1870, la nueva Tercera República tenía una disposición favorable a la política liberal. Durkheim era un ardiente republicano y un reformador social que se alejaba de los extremos y simpatizaba, al mismo tiempo, con el patriotismo y la estabilidad social, la justicia social y la paz laboral. Otra ventaja que lo ayudó a lograr la aceptación para la nueva ciencia de la sociología fue que el sistema educativo de Francia estaba entonces en un proceso de expansión y reforma. La República acababa de fundar un nuevo sistema de escuelas públicas que rescató la educación de las manos de la Iglesia conservadora. El joven Durkheim era protegido del ministro de educación, Louis Liard, quien lo envió a Alemania a recabar informes sobre el exitoso sistema universitario de ese país. Para integrar el personal de las nuevas escuelas públicas, el sistema de universidades se tuvo que reformar mediante la capacitación de maestros, y Durkheim llegó a ser catedrático de pedagogía, por lo cual se le concedió mucha influencia en todo ese proceso. El sistema educacional fue objeto de una reforma total y eso trajo consigo un repunte intelectual comparable al que se produjo un siglo antes, a raíz de las reformas de la educación en Prusia.

Por medio de hábiles maniobras administrativas y gracias a su brillantez intelectual, Durkheim logró convertir su cátedra de pedagogía en una plaza de profesor de sociología, la primera que se concedió jamás en la parte continental de Europa. En fecha anterior se había instituido un cargo de profesor de sociología en los Estados Unidos. Sin embargo el sistema universitario francés estaba bajo el control de una élite intelectualmente pedante y los intereses de la reforma social y el sentido práctico, que habrían sido una justificación suficiente en los Estados Unidos, no bastaron para legitimar un nuevo campo de estudio en Francia. La tarea de Durkheim consistió en lograr que la sociología fuera intelectualmente respetable, al lado de todas las

demás disciplinas académicas. Tuvo éxito porque combinó su propia formación, en el terreno de la generalización filosófica, con nuevos materiales empíricos que tomó de las investigaciones realizadas por sociólogos anteriores no especializados. Gracias a Quetelet, comprendió la utilidad de la estadística sobre suicidios, pero la manejó con un método de comparación sistemática más científico que le permitió establecer correlaciones y causas. A partir de historiadores como su maestro Fustel de Coulanges vio la utilidad de comparar los códigos jurídicos y las estructuras familiares, buscando sus nexos con distintas formas de organización social. En los datos de campo de los antropólogos encontró los materiales adecuados para edificar una teoría general del ritual, el simbolismo y la moralidad. En todo ese proceso, Durkheim puso de manifiesto que la sociología sería una ciencia en la cual se usaría un equivalente del método científico de experimentación, es decir, ver a cada teoría como una hipótesis por comprobar mediante un método de comparación sistemáticamente controlado.

Igual que otros sociólogos, Durkheim tenía sus propios prejuicios políticos y una visión parcial influida por su ideología. Pese a ello, se destaca como el fundador más exitoso de la sociología, no sólo porque la estableció como disciplina en el sistema universitario elitista de Francia, sino también porque la dotó del suficiente contenido intelectual y metodológico para que pudiera seguir desarrollándose en otros lugares. Puesto que su rival académico más inmediato era la psicología, él se esforzó mucho por marcar la diferencia entre el nivel de análisis sociológico y el psicológico. Durkheim es el arquetipo del sociólogo porque, desde el punto de vista institucional, tuvo que estar muy consciente de lo que se requería para hacer de la sociología una ciencia distintiva por derecho propio. A causa del sistema tan centralizado y elitista en el que trabajó, el grupo de sociólogos que siguió sus pasos fue relativamente pequeño y, además, sufrió muchas bajas en la Primera Guerra Mundial. La teoría de Durkheim sobrevivió en Francia, sobre todo como un accesorio de la antropología; también fue bajo el ropaje de la antropología social como logró cruzar el Canal de la Mancha y penetrar en Inglaterra. En cambio, en los Estados Unidos, donde los departamentos de sociología eran mucho más grandes y privaba el eclecticismo en general, la sociología durkheimiana encontró un lugar seguro y la identidad de su comunidad intelectual quedó garantizada.

Aquí termina este análisis, en los albores del siglo XX. Después de esos prometedores comienzos en Alemania y Francia, las convulsiones de la política mundial influyeron para que gran parte de la sociología se trasladara a los Estados Unidos. Los nazis aborrecieron a la sociología y, entre su acceso al poder en 1933 y el final de la Segunda Guerra Mundial, los sociólogos alemanes fueron asesinados o huyeron al extranjero. La ocupación alemana en Francia provocó también la huida de muchos sociólogos, pero, a diferencia de los alemanes que en buena parte se quedaron en los Estados Unidos, casi todos los franceses regresaron a su país después de la guerra, entre ellos Claude Lévi-Strauss). Como hemos visto, Gran Bretaña no incluyó la sociología en su sistema académico básico sino hasta mucho tiempo después. El resultado de esto fue que los Estados Unidos llegaron a ser el centro de fusión de la sociología mundial y el escenario de la mezcla y desarrollo de distintas posiciones. Por eso y por la riqueza e inmensidad de su sistema universitario, ese país logró mantener por un tiempo el liderazgo mundial en términos de teoría e investigación. Así terminó también la época de las tradiciones distintivas nacionales, puesto que la mayoría de ellas tuvieron que salir de su entorno original y emigraron a otros lugares.

El patrón mundial volvió a cambiar en la década de 1970. La vigorosa expansión de los sistemas académicos de Gran Bretaña y el resto de Europa colocó a la sociología sobre una nueva base casi en todas partes. Sin embargo ha llegado el momento de que nos ocupemos otra vez de la historia interna de la sociología, ya no para buscar sus bases institucionales, sino para considerar cuatro de sus grandes tradiciones en el terreno de las ideas.

1: La tradición del conflicto

El antagonismo es el padre de todas las cosas... Al discrepar coincide consigo mismo: hay entre las cosas una conexión que se apoya en un estado de tensión, como en el arco y la lira.

Heráclito, ca. 500 a. de JC.

Un modo de pensar que data de muchos siglos coloca el acento en el conflicto social. Este término puede dar la impresión de que se trata del estudio de unos cuantos eventos dramáticos, pero su perspectiva es mucho más amplia, pues abarca todo lo que sucede en la sociedad. Su principal argumento no es sólo que la sociedad está conformada por conflictos, sino una idea de mayor alcance, según la cual todo lo que ocurre cuando no hay un conflicto abierto es un proceso de dominación. Su visión del orden social nos presenta múltiples grupos e individuos pugnando por defender su propio interés contra los demás, haya o no altercados explícitos en esa lucha por sacar ventaja. Decir que esta aproximación es la perspectiva del *conflicto* es un tanto metafórico. Tal palabra se enfoca en la punta del iceberg, es decir, en los eventos espectaculares de la revolución, la guerra o los movimientos sociales; pero el punto de vista que implica abarca por igual la estructura normal de los grupos de intereses, dominantes y subordinados, que forman la mayor parte del iceberg, la que está sumergida bajo la superficie.

Esta visión de la sociedad como conflicto rara vez es popular. De ordinario, los sociólogos del conflicto han formado una especie de clandestinidad intelectual. En la visión prevaleciente de nuestra propia sociedad se suele exaltar una imagen mucho más benigna, cuya base es la creencia en seres religiosos que

sostienen el mundo social, o bien, en convicciones seculares sobre la bondad de nuestros gobernantes y las intenciones caritativas de las élites establecidas. Para los sociólogos del conflicto, las justificaciones de esa índole son ideologías que cubren como un manto los verdaderos intereses egoístas de los grupos que se escudan detrás de ellas. Como es obvio, el que hace denuncias de este tipo no es muy bien recibido en la corriente principal de la sociedad.

A pesar de todo, el punto de vista del conflicto ha surgido una y otra vez dondequiera que hay un observador políticamente sagaz. Lo encontramos en la Italia del Renacimiento, en escritos de Nicolás Maquiavelo durante el exilio a raíz de un golpe de estado en Florencia; y lo hallamos en textos datados 2000 años antes por Tucídides, también en el exilio, quien descri-

ALGUNOS PUNTOS PRINCIPALES DE LA TRADICIÓN DEL CONFLICTO

1800-1840	Economía clásica: Ricardo	Hegel	
1840-1870	Economía histórica alemana <i>Realpolitik</i>	Marx y Engels	
1870-1900	Nietzsche	Materialismo dialéctico de Engels	
1900-1920	Weber Michels	Teorías marxistas del imperialismo	Simmel
1920-1940	Mannheim	Lukács Gramsci	Escuela de Frankfurt Sociólogos marxistas de la ciencia
1940-1960	Gerth; Mills	Teoría funcionalista del conflicto: Cosser	
	Teoría de la organización Teoría de la estratificación Sociología política		
1960-1990	Teoría del conflicto Dahrendorf Lenski Collins	Neomarxismo y neoweberismo Teoría de sistemas mundiales Sociología histórica de las revoluciones, los movimientos sociales y el Estado	

Teoría de la estratificación por sexos

bió los conflictos de su Atenas natal. En épocas más remotas, sabemos de la visión del conflicto en las maquinaciones del estadista hindú Kautilya y en las reflexiones del filósofo de la antigua China Mo Ti. El punto de vista del conflicto surge también cuando los intelectuales deciden escribir la historia con seriedad, siempre que no se contentan con hacer la crónica de las gloriosas hazañas de los reyes y se proponen analizar lo que pasó en el escenario histórico y sus causas. La historia ha sido en gran parte un repertorio de conflictos, guerras, insurrecciones políticas, maniobras y cambios faccionales. Esto es válido incluso si no se intenta escribir la historia del estado, sino la de alguna institución más afecta a las idealizaciones, como la religión. Sin embargo, la historia de cada Iglesia —cristiana, musulmana, budista o cualquiera otra, por más amorosa o pacifista que sea su doctrina— ha sido una serie de luchas, cismas, persecuciones y conflictos, relacionados a menudo con las distintas facciones económicas y políticas de la sociedad en conjunto. Por esa razón, los sociólogos del conflicto han tendido a centrar su atención en los materiales históricos y observan sobre todo los patrones de cambio a largo plazo. A esta tradición intelectual se le podría llamar también la tradición de la sociología “histórica” o del “conflicto histórico”

La posición central de Karl Marx

Podríamos iniciar nuestro relato de la tradición del conflicto eligiendo uno entre muchos pensadores diferentes. Sin embargo, para nuestros propósitos, es útil tomar como punto de partida a Karl Marx. En realidad, cuando aludimos al pensamiento de “Marx” se trata más de un símbolo que del trabajo de un individuo. Marx es el centro de una tradición que dramatizó el conflicto más que ninguna otra. Esa tradición llegó a ser también la doctrina de un movimiento político revolucionario en una época, pero, desde la victoria de los comunistas en Rusia en 1917 y después en otros lugares, el marxismo se convirtió en la declaración de principios de un círculo oficial establecido. A causa de eso ha habido muchas divisiones y variantes en el marxismo, a raíz de las disputas políticas en las filas de los regímenes comunistas y en los movimientos revolucionarios de otras regiones del mundo. Esos nexos y aplicaciones políticas hacen más atractivo al marxismo para algunos intelectuales,

pero le acarrearán una gran repulsión por parte de otros. Dicho esto, aclaremos que nuestro interés por el marxismo se refiere en este caso a su aportación *intelectual* para la comprensión realista del mundo de la dominación y el conflicto. Esto requiere pasar por alto todo lo relativo a la línea socialista o comunista, ortodoxa o heterodoxa, para concentrarnos en las ideas que demuestren ser más valiosas en el linaje de pensamiento caracterizado bajo el nombre de "Marx". La existencia misma de los regímenes comunistas en el mundo actual y la estructura de sus conflictos internos no serían comprensibles si la tradición marxista no se hubiera constituido como un linaje dentro de la sociología del conflicto.

"Marx" es un símbolo por varias razones; una de ellas es que conjuntó ingredientes del análisis del conflicto que existían desde antes de su época. Es bien sabido, por ejemplo, que él tomó algunos elementos de la filosofía de Hegel. Lo más importante de este último es que le dio más énfasis al conflicto que ningún otro filósofo, desde Heráclito. Hegel fue el último de los grandes filósofos idealistas alemanes y uno de los más dinámicos. Kant demostró que la realidad no puede observarse en sí misma, sino sólo a través de la pantalla de nuestras ideas subjetivas, entre las cuales figuran las categorías del tiempo y el espacio. Hegel planteó esas ideas en términos menos subjetivos y también menos estáticos, pues las explicó como un desenvolvimiento gradual del Espíritu, que constituye el mundo en sí mismo. En cierto sentido, Hegel (como Kant antes que él) defendió la visión religiosa del mundo en una época de expansión de la ciencia. El Espíritu es Dios, pero concebido de un modo herético y modificado que le incorpora un cambiante mundo histórico y material, cuyos secretos se revelan día a día desde el punto de vista de la ciencia. Ante la creciente oleada de la química, la física y la biología, Hegel ubicó su defensa del Espíritu en el ámbito de la conciencia humana. La filosofía, la religión y el derecho no sólo son realidades subjetivas, sino entidades dotadas de historia que muestran la evolución del Espíritu, desde una forma inferior de lucidez hasta otra más alta. Bajo esta luz, Hegel trató de demostrar que el excesivo énfasis de la ciencia en el mundo material no es más que una etapa pasajera en el desarrollo del Espíritu. En un proceso inexorable, la conciencia humana pasó por una etapa histórica en la que confundió la apariencia externa con la esencia de las cosas; en una de sus eta-

pas, el Espíritu, que es Idea pura, se manifiesta al exterior como la idea de objetos materiales. Esto se debe a que el Espíritu está escindido de sí mismo; se encuentra alienado y materializado (más tarde, Marx y algunos de sus seguidores se apropiarían esos términos para forjar su propia visión del mundo). Sin embargo, a la postre, el Espíritu adquiriría plena conciencia de sí mismo y así los seres humanos llegarían a comprender que tanto ellos como el mundo son Dios, son el Espíritu. Ese sería el advenimiento del milenio.

Como en todas las concepciones religiosas o casi religiosas, el punto final del sistema de Hegel es difícil de visualizar en términos reales. El misticismo inicial de Hegel (postulado por supuesto en los auspiciosos días de las reformas nacionales alemanas en respuesta a la Revolución Francesa) le cedió su sitio a una defensa ideológica de las leyes de la monarquía prusiana, vista como la representación de una perfección histórica y racional de cierto tipo. En las décadas de 1830 y 1840, cuando Marx era estudiante, el sistema de Hegel ofrecía un territorio abierto a los jóvenes liberales y radicales dispuestos a llevarlo aún más lejos. Para Hegel, la religión había sido una fuerza progresista que señalaba el camino hacia la historia futura y la superación de la alienación humana. Para los "Jóvenes Hegelianos" de esas décadas, la religión era sin duda el instrumento del autoritarismo prusiano y debía ser denunciada o depurada de un modo drástico. Algunos, como David Strauss, se basaron en la nueva erudición crítica para demostrar que Jesucristo fue sólo un personaje histórico humano; otros, como Bruno Bauer (maestro de Marx), exaltaron una religión basada únicamente en el amor, que no preconizaba ni castigos sobrenaturales ni dogmas conservadores. Otros más, como Ludwig Feuerbach, impugnaron el idealismo de Hegel desde su base, lo pusieron de cabeza e insistieron en que el mundo es tan sólo material. El poder de la ciencia, que Hegel había tratado de acotar y contener en la progresión idealista creada por él, había seguido creciendo a pesar de todo y la religión ya no era proclamada por intelectuales, sino impuesta por la fuerza bruta del estado ortodoxo.

Los Jóvenes Hegelianos fueron el medio ambiente de Marx. Él compartía con ellos sus mayores causas de entusiasmo: el ateísmo y el materialismo. Sin embargo Marx era un intelectual ambicioso que deseaba llegar más lejos. En comparación con sus

colegas, él estaba mucho más politizado. Veía con sorna la posición meramente intelectual y apolítica de los demás, así como la dulzona y utópica religión de amor predicada por Bauer y Feuerbach. En una época en que Hegel era criticado por sus colegas, Marx lo defendió como a un pensador superior a sus sucesores, porque aquél percibió que la historia en su totalidad posee una dinámica a largo plazo, la cual avanza en una serie de etapas inevitables y no depende ni de los proyectos utópicos ni de los buenos deseos de la gente de cada época. Marx se sintió atraído también por el énfasis explícito de la visión de Hegel en el conflicto. El conflicto es parte integral de la lógica de éste; es la fuerza impulsora de su sistema en el aspecto técnico. Las contradicciones lógicas que Hegel reveló en todos los conceptos filosóficos fue lo que dio lugar a una dialéctica y, por lo tanto, al cambio. Para él, la historia de la filosofía es la clave de la historia universal. Marx habría de pensar, más tarde, que este tipo de proyecto es una ideología. No obstante, bastaba invertirlo para que tuviera sentido: el mundo estaba de cabeza en la concepción de Hegel; Marx sólo le dio vuelta para ponerlo de pie. Así pues, a diferencia de Feuerbach y otros materialistas, el materialismo de Marx conserva íntegra la visión histórica de Hegel (incluso sus inevitables contradicciones y cambios, sus etapas de desarrollo y su resultado utópico).

El hegelismo fue la primera adquisición intelectual de Marx y siguió siendo el marco de referencia básico de su pensamiento en toda su carrera. Ya a principios de la década de 1840, había incrustado el hegelismo en su propio radicalismo político. Existía una contradicción inevitable en el sistema materialista de sus tiempos, la cual provocaría a la postre el derrumbe del sistema y el inicio de una nueva etapa. Claro que, desde el punto de vista lógico, pudieron haber muchas más etapas antes del final, pero, igual que Hegel, Marx creía que en su época la transición final había llegado (o estaba próxima); es decir, la etapa en la cual la alienación humana sería superada por fin. Lo único que faltaba era hallar el mecanismo adecuado para que eso se realizara.

El elemento utópico y milenarista en el pensamiento de Marx sería una debilidad de su sistema intelectual. Sin embargo, surgió de dos aspectos de la visión de Hegel que fueron un impulso favorable para el desarrollo de la sociología del conflicto. Aunque Hegel se basó sobre todo en la historia filosófica y religiosa, incluyó las realidades de la dominación humana en su

concepción general de las etapas históricas. La sociedad antigua fue descrita por él, sin sentimentalismo (se refería a los griegos y los romanos), como un mundo de amos y esclavos; por su parte, la cristiandad medieval habría sido como una venganza lúgubre de la mentalidad del esclavo. A partir de esta actitud, la dominación y el conflicto de clases estaba a sólo un paso. La historia, dijo Hegel, es un "banco de carnicero donde la felicidad de los pueblos... ha sido sacrificada". Además pensó que los conflictos y los cambios en la historia mundial no son aleatorios, sino lógicos e inevitables. La teoría de Hegel sobre el patrón de esos cambios es exagerada y errónea sin duda, pero el mensaje fundamental apunta directamente a la creación de una ciencia sociológica. Según la teoría de Hegel, hay un patrón general a partir del cual es posible hacer generalizaciones causales básicas sobre los conflictos y las transformaciones sociales. Por eso, aun cuando gran parte de la tradición marxista se libró de la mistificación hegeliana (incluso la moda más reciente en la que se subraya el carácter único de cada periodo de la historia), sigue mostrando un impulso fundamental hacia la creación de una ciencia sociológica general.

En la carrera del propio Karl Marx, la inexorabilidad histórica sobrevino como una represión desatada por el gobierno de Prusia contra los profesores radicales antirreligiosos, como Bruno Bauer. Al perder a su mentor y las posibilidades de hacer carrera académica, Marx emigró a París, la capital de las revoluciones. Muy pronto asimiló y superó las ideas de los socialistas franceses, utopistas como Charles Fourier (o su homólogo británico Robert Owen) que preconizaban la disidencia y la edificación de sus propias comunidades socialistas: un recurso que tenía pocas probabilidades de impedir la inevitable intervención de la sociedad circundante y los conflictos con ella. Lo más importante fue que Marx tuvo ocasión de leer las interpretaciones de los historiadores franceses sobre sus propias revoluciones: hombres como François Guizot, que vieron a los actores de esos dramas como personificación de las clases sociales, aunque sólo para abogar por el triunfo de la burguesía industrial sobre la anticuada aristocracia de terratenientes. El materialismo de Marx empezó a adquirir así un contenido basado en las clases sociales.

Lo más importante fue que Marx descubrió la economía. Vio que no era sólo la ciencia arquetípica que estudia el aspecto

material de la sociedad, sino que en las obras de sus clásicos incluía muchos elementos de la perspectiva del conflicto. La economía que Marx aprendió fue la que hoy conocemos como "clásica", para distinguirla de la economía "neoclásica" creada por pensadores como Jevons, Menger y Walras en las décadas de 1860 y 1870. En su forma "clásica", la economía todavía se apoyaba en la teoría del valor del trabajo; es decir, en la doctrina de que la fuente de todo valor es la transformación del mundo material por medio del trabajo humano. Esto ya implicaba un elemento crítico, por cuanto se podía inferir que el trabajador tenía derecho a los frutos de su esfuerzo y que era explotado si no los recibía. (La economía neoclásica habría de suprimir esta inferencia radical, desechando la teoría de valor del trabajo y adoptando la concepción psicológica de la utilidad marginal; así, el valor ya no se definía como la aportación de bienes y servicios, sino en función de la psicología de la demanda relativa de éstos.) También la propiedad se concibió como un elemento clave de la teoría económica, sobre todo en su forma clásica: los propietarios de la tierra y del capital se enfrentan a los trabajadores, cuya única posesión es su trabajo y tienen que venderlo para seguir viviendo. Estos "factores de la producción" serían los principales actores de clases en la concepción de Marx. Éste halló incluso una visión explícita del crudo conflicto económico, en las obras de autores como Thomas Malthus y David Ricardo. Ellos decían que los intereses de las diferentes clases económicas se oponían en forma inexorable; para Malthus, la excesiva reproducción de las clases trabajadoras era lo que mantenía sus salarios en un nivel próximo al de la inanición; para Ricardo, la inevitable escasez de la tierra era lo que propiciaba la riqueza de los terratenientes.

Marx encontró en esos textos muchos ingredientes para su propia visión del conflicto social. No se puede negar que criticó con rigor a los economistas burgueses, por ser proclives a adoptar la posición de los capitalistas y no ser capaces de ver que sus "leyes" económicas sólo reflejaban los mecanismos en un periodo particular de la historia humana. La visión hegeliana de Marx tradujo los conflictos de la economía capitalista a una serie de contradicciones que, a la postre, provocarían su caída y su sustitución por otro sistema.

Tras una larga tarea de investigación y síntesis de distintas posiciones, Marx logró construir el sistema que tanto había bus-

cado. Conjuntó sus objetivos políticos revolucionarios para fundar un socialismo que no sería utópico, sino inexorable: la suya era una visión hegeliana de una serie de etapas históricas, impulsadas por contradicciones internas, que culminaría con la superación final de la alienación humana. El materialismo de Marx no era estático, sino el resultado de la dinámica de la economía capitalista que producía crisis, conflictos de clases y, por último, la revolución. Por la arquitectura misma de su edificio intelectual, el sistema de Marx es asombroso. Resulta tan impresionante que despierta admiración (al margen de que funcione o no en el mundo real) y sin duda esa es una de las razones por las cuales sus ideas siempre han tenido seguidores.

En síntesis: el sistema de Marx se apoya en el hecho de que el trabajo es la fuente no sólo del valor económico, sino también de las ganancias. En un sistema de mercado puro, que funcione al impulso de la oferta y la demanda, todo se intercambia por su propio valor. Pero esta consideración sugiere un acertijo: ¿de dónde vienen las ganancias? He aquí la respuesta de Marx: provienen del trabajo, que es el único factor de la producción del cual se puede extraer algo más que el costo de reproducción. En términos técnicos, es la "explotación del trabajo", lo cual significa que al trabajador se le obliga a laborar más horas de las necesarias para reproducir su costo. No obstante, la competencia capitalista impele a los fabricantes a adquirir maquinaria para ahorrar mano de obra, y a la larga esto les resulta contraproducente. De hecho, las ganancias siguen proviniendo sólo de la explotación del trabajo, pero cuanto mayor sea la sustitución de la mano de obra por máquinas, tanto menor será la base de la cual provienen las ganancias. El resultado, en términos esquemáticos, es una caída del índice de ganancias y una serie de crisis en los negocios. En el curso de esas crisis, el capital se concentra hasta formar un monopolio, pues los capitalistas más débiles son excluidos y van a engrosar las filas de los trabajadores; al mismo tiempo, la capacidad productiva supera continuamente la demanda del consumidor, ya mermada por los trabajadores desplazados, y el desempleo aumenta. A la postre, la tecnología productiva del sistema llega a ser antagónica a las formas legales de propiedad del capitalismo. La superestructura ideológica y política se derrumba, y la crisis económica precede a la confrontación de clases y la revolución política.

Para Marx, el mecanismo económico no es la única causa de

la dinámica materialista que provoca las inevitables contradicciones y transformaciones de Hegel. La historia avanza como una totalidad; la secuencia de filosofías, religiones y leyes de Hegel también es parte del sistema, pero es una parte dependiente y no la fuerza impulsora. La economía permite explicar la política, el derecho y la cultura humana. En todo el proceso sigue habiendo un elemento espiritual profundo. La alienación espiritual que Hegel incorporó a su secuencia de etapas fue absorbida íntegramente en la serie económica de Marx. Así como el Espíritu está dividido de sí mismo y adopta la forma de las ideas cosificadas del mundo material que parece oprimir la conciencia individual desde el exterior, en la visión de Marx la humanidad es oprimida por un mundo material creado por seres humanos. Los trabajadores crean el mundo social y económico mediante su trabajo y después son oprimidos por sus productos, que se levantan contra ellos. De este modo, la superación del capitalismo y la institución del socialismo no son sólo un cambio económico, sino el derrocamiento histórico de la alienación. El mundo creado por los seres humanos vuelve a ser controlado por fin por ellos mismos y así termina la enajenación básica del yo.

Friedrich Engels, el sociólogo en las sombras

Por supuesto que en Marx hay mucho material además de lo que se podría llamar sociología. Su economía es técnica y, al mismo tiempo, una especie de metafísica: una filosofía crítica y activista a la vez en el plano político, que ofrece además una esperanza casi religiosa en torno a la salvación final de la esencia humana. Este cúmulo de características, y el hecho de que todas encajan en la impresionante arquitectura de un sistema que lo abarca todo, ha sido el gran atractivo de Marx para los intelectuales que buscan algo más que especializaciones estrechas y poco inspiradoras. Al mismo tiempo, cabe decir que esas características son una especie de trampa y una tentación en el camino de la sociología realista. No es que el plan marxista carezca de una sociología digna de mérito, sino que ésta se ha llegado a enredar tanto con el resto del sistema, que a menudo se la menosprecia o ignora, y el sistema entero sólo ha logrado sobrevivir o caer por la fuerza de su visión filosófica y política. Como quiera que sea, la economía y la filosofía son sin duda un terreno más inestable que la sociología.

Marx también es una figura simbólica en otro sentido. Es muy común hablar de "Marx" o de "marxismo" cuando en realidad se alude a la obra de Marx y Engels. Algunos de los trabajos "marxistas" más importantes fueron escritos en forma mancomunada por los dos, entre ellas el *Communist Manifesto* (Manifiesto comunista) y *The German Ideology* (La ideología alemana). De hecho, de los dos, Friedrich Engels fue el más orientado a la sociología. Hay una especie de mito sobre las relaciones de Marx y Engels; se dice que éste era inferior en el plano intelectual y que no fue más que un leal discípulo y un mediocre colaborador en la construcción de un sistema creado por Marx. La verdad es que Engels merece que se le juzgue por sus propios méritos. En muchos casos, él aportó la parte más sólida y duradera de la contribución "marxista" a la sociología del conflicto.

El mito en torno a Marx y Engels está muy arraigado, entre otras razones porque lo creó el propio Engels. Después de sus actividades iniciales de agitación política y su participación en las fallidas revoluciones de 1848, Marx fue exiliado a Londres, donde Engels trabajó como dependiente y más tarde administrador de la fábrica de su familia en Manchester. Poco después, Engels reanudó su trabajo intelectual contra viento y marea, mientras Marx luchaba por no dejar morir la política clandestina de la revolución comunista y escribía sus grandes tomos sobre economía, viviendo de los fondos que Engels le enviaba. Sólo en la década de 1870 volvió a aparecer Engels en el mundo intelectual y político, tras 20 años de ausencia. En esa época Marx estaba enfermo y era poco productivo; Engels compensó el retraso y no sólo escribió sus propias obras, sino también fue el representante de Marx en asuntos políticos e intelectuales. Engels se convirtió así en el portavoz del "marxismo", acuñó sus consignas y planteó sus doctrinas, y más tarde compiló y publicó los volúmenes póstumos de *Das Kapital*, de Marx, tras la muerte de éste en 1883. A pesar de su intensa actividad, Engels siempre se ocultó bajo la identidad intelectual de Marx.

Esa pauta se estableció desde los primeros años de la carrera de ambos, en la década revolucionaria de 1840. En sus publicaciones conjuntas, el nombre de Marx siempre apareció en primer lugar. Éste publicó incluso como propios algunos trabajos que en realidad fueron escritos por Engels, como el análisis de las insurrecciones en Europa titulado *Germany: Revolution and*

Counter-revolution (Alemania: revolución y contra-revolución), por encargo del periódico *New York Tribune* en 1851 y 1852. Con frecuencia Marx le pedía a Engels que corrigiera o escribiera manuscritos apócrifos que él firmaba después y publicaba sin dar crédito a su colega; además, Marx hacía cambios arbitrarios a los textos de Engels y los enviaba a la imprenta sin consultarlo. Engels nunca protestó ni mostró disgusto: su lealtad era total y su pasividad fue interpretada como la confirmación de que no era más que un mensajero al servicio de un genio.

Esta imagen no corresponde a la realidad ni mucho menos. Lo cierto es que Engels era un pensador muy capaz y original; en algunos aspectos, aún más que Marx. Éste así lo reconoció en privado, en una carta que le escribió a Engels en una etapa posterior de su vida: "Tú bien sabes que, en primer lugar, yo llego a las metas muy despacio y, en segundo, siempre lo hago siguiendo las huellas de tus pasos". ¡Qué extraña revelación! Pero era verdad, pues Engels fue el primero en comprender la importancia de la economía, aunada a una crítica apropiada y libre de su andamiaje ideológico burgués. Él fue quien publicó una "Crítica de economía política" en el órgano informativo de Marx, a principios de 1844, cuando éste todavía estaba enfrascado en las batallas filosóficas de los *Jóvenes Hegelianos*. En ese ensayo, Engels afirmó que la propiedad privada conduce inevitablemente a un monopolio capitalista en continua expansión y, al mismo tiempo, provoca el crecimiento de su enemigo mortal: la clase trabajadora. La reacción de Marx fue un intento de traducir esta teoría económica a términos hegelianos, en lo que se conoce como los "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844". También fue Engels quien en 1845, a raíz de la publicación de sus investigaciones en las fábricas de Manchester —*The Condition of the Working Class in England* (La situación de la clase trabajadora en Inglaterra)— demostró que las abstracciones de la filosofía carecen de significado junto a las condiciones sociales concretas de una clase social de carne y hueso, atrapada en las penurias del capitalismo.

En suma, Engels emprendió primero el camino, aunque es cierto que Marx estaba dispuesto a avanzar en la misma dirección, movido por el fallido idealismo de Hegel y por el ejemplo de Feuerbach. Sin embargo, no se ha apreciado con igual claridad el hecho de que Engels siguió marchando a la cabeza, sobre todo en sociología. Mientras Marx se ocupaba de criticar a los

filósofos alemanes, Engels pugnaba por encontrar una concepción del mundo real más empírica y más idónea para las generalizaciones científicas. Engels fue el autor de la primera versión del *Manifiesto comunista*, y le dio un aire sociológico, mientras que Marx hizo gala de su crítica habitual contra sus rivales filosóficos y políticos, y le impartió a la obra una gran vivacidad con sus dotes literarias y sus mordaces invectivas. Aun cuando es cierto que Marx demostró que podía iluminar con su genio los eventos políticos de actualidad, como en su brillante análisis de la contrarrevolución francesa titulado *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), Engels fue quien amplió el método para la búsqueda de paralelismos y generalizaciones históricas en *The Peasants War in Germany* (La guerra de los campesinos en Alemania), en 1850. Marx actuó siempre más en el papel del político contemporáneo, y Engels como el intelectual puro y el gran sociólogo de la historia.

La copiosa correspondencia entre Marx y Engels que se ha conservado no muestra ni por asomo que aquél haya tenido el predominio intelectual en sus relaciones. Lejos de eso, se percibe que Engels reflejaba sus ideas y su pensamiento en el papel, mientras que Marx tendía más a narrar noticias personales y políticas, glosar los detalles de sus aventuras y huidas cuando caía en manos de autoridades hostiles, relatar sus dificultades con los editores y, sobre todo, detallar sus penurias económicas y pedir fondos. Si sólo fuera por las cartas, tal vez llegaríamos a la conclusión de que Engels era el más intelectual. Tal vez esto no sea del todo cierto, pero la atención de Marx estaba enfocada en la lucha política y su vida intelectual se encauzaba, con una obsesión casi monomaniaca, a la edificación de un sistema de economía política que avalara su visión de un futuro dominado por el comunismo.

Desde el punto de vista de la sociología, el hecho crucial en la vida de Marx fue sin duda su amistad con Engels. Esto se puede apreciar comparando los textos que escribieron por separado con los que redactaron juntos. Antes de su encuentro, Marx era un hegeliano de izquierda, filosóficamente orientado al materialismo y al socialismo, y tenía muchas lagunas en su conocimiento de la realidad del mundo económico y social. Cuando Engels lo atrajo a la sociología económica, ambos escribieron juntos una serie de textos. Algunas partes de éstos —*The Holy Family* (La sagrada familia), *The German Ideology* (La ideología alemana), el

Manifiesto Comunista— están muy cargadas de la incesante polémica de Marx contra los Jóvenes Hegelianos y otros rivales de izquierda. Sin embargo, esas son las páginas que hoy tienen poco interés para nosotros, mientras que las aportaciones célebres y duraderas son los textos en los que Marx y Engels se unieron para plantear su sociología en términos generales. También fue en esa época cuando escribieron sus respectivos análisis de revoluciones específicas, en un estilo que abarca desde el periodismo analítico hasta la sociología histórica. Sin embargo, a partir de 1852, cuando Engels se retira para atender sus negocios en Manchester, la sociología de Marx se vuelve exigua y el autor casi no produce más que obras de economía técnica y declaraciones doctrinarias o tácticas sobre las maniobras de la política comunista. Por último, Engels regresa y produce una serie de libros y artículos, desde 1878 hasta su muerte en 1895, con los que eleva al marxismo desde el plano de la economía técnica y lo convierte en una ciencia general que lo abarca todo: la sociología, la historia e incluso el estudio del mundo natural.

Sin Engels, Marx habría suscrito la inclinación materialista de izquierda, propia de los Jóvenes Hegelianos, y la habría llevado un paso más adelante en la dirección explorada por Strauss, Bauer y Feuerbach. Tal vez habría hallado su propio camino hacia la economía. Ésta llegó a ser sin duda su dominio intelectual predilecto, aun cuando siguió reformando el sistema económico de Ricardo con miras a buscar el camino a la revolución del proletariado y, al mismo tiempo, hacer a ésta congruente con las categorías hegelianas de la contradicción, la alienación y la dialéctica de lo individual y lo universal. Desde principios de la década de 1850, Marx trabajó en un inmenso proyecto de economía, del cual *El capital* no era más que una de las partes (junto con los tomos que escribiría después sobre *La propiedad de la tierra*, *El trabajo asalariado*, *El estado*, *El comercio internacional* y *El mercado mundial*). El sistema completo se llamaría *Crítica de economía política*, igual que el opúsculo escrito por Engels en 1844 que encauzó a Marx por ese camino. Durante su vida, Marx publicó varias porciones de ese trabajo, incluso la obra introductoria *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y el primer tomo de *El capital* en 1867. Este último no era más que un tercio de la primera sexta parte de todo el proyecto, pero Engels hizo imprimir los otros dos tercios de *El capital* en

forma póstuma, en 1885 y 1894. Casi 100 años después se publicaría un manuscrito fragmentario, conocido como el *Grundrisse*, con beneplácito de sus admiradores. De hecho, ese fragmento de 800 páginas no era más que una pequeña parte de la obra completa. Está claro que Marx se impuso una enorme tarea, pero ésta se alejó sin cesar en el horizonte cuando él se sumergió en una búsqueda de detalles cada día más pedantesca, en el fragmento que ya tenía ante sus ojos. Engels siempre lo instó a que completara sus textos y los publicara con más diligencia, pero Marx no poseía las cualidades de aquél para plasmar una visión general rápida y bien redondeada. En honor a la verdad, los miles de páginas de la economía marxista, con sus involuciones que se sumergen en complejas abstracciones hegelianas, son un tedioso laberinto. Su lectura sería de lo más aburrido si no estuviera animada por la cruzada política de Marx contra el capitalismo y sus opositores intelectuales, lo cual le da vida a esa prosa con sus invectivas teñidas de indignación moral. Esa combinación de emociones e interminables abstracciones intelectuales fue sin duda lo que impresionó a los contemporáneos de Marx, que vieron en ella un signo de genio, y sigue fascinando a los que caen en su órbita.

No obstante, para decirlo con crudeza: la sociología no debe perderse en el laberinto personal de Marx. Fue Engels quien introdujo la sociología en esa visión y son los textos de este último —y los que Marx escribió con su colaboración o inspiración— los que aportan todo lo que la sociología puede aprender de la visión "marxista".¹

Aquí surge en forma natural esta pregunta: ¿por qué se ocultó Engels tan deliberadamente detrás de la personalidad intelectual de Marx? Por una parte, es verdad que los dos coincidían en algunas de sus ideas, sobre todo al principio de su carrera, antes que Marx quedara totalmente absorto en una economía inspirada por Hegel. Los dos eran jóvenes revolucionarios muy activos; de hecho, Engels dirigió la insurrección militar de 1848 en su ciudad natal, Barmen, en Alemania. Después del eclipse de la revolución, Marx fue quien mantuvo vivo el trabajo político clandestino y llegó a ser jefe de la Internacional Comunista, y Engels contribuyó lo más que pudo, ocupándose de la administración de su fábrica y brindando ayuda financiera a su colega. No cabe duda de que ese compromiso ideológico y la personalidad política mucho más poderosa de Marx condi-

cionaron sus identidades intelectuales, por lo menos en público. Por añadidura, Marx era una persona difícil de tratar. Engels fue uno de los pocos amigos con los que no tuvo una ruptura; de hecho, él era su único amigo verdadero. Su amistad se mantuvo por el simple hecho de que Engels evitaba toda desavenencia intelectual y nunca impugnaba explícitamente la preeminencia pública de Marx en su trabajo mancomunado. Esto tal vez le pareció a Engels una solución práctica porque, después de todo, su imagen en la sociedad de Manchester era la de un respetable ejecutivo de empresa; mientras que Marx no sólo afrontó la pobreza, sino también el peligro de caer en manos de la policía política, en su constante lucha contra la censura en el continente europeo. Quizá eso le produjo a Engels una satisfacción íntima en el plano intelectual. Después de todo, él fue quien inició la "crítica de la economía política" y el sistema de la sociología materialista del conflicto en la década de 1840, y seguramente le agradó ver que su proyecto se ponía en marcha, con todos sus tediosos detalles, gracias al esfuerzo de su amigo. Por último, al cabo de 25 años, tuvo ocasión de regresar a la palestra intelectual por derecho propio, llevando en la mano un proyecto más o menos terminado. A raíz de la enfermedad y la muerte de Marx, Engels quedó en el centro del escenario como un portavoz popular e influyente, cuyas ideas recibían toda la atención necesaria, cuando llevó el sistema por nuevos derroteros. Se podría decir que, después de haber pagado el precio de no recibir el debido crédito, Engels logró labrarse una carrera intelectual grata y exitosa (en mucho mayor grado que Marx en toda su vida).

Si quisiéramos jugar con etiquetas podríamos decir que el "marxismo" es un mito y que, en lo que toca a la sociología, sería más apropiado decir que Marx fue un "engelsista". Marx escribió obras más largas y sistemáticas, pero en una tónica estrecha y algo monomaniaca; Engels tenía una gama de intereses más amplia y más sociológica. Él estaba más dispuesto a escribir ensayos rápidos, plasmando sus nuevas ideas en el papel; esto explica la superficialidad de algunos de sus argumentos, como los de su dialéctica de la naturaleza y el evolucionismo, un tanto fácil, que usó para tratar de explicar el origen de la familia y el estado. Sin embargo, Engels tenía también suficiente flexibilidad para no insistir en sus errores metodológicos y prefiguró el desarrollo progresivo de una sociología del conflicto cada vez

más adecuada desde el punto de vista empírico. Por supuesto, lo que Marx y Engels realizaron se puede definir como una propiedad emergente. Marx, quien poseía la fuerza intelectual y la energía de un auténtico gigante, asimiló los hallazgos iniciales de Engels, los amplió y los hizo propios (esto se puede apreciar en la brillantez de *Dieciocho Brumario*). Cuando tuvo que actuar por su cuenta, al margen de la influencia de Engels, el sociólogo que había en él se desvaneció ante el monomaniaco economista hegelizado. En último análisis, definir con precisión quién aportó cada elemento es muy secundario. Si he decidido destacar ciertos temas a los que se puede llamar "engelsistas" es porque los trabajos intelectuales no son monolíticos y no todas sus partes tienen el mismo valor. A riesgo de erigir un "Engels" un tanto mítico, en lugar del muy mitificado "Marx", sigamos los hilos del pensamiento de ambos que hicieron la aportación más duradera para la sociología.

LA TEORÍA DE LAS CLASES SOCIALES

Las clases sociales son el centro de la concepción de la historia según Engels y Marx. La índole de las clases sociales es económica y, por lo tanto, se apoya en una base material. Sin embargo, esto incluye mucho más que la escueta tecnología de la producción económica. Las clases se definen por un tipo de relación *social* de importancia crucial, que enlaza los aspectos materiales, ideológicos y políticos de la sociedad. Se trata de la *propiedad*, es decir, el derecho legal, garantizado por el estado, sobre un bien material. Todas las sociedades importantes de cualquier tipo no sólo han tenido su propia forma de producción económica, sino también formas de propiedad distintivas y, por ende, diferentes clases sociales. Engels y Marx sólo bosquejaron cómo podrían ser esos tipos de sociedad y, por lo tanto, los sistemas de clases; éstos no se deben interpretar como etapas fijas, sino como una forma de ilustrar los sistemas de clases. Así pues, las antiguas sociedades del mundo mediterráneo (Grecia o Roma) basaban su producción en la posesión (propiedad) de esclavos. En consecuencia, sus principales clases sociales fueron la de los patricios (la clase propietaria de esclavos); la de los esclavos mismos (los principales productores de esa sociedad); y la clase intermedia constituida por los plebeyos, definidos

como los que no eran esclavos ni dueños de esclavos. Se percibe de inmediato que este esquema no es simplista. Los esclavos se rebelaban a veces, pero la forma más importante del conflicto de clases en la sociedad antigua se producía entre los dueños de esclavos y los plebeyos, es decir, la clase intermedia. Como veremos, esos conflictos de tres vías han sido lo más común en la historia del mundo.

En forma similar, la sociedad "feudal" (así denominaron Engels y Marx a los estados agrarios de la Europa medieval) se basa en la propiedad productiva, es decir, la tierra y los peones legalmente atados a ella. Así pues, las principales clases eran la aristocracia terrateniente, los siervos atados a la tierra y una clase intermedia de artesanos y mercaderes urbanos que, a su vez, se subdividía en maestros de gremio, oficiales, aprendices y así sucesivamente. También en este caso existe la posibilidad de que las divisiones de la propiedad tengan subdivisiones y, por ende, que haya múltiples conflictos de clases. Por último, en la sociedad capitalista —la única que Engels y Marx conocían bien) la principal forma de propiedad es el capital industrial. A causa de esto, las principales clases y divisiones se presentan entre los capitalistas —que son los dueños de los medios de producción— y el proletariado, o sea, los trabajadores que no poseen propiedades y están obligados a vender su trabajo para sobrevivir.

Las clases son los principales actores en el escenario de la historia. Ellas son las que participan en las luchas económicas y políticas, las que hacen alianzas y producen el cambio histórico. Cada clase tiene su propia cultura y perspectiva. De este modo, las ideas y creencias de cada periodo histórico y de cada sector de la sociedad están determinadas por su respectiva estructura de clases. Es preciso recalcar que Engels y Marx no presentan una concepción mecánica donde las clases dimanen de cada uno de los modos de producción. En sus textos históricos y políticos concretos —p. ej., sobre las guerras campesinas en Alemania o las revoluciones en Francia— nos muestran varias divisiones importantes en términos de clases. Así pues, las clases altas de mediados del siglo XIX no sólo incluían a los dueños del capital industrial, sino también a los financieros y la clase de los terratenientes; además, esos tres segmentos de la sociedad burguesa participan también a menudo en pugnas políticas, unos contra otros. Existe también una clase media-baja intermedia,

formada por pequeños comerciantes, tenderos, pequeños fabricantes y artesanos. A su vez, éstos constituyen otro medio cultural independiente y pueden ser actores políticos por derecho propio; Marx y Engels hablan muchas veces de "*petit bourgeois* radicales" que provienen de este grupo. Sin embargo esas clases no están fijas para siempre; Marx y Engels auguran que a medida que los ciclos de la economía capitalista produzcan una concentración industrial más intensa, el pequeño burgués perderá su muy modesta propiedad e irá a engrosar las filas del proletariado.

Todas estas clases se definen con bastante claridad por su relación con cierto tipo de propiedad, pero otras clases tienen una base más misteriosa en el modelo general de Marx y Engels. Aun así, éstas pueden desempeñar un papel importante en la política y la cultura. Un ejemplo de esto es el *lumpenproletariat*, es decir, los mendigos, ladrones, trabajadores itinerantes y cómicos de la legua, así como burgueses proscritos, tahúres, libertinos, prostitutas y toda la gente que formaba lo que en esa época se conocía, en general, como "la bohemia". Marx describió a este grupo como la tropa de choque de la contrarrevolución en Francia entre 1848 y 1851; ya antes Engels había descrito a los ejércitos de vagabundos que desempeñaban un doble papel, pues entraban y salían de ambos bandos en las guerras campesinas alemanas de la época de la Reforma. La clase del *lumpenproletariat* —los proscritos estructurales de la sociedad— no proviene ni de la base económica de la sociedad ni de los dueños de la propiedad; sin embargo, es la clase flotante por excelencia y puede ser comprada por cualquiera de los dos bandos. Esas fuerzas laterales de tipo estructural son lo que complica el conflicto de clases. Otro ejemplo son los intelectuales, que por lo común se pliegan a los caprichos de sus opulentos protectores, pero adoptan un papel independiente y aun revolucionario cuando surge una clase en verdad revolucionaria en la estructura económica de la sociedad.

También en las clases altas hay grupos estructurales, además de los dueños de la propiedad. Marx habla en especial de los funcionarios del ejército y el gobierno, es decir, las clases que se podría llamar depredadoras porque viven a expensas de la superestructura. Esas clases tendrían más tarde un papel importante en las teorías neomarxistas de la revolución, como las de Barrington Moore Jr. y Theda Skocpol. Engels encontró también

ese tipo de división política en las clases altas de la sociedad feudal; señaló que la nobleza alemana del siglo XVI estaba claramente dividida entre los grandes príncipes, el alto clero (en esa época la Iglesia Católica era uno de los opulentos y privilegiados propietarios de bienes) y los caballeros de menor jerarquía. Las guerras de la Reforma no sólo fueron insurrecciones de campesinos (con la colaboración de ejércitos de mendigos) y de una burguesía urbana (cuyo portavoz era Martín Lutero), sino también de los diferentes sectores de la nobleza que luchaban entre sí para imponer sus convenios de propiedad en la sociedad.

Engels y Marx no inventaron el concepto de las clases sociales; éste ya formaba parte de la terminología ordinaria de sus antepasados europeos. Lo que aquéllos aportaron fue el inicio de una *teoría* de clases capaz de explicar las causas y efectos de éstas. Su análisis es más fuerte en lo que se refiere a las consecuencias, pues demostraron que cualquier lucha política se puede analizar en función de los conflictos y alianzas de las clases sociales que persiguen intereses económicos diferentes. Ellos propusieron también un panorama general de las causas de las clases sociales, es decir, de las condiciones en las que éstas surgen. Esa parte de su teoría fue sólo una sugerencia, pues no trabajaron en ella en forma extensiva. En general, podemos ver que el tipo de sistema de propiedad de cada época produce ciertas divisiones principales de clases. Sin embargo, es evidente que hay muchas clases accesorias; las condiciones que las producen y polarizan sus intereses en direcciones particulares, en la lucha de clases, siguen siendo temas por desarrollar en la tradición de la sociología del conflicto después de Engels y Marx.

LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA

El principio básico del materialismo es que la conciencia humana se apoya en condiciones materiales sin las cuales no podría existir. Marx y Engels propusieron este argumento en una etapa muy temprana de sus respectivas carreras, cuando impugnaron (e invirtieron) el idealismo de Hegel. No obstante, este argumento va más allá de la afirmación abstracta de que la "superestructura" de las ideas es un reflejo de la base material.

No es simplemente que la economía básica determine un conjunto de ideas, pues en esto interviene también una serie de procesos integrados por las múltiples clases sociales, sus conflictos y hasta sus grados de autonomía relativa. Como lo dijeron Marx y Engels en *La ideología alemana*, las ideas rectoras de una época son las ideas de la clase gobernante, puesto que ésta controla los *medios de producción mental*.

Aquí encontramos dos nociones refinadas. Una es que las clases sociales tienden a ver el mundo de un modo muy particular. Sus ideas reflejan sus propios intereses económicos y las condiciones sociales que las rodean. Como ideologías, las ideas cumplen el doble propósito de exaltar a los miembros de una clase determinada y ser a la vez su arma, pues les permite dar a sus intereses un ropaje idealista y obtener la mayor deferencia posible para sí mismos. La aristocracia de la era feudal, por ejemplo, suscribía los ideales del honor y la lealtad. Esto reflejaba su condición de soldados, respaldaba implícitamente sus pretensiones de ser los herederos de la tierra e imponía la humilde obediencia de sus siervos. El término "honor" significaba tanto la valentía en el combate como la cortesía caballeresca ante los opositores "honorables" de su misma clase; la idea implicaba también que el "honor" provenía de la estirpe familiar y la buena crianza, y excluía tanto las actividades con fines de lucro, propias de los mercaderes y artesanos, como el sucio trabajo productivo de los campesinos que los proveían de sustento. En forma similar, la burguesía creó también un nuevo conjunto de ideales: libertad e igualdad, "los derechos eternos del hombre". Detrás de este universalismo abstracto había un mensaje de clase: se hablaba en términos revolucionarios contra la aristocracia hereditaria y se proclamaba la dignidad del comercio, del trabajo para ganarse la vida y de la superación del individuo que amasa su propia fortuna. Al mismo tiempo, el mensaje burgués exaltaba el imperio universal del dinero, que no reconoce linajes, denigraba a la aristocracia y se esforzaba por mantener a los trabajadores en su lugar, hablándoles de la noción abstracta de la igualdad, pero sin mencionar que la competencia del mercado se confabula siempre contra ellos.

En las luchas políticas, los distintos ideales actúan como los centros aglutinantes de las clases antagónicas. Marx hizo una disección de los bandos que contendían en Francia antes de la revolución de 1848 —los "legitimistas", que deseaban restaurar

la antigua monarquía borbónica, y los "orleanistas" que apoyaban a una casa real rival— para mostrar los intereses económicos que aglutinaron a cada uno de esos bandos: los dueños de tierras hablaban de "legitimidad" y los nuevos capitalistas de las finanzas exaltaban la política "progresista" de Orleans. La lucha política se desarrolla en términos de un código que siempre tiene que ser traducido; las clases rara vez ondean la bandera de sus verdaderos intereses.

Las ideologías de las clases altas siempre reflejan sus propios intereses, aunque bajo un disfraz idealista. Es así porque tienen la capacidad de controlar los *medios materiales* con los que se producen las ideas. Esos medios de producción mental, es decir, los libros, talleres de imprenta, periódicos o púlpitos de Iglesia proclaman el punto de vista de los que tienen suficientes recursos para pagar el precio. También los intelectuales son especialistas en el terreno de las ideas y se tienen que ganar la vida adaptándose a la estructura económica de su época. En el feudalismo medieval, los intelectuales sólo podían sobrevivir si se hacían sacerdotes o monjes y recibían ingresos de los bienes inmuebles de la Iglesia, o si se colocaban con algún noble que los protegía a cambio de que lo divirtieran. Por eso los intelectuales, que en principio eran libres de proclamar todas las ideas que pudieran concebir, solían crear ideologías favorables a la clase que les proveía el sustento: los poetas medievales exaltaban las virtudes de la nobleza y los sacerdotes elaboraban teologías donde se preconizaba que las jerarquías hereditarias de la sociedad eran un reflejo del orden eterno establecido por Dios.

Cuando una era económica le cede el paso a otra, surgen nuevas formas de patrocinio para los intelectuales; tal fue el caso del mercado de los libros y periódicos, que nació en el ambiente capitalista de Inglaterra y Europa occidental en el siglo XVIII, o los sistemas escolares y su correspondiente demanda de maestros. Cuando los intelectuales pueden elegir entre varios medios de subsistencia, su autonomía intelectual se fortalece y pueden criticar el viejo orden e incluso afiliarse al bando revolucionario. Sin embargo, esto no significa que sus ideas se desenvuelvan con libertad y autonomía, pues siempre reflejan las circunstancias sociales y materiales de su vida y sólo se vuelven revolucionarias en ciertas épocas —como al final del siglo XVIII, cuando los intelectuales franceses fueron heraldos y cla-

rines de la revolución que estallaría en 1789— en las cuales la base material de la sociedad y la producción intelectual está en proceso de cambio.

Engels y Marx nunca desarrollaron sistemáticamente la teoría de los medios de producción intelectual, pero su concepción general fue muy fructífera en la sociología posterior a ellos. A ellos les interesaba ante todo la gestación de las ideologías políticas. La teoría de las condiciones materiales y sociales se aplica a diversas formas de creación intelectual. Arnold Hauser y otros la han empleado para explicar las cambiantes formas del arte y la literatura en distintos periodos históricos. De esta línea de pensamiento nació también la sociología de la ciencia en la década de 1930, cuando algunos científicos marxistas, como J.D. Bernal, Joseph Needham y Boris Hessen, trataron de demostrar que la ciencia sólo puede surgir en ciertas condiciones históricas y económicas. Eso no significa que la sociología de la ciencia haya avanzado por un rumbo estrictamente marxista; Robert Merton y otros reaccionaron al reto marxista tratando de demostrar la organización social normativa interna de la ciencia por sus propios méritos.

En los últimos años nos hemos acercado a una concepción de la ciencia como una serie de *capas anidadas* de instituciones: sistemas económicos y políticos en la capa exterior, que en determinadas condiciones (algunas de ellas mencionadas en el Prólogo) dan lugar a la existencia de sistemas universitarios o laboratorios de investigación. Éstos, a su vez, forman una capa intermedia de condiciones sociales y materiales en la que los científicos y otros intelectuales pueden trabajar. Pero en ese ámbito los científicos tienen sus propios conflictos: se dividen en redes separadas para explotar cierto tipo de equipo de laboratorio; consideran las ideas como "capital intelectual" por invertir (según la terminología del sociólogo francés Pierre Bourdieu); y, como lo dijo Thomas Kuhn, se dividen en un bando conservador que defiende sus "paradigmas" y uno radical que genera "revoluciones" intelectuales. Recientemente, los sociólogos han observado lo que pasa en realidad en los laboratorios científicos y dicen que cuanto se considera "conocimiento" está conformado por el entorno material del equipo de investigación mismo, y las formas en que se pueden divulgar los resultados por el medio material de las publicaciones. Hoy sabemos mucho más sobre los medios de producción mental y nos aproximamos al

objetivo de Engels y Marx, quienes deseaban demostrar que las ideas reflejan las circunstancias sociales materiales.

Hemos visto la teoría de la ideología en dos de sus aplicaciones: la explicación de las ideas políticas que suscriben las clases dominantes, y la producción de ideas especializadas por los intelectuales. La teoría general de la ideología tiene otras ramificaciones. Esto implica que cada clase social posee una cultura y una perspectiva del mundo que son distintivas y reflejan las circunstancias sociales de su vida. Como veremos después, este análisis de las culturas de clase llegó a un gran refinamiento con el concepto de Weber sobre los grupos de status, y se ha desarrollado mucho más con la investigación empírica del siglo XX. En el capítulo 3 trataré de mostrar que hasta la tradición durkheimiana añadió un importante eslabón a la explicación teórica de la causa por la cual las distintas clases viven en universos intelectuales y morales diferentes. Engels y Marx, con su interés preponderante por la política, no avanzaron mucho en esta dirección, pero aportaron guías importantes.

En su exposición sobre las insurrecciones campesinas alemanas en la época de la Reforma, Engels trató de mostrar por qué los campesinos tuvieron que plantear sus reclamaciones revolucionarias en términos religiosos. Marx adoptó la idea de Engels en *El Dieciocho Brumario* para explicar por qué apoyaron los labriegos de Francia al dictador Luis Bonaparte contra la revolución de París. En ambos casos, la idea general es que los campesinos están inmovilizados y aislados en sus minúsculas aldeas y granjas. Esas condiciones materiales no les permitieron tener la concepción de ellos mismos como una clase social con intereses comunes y enfrentada a otras clases sociales. Lo único que acertaron a ver fueron sus intereses locales y un mundo exterior que no conocían, pero sentían hostil. Por eso la conciencia campesina adoptó la forma de una mistificación: en el primer caso, como una serie de ideas religiosas acerca del inminente advenimiento del milenio y la caída del Anticristo, que gobernaba al mundo bajo el disfraz del Papa; en el otro, como una mitología nacionalista en torno al emperador Napoleón que había llegado para salvar a Francia. Ambas ideologías dejaban a los campesinos a merced de fuerzas políticas que en verdad no podían comprender.

Desde un punto de vista teórico, la explicación de Engels y Marx abrió el camino para comprender ciertos mecanismos cru-

ciales de las culturas de clases. Para empezar, podemos ver que no todas las clases sociales desarrollan su ideología del mismo modo. Las clases altas, que están mejor organizadas y controlan los medios de producción intelectual, tienen un tipo de ideología más abstracto y propenso al autoelogio; las clases subordinadas tienen ideologías mucho menos útiles como armas para defender sus intereses, pero que también reflejan las condiciones materiales de sus vidas. Así empezamos a ver que hay una estratificación ideológica y una dominación ideológica, además de la dominación puramente económica y política. Hemos entrado a un ámbito donde existe una relación entre la violencia real y lo que Bourdieu llama la "violencia simbólica". Además podemos ver al elemento mediador entre esos dos ámbitos: las condiciones sociales y materiales de la vida diaria que dan forma a los medios de producción mental.

LA TEORÍA DEL CONFLICTO POLÍTICO

La política, la economía y las clases sociales están vinculadas en forma decisiva. Es así porque el sistema económico se ha organizado en torno a la propiedad, la cual define las clases y está *garantizada por el Estado*. La propiedad no es el objeto mismo que se posee; éste sólo puede pertenecer a alguien porque el estado le garantiza el derecho legal sobre el objeto y está dispuesto a intervenir para que tal posesión sea respetada, recurriendo a la fuerza de la policía y, si es necesario, al ejército. En *La ideología alemana*, Marx y Engels se mofan de los ideólogos burgueses según los cuales la propiedad es un derecho inalienable del individuo y, en cierto modo, nada tiene que ver con la sociedad. Las formas particulares de propiedad sólo surgen en determinados sistemas sociales. El hombre que posee legalmente una parcela y no tiene capital para cultivarla, en realidad no tiene nada, pues es poseedor de algo ficticio. Por el mismo concepto, el papel moneda no tiene valor si quien lo posee no se pliega a las condiciones de la sociedad que lo usa como circulante.

Por eso toda clase económica dominante tiene que interesarse por la política. Esto no significa que le preocupe el gobierno cotidiano del Estado, pero debe asegurarse de que éste siga protegiendo sus intereses de propiedad y desea que el poder estatal le ayude a amasar fortunas aún más cuantiosas. La aris-

toocracia feudal exigía que el Estado mantuviera a los campesinos en paz, pero deseaba también que se involucrara en guerras para tener oportunidades lucrativas de conquista, que le otorgara el monopolio de las ganancias de explotaciones agrícolas en el exterior y que cobrara impuestos sobre los bienes que circulaban por los caminos. La sociedad capitalista está aún más imbricada con el Estado porque depende de un sistema monetario y de una compleja red de títulos bursátiles, préstamos, pagos de intereses, impuestos, monopolios y reglamentos, abogados, tribunales y demandas judiciales.

Podemos pensar que la política incluye una forma interna y otra externa. La externa incluye la personalidad de los políticos, sus escándalos, sus espectaculares crisis de política exterior, y sus consignas sobre nacionalismo, corrupción, reforma, liberalismo y conservadurismo. La clase económica dominante no necesita participar activamente en esto, pero los ricos siempre tienen oportunidad de involucrarse personalmente en la política. Sin embargo la forma interna de la política, que suele ser demasiado tediosa para los periódicos y el público, es lo que hace funcionar al sistema de clases; en ella se hacen las maniobras poco conocidas entre la tesorería y los bancos, se financia la deuda pública y se elaboran las leyes de contratos y un sinnúmero de reglamentos técnicos adicionales. La clase dominante tiene un interés real en todo eso y, de acuerdo con la concepción marxista, casi siempre se sale con la suya.

La política es la lucha por el control del Estado. En la concepción de Marx y Engels, la clase propietaria dominante siempre gana en esa lucha, salvo en la situación histórica en que se produce un cambio en la forma básica de producción. En esos casos se desintegra el control político de la vieja clase gobernante, que es sustituida por una nueva clase. Aquí es necesario distinguir entre el modo en que supuestamente debía funcionar el sistema económico de Marx, y la sociología que él y Engels asociaron a ese sistema. Según la concepción económica de Marx, las contradicciones internas del capitalismo provocarían la concentración de la propiedad capitalista, el crecimiento de un enorme proletariado desempleado o con ingresos insuficientes y, por último, una crisis económica tan prolongada que la única salida sería la abolición del sistema de propiedad privada. Ese augurio económico no se ha cumplido y, por diversas razones teóricas, se puede argumentar que jamás se cumplirá.

En general, los marxistas modernos han emprendido otro camino para buscar las causas de la revolución, y éste no depende de las crisis económicas per se. Es muy probable que si la economía capitalista funcionara en verdad como lo dijo Marx, el dominio de la política por la clase capitalista sería abrumador y sólo le sería arrebatado el poder por medio de una transición abrupta, dirigida por los líderes políticos del proletariado. En realidad la política es mucho más confusa que eso.

Las revoluciones, cuando se producen, siempre son encabezadas por una mezcla de clases sociales que luchan unidas en complejas coaliciones. Hasta Marx y Engels, cuando analizaron las revoluciones de su época, prestaron mucha atención a las luchas de ciertos sectores de la clase capitalista (o bien, en el caso de las guerras de la Reforma analizadas por Engels, a las pugnas entre diversas facciones de la aristocracia). En suma, la sociología de Engels y Marx es mucho más realista que la economía de esos autores. Si tal economía hubiera funcionado, su sociología sería sólo un engrane más de una máquina que produciría resultados políticos a partir de procesos económicos. Pero el hecho de que esa economía no haya funcionado no significa que la sociología política se deba abandonar. Todo lo contrario: la sociología política de esos autores aporta la vía de acceso hacia una teoría realista del conflicto que se puede aplicar a todo tipo de situaciones, y no sólo a los escenarios económicos particulares que ellos imaginaron. Una vez extraído el engranaje sociológico, ya podemos desechar toda la maquinaria económica si así nos place. Nos queda una serie de principios que muestran quién gana el poder político, en qué medida y por qué. No es forzoso que la burguesía gane siempre; ya es posible explicar las condiciones en que se logran las reformas liberales, cómo se defienden los intereses de la clase trabajadora y por qué hay escisiones dentro de las clases. En pocas palabras, tenemos un poderoso instrumento para entender todas las confusas realidades de la política.

Un principio esencial es que *el poder depende de las condiciones materiales de movilización*. Tal principio se remonta a la tesis de Engels para explicar por qué fueron dominados los campesinos alemanes por la aristocracia. El campesinado era mucho más numeroso que sus opresores; en sus revueltas, los campesinos crearon ejércitos varias veces más numerosos que los enviados por los nobles para combatirlos. No obstante, la nobleza

siempre salía victoriosa. Lo lograba dividiendo a los campesinos: comprando a uno de los grupos locales al tiempo que atacaba a otro. La superioridad de los nobles consistía en sus *medios de movilización*; en efecto, estaban organizados como un grupo especializado en movilización e intercomunicación a larga distancia mediante sus caballos, sus alianzas y su conocimiento de las maniobras militares. Por su parte, los campesinos no tenían más que una conciencia mistificada del universo que se extendía más allá de su pequeño mundo local y, además, carecían de medios materiales que les permitieran organizarse para la lucha política. Marx señaló esto con más énfasis en el caso de los campesinos franceses de su siglo; comentó que estaban divididos "como papas en un saco", amontonados exteriormente, pero sin lograr nunca la verdadera unidad. Sus condiciones materiales los separaban y les impedían lograr un auténtico poder.

La clase propietaria domina la política porque tiene la mayor parte de los medios de movilización política. El propio capitalismo es un sistema interconectado. Los empresarios realizan un activo intercambio entre ellos mismos, vigilan a sus competidores, negocian préstamos y forman carteles. La red financiera y el mercado mismo son medios de comunicación que vinculan a la clase capitalista en una estrecha malla. Por eso la clase empresarial, sobre todo sus círculos financieros más altos, ya está muy bien organizada. Ella tiene a su disposición una red de relaciones que puede usar con facilidad para acceder a la política en cuanto desea que algo se realice. En cambio, las clases trabajadoras no disponen de esos medios naturales de organización. Cuando quieren tomar parte en la política tienen que hacer grandes esfuerzos para crear organizaciones políticas y acometen la ingente tarea de vincular a los trabajadores de distintos centros laborales e integrarlos en una fuerza común. Por esa razón, aunque los trabajadores rebasan en número a la élite empresarial, los medios superiores de movilización política de ésta tienden a inclinar a su favor la balanza del poder político. Este hecho, aunado al control de la clase alta sobre los medios de producción mental —en la sociedad moderna, detenta la propiedad de periódicos, estaciones de televisión y otros medios por el estilo— significa que, de ordinario, una minoría muy reducida de empresarios tiene capacidad para definir las cuestiones políticas a su favor y goza de un poder político que no guarda proporción con su modesto número.

Por esta razón, la clase capitalista ha preferido el gobierno republicano en cualquiera de sus formas a través de la historia. La democracia electoral favorece los intereses de los negocios porque la clase empresarial es la que se moviliza mejor para vencer en la lucha por el poder. Podría decirse que las mismas condiciones materiales que constituyen al sistema empresarial le dan a éste un fácil dominio en el mercado de los votos. Hace unos años, Barrington Moore, Jr. se basó en este principio para explicar las razones y los lugares donde se instituyeron democracias en lugar de gobiernos socialistas o fascistas; ahora nos ocuparemos de éstas y otras ramificaciones de la sociología política de Marx y Engels.

Hay otra razón importante por la cual los capitalistas dominan con relativa facilidad la política de la democracia, por lo menos en los aspectos de mayor interés para ellos mismos. Me refiero a la importancia de las finanzas para cualquier gobierno, en especial lo referente a la deuda nacional. Marx observó que el gobierno revolucionario de Francia en 1848 no se atrevió a instaurar una política económica radical porque su propia solvencia dependía de la firmeza de la moneda francesa. Los bancos hicieron rehén al gobierno porque cualquier política que perturbara la confianza del mundo empresarial provocaba automáticamente desempleo, menos recaudación fiscal y una exacerbación general de las dificultades del régimen para pagar sus deudas. Por supuesto el gobierno podía posesionarse de los bancos e imponer su voluntad por la fuerza, pero el costo sería el colapso de todo el sistema del comercio. En sus relaciones con una economía capitalista, el gobierno es como el dueño de una gallina que sólo pone huevos de oro si se le trata bien. Como el gobierno no puede sobrevivir si no alimenta a su ejército y a sus servidores civiles, sin mencionar que debe mantener la confianza de la población en general, le es indispensable preservar la prosperidad económica. Cualquier inclinación a la izquierda tiende a anularse por sí misma porque provoca una reacción en la comunidad de los negocios y da lugar a una crisis económica. Hemos visto en acción ese mecanismo una y otra vez en el siglo XX: los gobiernos socialistas y liberales de Europa en la década de 1920, o los de América Latina durante todo el siglo, han caído por la inflación desbocada que se desata en cuanto asumen el poder. Esto significa que no puede llegar a consolidarse una reforma socialista a medias. Sólo un gobierno revolucionario

dotado de extraordinaria fuerza puede superar la pérdida de confianza de las empresas y el consecuente periodo de crisis económica, tomando de inmediato en sus manos todos los asuntos comerciales y financieros e imponiendo una economía totalmente regulada.

Este modelo explica también cuáles son las condiciones en las que puede aumentar el poder de la clase trabajadora. En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels dijeron que el propio capitalismo estaba superando el aislamiento y la fragmentación que caracterizaban a las clases bajas en el pasado. Si bien los campesinos seguían aislados en sus pequeñas granjas, los procesos de concentración de las empresas, que tuvieron lugar en el capitalismo, hicieron que los obreros se reunieran. A medida que las pequeñas empresas eran compradas por las más grandes, aumentó cada día más la concentración de obreros en enormes fábricas y eso les facilitó la tarea de organizarse. No sólo se formaron sindicatos, sino también partidos políticos de la clase trabajadora; a la postre, al proyectar la tendencia de la empresa hacia la creación de un enorme monopolio, los trabajadores podrían llegar a tener una unidad comparable a la de los capitalistas y, a la larga, los superarían aprovechando la fuerza de su gran número de miembros.

Eso no sucedió en realidad, pero Marx y Engels tenían cierta razón en cuanto a la tendencia histórica y aún más en el aspecto teórico. A través de la historia, los partidos de la clase obrera se formaron al aumentar la concentración del capitalismo, mas no con la rapidez que Marx y Engels esperaban, pues los medios de movilización política cambiaron también y el proceso de monopolización se estabilizó en un punto intermedio. Dentro de las grandes corporaciones capitalistas que entonces surgieron, la estructura de organización movilizó a diferentes grupos de empleados que se organizaron en distintas capas. Debajo de la alta gerencia, una capa intermedia de trabajadores de oficina llegó a adquirir una conciencia propia, basada en sus condiciones laborales específicas; así fue como se convirtieron en una fuerza política intermedia por derecho propio. Fuera de esas gigantescas corporaciones, pero vinculadas con ellas, crecieron redes de especialistas y profesionales: pequeñas firmas innovadoras, ingenieros y arquitectos, abogados, especialistas en medios de comunicación, consultores de inversiones, académicos e intelectuales. Con frecuencia y a su propio estilo, esas pro-

fesiones han alcanzado un grado de movilización y vinculación por medio de redes, aún más alto que la clase empresarial. Los medios de movilización política siguen siendo lo primordial; sin embargo, lo que ha pasado desde el punto de vista empírico es que esos medios han movilizadado a un gran número de grupos ocupacionales diferentes, que protegen sus respectivos intereses. En lugar de simplificarse con la confrontación decisiva entre capitalistas y trabajadores, la política moderna se ha fragmentado en las complejas maniobras de muchos grupos de intereses que se movilizan aparte de los demás. Así, la política se ha convertido en la negociación de complicadas coaliciones.

Es posible que en realidad siempre haya sido así. En sus análisis de las revoluciones de su época, Engels y Marx escribieron con brillantez sobre las coaliciones. Su teoría de la política todavía es operante, como ya he dicho, incluso en las nuevas circunstancias. Ella no nos indica qué van a hacer los actores en un momento determinado, sino las armas políticas que pueden usar, y nos permiten prever los resultados si conocemos la composición de los grupos participantes. Las teorías modernas de los movimientos sociales, sobre todo la teoría de la movilización de recursos propuesta por Charles Tilly y Anthony Oberschall, llevan más lejos este tipo de análisis.

LA TEORÍA DE LAS REVOLUCIONES

Marx y Engels tenían una concepción general de la revolución que, según esperaban, precipitaría la caída final del capitalismo y anunciaría el advenimiento del socialismo. Sin embargo, sus teorías más valiosas sobre la revolución aparecen en sus estudios históricos específicos sobre las revoluciones más modestas de su época (y también, en el caso de Engels, en sus reflexiones acerca del aspecto revolucionario de la Reforma protestante). El análisis básico de esos autores muestra que las revoluciones pasan por varias fases, en virtud de las *inestables coaliciones que se forman entre diversas clases sociales*. A menudo las clases bajas realizan la mayor parte de la tarea de destruir al viejo régimen, con sus disturbios y alborotos. No obstante, las clases bajas tienden a actuar de acuerdo con los intereses de una clase social más alta. En 1789 y 1848, el proletariado y la pequeña burguesía en defensa de los intereses de la alta burguesía, del mismo modo

que en la década de 1520 los pobladores de los burgos alemanes lucharon en beneficio de sus príncipes contra la Iglesia Católica Romana.

¿Por qué tuvieron esas revoluciones la peculiaridad de la falsa conciencia y la acción en defensa de intereses ajenos? En este libro hemos visto varias partes de la respuesta. La diferencia en el control de los medios de producción mental permite a las clases sociales altas definir a su modo en qué consiste la revolución y quién es el enemigo. Los obreros o campesinos son los que luchan, y los burgueses o los nobles se encargan de decirles por qué están luchando. Por añadidura, el conjunto de clases que ambicionan el poder es tan complejo, que se forman coaliciones y los intereses quedan sumergidos en ellas. Las coaliciones son ideológicas por necesidad porque requieren de consignas generales para concentrarse en torno a ellas. A causa de esto, las clases sociales que fueron enemigas irreconciliables en una época pueden llegar a unirse en otra para defender lo que, a su juicio, es su interés común. En 1848, los "legitimistas" y los "orleanistas" (terratenientes y capitalistas) tuvieron que olvidar sus rencillas cuando todas las formas de propiedad se vieron amenazadas por una república revolucionaria. Por eso un principio general indica que las coaliciones se sostienen gracias a sus enemigos. Sólo cuando los enemigos desaparecen, los aliados vuelven a estar en condiciones de luchar entre sí. En forma similar, el partido revolucionario de 1848 fue una coalición de dos clases sociales antagónicas: la clase media baja de los pequeños comerciantes, que estaban a favor de una forma de capitalismo, y los obreros que pugnaban por el socialismo. Esos extraños compañeros de equipo se unieron a causa de *sus* enemigos: las clases altas reaccionarias que amenazaban la República. La lucha entre esos dos bandos se desarrolló entre consignas contradictorias, ninguna de las cuales representaba los verdaderos intereses que estaban en juego. Los conservadores lanzaron su ataque tachando a todos sus opositores de socialistas y enemigos del orden social, mientras que los revolucionarios tuvieron que pasar por alto sus diferencias económicas y se concentraron en su consigna común de defender la democracia.

Al final los conservadores lograron movilizar más recursos y dividieron a sus enemigos, cercenando al ala radical de los trabajadores del bando republicano. Pero en ese momento intervi-

no otro elemento crucial: *el peligro de la victoria de la coalición*. Las clases medias bajas, después de prescindir de sus aliados para formar un grupo más pequeño y repartirse el botín (lo que los teóricos políticos modernos llamarían una "coalición ganadora mínima"), se percataron de que se habían debilitado ante los conservadores. El poder se inclinó a la derecha. Sin embargo tampoco eso fue estable, pues los conservadores se percataron de que encabezaban un gobierno republicano cuyo derecho a existir acababa de ser impugnado por ellos mismos. Así, quedaron atrapados en su propia ideología y más inmovilizados aún, porque en sus filas empezó a haber pugnas entre los miembros de la coalición (los orleanistas y los legitimistas). Esto le allanó el camino a una fuerza política adicional: Luis Bonaparte y su dictadura, que logró reclutar su tropa de choque movilizando al *lumpenproletariat* y encontró apoyo ideológico apelando al nacionalismo de los campesinos. El único resultado estable de la guerra de las coaliciones fue el agotamiento y descrédito de todas las fuerzas basadas en las clases.

Este modelo de revolución surge como subproducto de una serie de comentarios que hizo Marx al analizar la historia que se desenvolvía ante sus ojos. No es una teoría completa. Teóricos de épocas posteriores han examinado no sólo la movilización de las distintas clases sociales, sino también las condiciones que desintegran al Estado, por principio de cuentas, y preparan el terreno para la crisis revolucionaria. A continuación hablaremos de esas teorías.

LA TEORÍA DE LA ESTRATIFICACIÓN DE LOS SEXOS

Después de la muerte de Marx, Engels propuso una teoría histórica general de la familia.² En ella se puso a discusión el tema de la igualdad y la desigualdad entre hombres y mujeres, y las causas sociales de esos patrones cambiantes. Engels planteó así el concepto de la propiedad según los sexos: los derechos de acceso en el ámbito sexual se apropian y protegen igual que los derechos sobre el uso de la propiedad económica. Afirmó que en las sociedades tribales más antiguas existió alguna vez el comunismo sexual. Después, cuando se introdujo en la economía el concepto de la propiedad privada y se crearon las clases, se impuso también la propiedad privada en el terreno sexual,

con lo cual los machos dominantes hicieron de las mujeres su propiedad sexual. El modelo de Engels incluye una serie de etapas evolutivas, pero no es demasiado preciso aunque se basó en el trabajo de los antropólogos más destacados de su época (en la cual la antropología apenas estaba en sus inicios). Así pues, Engels creía que había existido una etapa de matriarcado entre el comunismo primitivo y el ascenso del patriarcado. Sin embargo, la actitud de Engels ante las cosas de este tipo no era dogmática y habría estado muy bien dispuesto a modificar su teoría para hacerla concordar mejor con los hechos históricos.

Pese a todo, la teoría es correcta en varios puntos importantes. Aun cuando lo más seguro es que nunca haya existido una etapa universal de comunismo sexual primitivo o de matriarcado, es verdad que el tipo de relaciones de propiedad sexual se modificó de uno a otro tipo general de sociedad, pero de un modo más complejo. En realidad, la unidad familiar patriarcal de los estados antiguos y medievales fue el sistema más dominado por el varón que haya existido jamás, y la condición de las mujeres en general sufrió un claro deterioro con la transición de la sociedad tribal a esas sociedades estratificadas en clases. Engels describió también un fenómeno importante cuando señaló que el ascenso de la sociedad capitalista y su unidad familiar privada sólo dio a las mujeres una libertad formal; si bien ya eran libres para decidir con quién se casarían, tenían que actuar en un "mercado" matrimonial que les negaba el derecho de tener propiedades con valor económico. Así, la forma capitalista típica del cortejo y el matrimonio determinaba que la mujer debía entregar su subordinación doméstica y sus favores sexuales, a cambio del contrato matrimonial con un hombre dispuesto a mantenerla.

Engels propuso también una importante explicación general de los distintos sistemas de estratificación sexual, al decir que están relacionados con el sistema económico de la sociedad circundante. Así pues, la teoría de Engels se prestó a un alto grado de refinamiento para la mejor comprensión de las complejidades de los datos históricos. Tuvo que pasar mucho tiempo antes que su teoría se desarrollara seriamente en esa dirección. Max Weber, quien se interesó por el feminismo porque su esposa era líder del movimiento feminista en Alemania, tomó por su cuenta la teoría de Engels y criticó la debilidad de sus datos históricos, pero la elogió como un punto de partida fruc-

tífero. Weber desarrolló una teoría comparativa de la familia, destacando en ella la variedad de las estructuras económicas de la unidad familiar y la forma de propiedad sexual que existe en ella. En su forma característica, Weber incluyó los factores políticos como determinantes cruciales de los tipos de estratificación sexual observados.³

La mayoría de las teorías refinadas sobre la estratificación sexual datan de los últimos 20 años, y los intentos de conjuntar los diversos factores explicativos todavía están en proceso de desarrollo. Las ideas básicas de Engels tienen un sitio importante en esto. Una línea de argumentación se apoya en su concepción de la base económica de la familia y afirma que el trabajo doméstico de la mujer es parte de la estructura de clases capitalista. La mujer que trabaja como esposa y madre, aunque no reciba pago por su labor, es una parte crucial de la reproducción de la fuerza de trabajo, sin la cual no podría existir la mano de obra asalariada que la economía capitalista necesita. De este modo, bajo la superficie de las relaciones de clase más explícitas del mercado, existe una presión económica oculta y una lucha de clases también oculta. Aún se debate si esto significa que las mujeres forman parte de la clase trabajadora, en términos generales, o si las amas de casa son una segunda clase trabajadora femenina, enfrascada en una lucha implícita tanto con el sistema capitalista como con los trabajadores varones que son sus cónyuges.

Esta es una aplicación de la teoría económica a la estratificación de los sexos en la sociedad contemporánea. En otra aplicación se utiliza la teoría para explicar las diferencias históricas entre sociedades con distintos tipos y grados de estratificación sexual. Algunos teóricos, como Rae Lesser Blumberg y Karen Sacks, ven una relación entre el grado de poder social y libertad de las mujeres, por una parte, y la medida en que ellas contribuyen a la producción económica y controlan bienes económicos de su propiedad. Esta versión más refinada de la teoría de Engels no requiere de una secuencia fija de etapas evolutivas por las que toda sociedad deba pasar. Por ejemplo, en distintos tipos de sociedades tribales puede haber una gran hegemonía masculina o diversos grados de poder femenino, de acuerdo con su respectiva economía basada en los sexos. En las sociedades estatales antiguas y medievales ("feudales"), el status de las mujeres solía mermarse porque se les excluía de la producción

económica fundamental, si bien algunas aristócratas tenían ganancias cuando el sistema de la política marital les confería el control de la propiedad. Incluso en nuestra propia sociedad, la posición relativa de los hombres y las mujeres dentro de la familia depende en alto grado de la posición económica de cada uno. Las mujeres que han tenido acceso a las carreras más lucrativas también tienden a romper el patrón del mercado tradicional del matrimonio.

La teoría de Engels es de importancia crucial porque no sólo destacó los determinantes económicos de las relaciones familiares y de género, sino también reconoció el fenómeno de la propiedad sexual, es decir, la índole de los controles sobre la sexualidad misma, que se asemeja a los de la propiedad. Esta forma de análisis se ha desarrollado un tanto aparte del análisis de los factores económicos. Ha dado lugar a diversas teorías de la política del sexo. Antropólogos como Claude Lévi-Strauss o Marvin Harris han elaborado teorías de "alianza" de las estructuras familiares en distintas sociedades tribales, analizando a éstas como las formas en que los intercambios sexuales se pueden usar como estrategia política para unir a los grupos en el terreno militar y económico. He aplicado este tipo de análisis a los cambiantes patrones de las relaciones sexuales, que caracterizan tanto a las unidades familiares patriarcales propias de las sociedades agrícolas medievales, como al periodo "victoriano" del incipiente mercado de matrimonios moderno, y también a las transformaciones sexuales que han tenido lugar en el siglo XX y aún están en plena marcha.

La estratificación de los sexos es un tema que muchos sociólogos, y también otras personas, han pasado por alto durante mucho tiempo. La estratificación hombre-mujer no se percibía porque el orden social dominado por los varones se veía como lo más natural. Engels fue un precursor al sacar a la luz este tema como una interrogante que requería de explicación teórica. Más de medio siglo después de su muerte, su línea de análisis del conflicto basado en la familia, la economía y el sexo se empezó a desarrollar como una teoría general refinada.

Max Weber y la teoría multidimensional de la estratificación

A menudo se cree que la sociología de Weber es una visión antagónica al enfoque de Marx. En realidad, Weber es más bien

un continuador de ese enfoque, en la siguiente generación de la tradición histórica del conflicto en el mundo intelectual de Alemania. Weber nació en 1864 y creció intelectualmente en las décadas de 1880 y 1890, justamente cuando Engels y sus seguidores hacían furor en la vida intelectual de ese país. En general, Marx no fue conocido durante su vida, salvo en los círculos revolucionarios clandestinos. Sin embargo el partido socialista alemán, cuya base eran los sindicatos y suscribía la teoría marxista como doctrina oficial, había llegado a ser una fuerza considerable en la política parlamentaria nacional en la década de 1880. Ese partido contendía en elecciones y poco a poco se volvió menos revolucionario, pero era bastante grande para tener sus propios periódicos y escuelas partidistas, y representantes políticos profesionales. Ya había adquirido la base material suficiente para patrocinar a sus propios intelectuales. Así pues, fue en Alemania donde el marxismo (o quizá en realidad el engelsismo) salió de la clandestinidad y captó la atención del mundo académico e intelectual.

Weber estaba al tanto de todos esos acontecimientos. Su padre era miembro de otro partido político en el Reichstag, un partido burgués que representaba a los grandes fabricantes. Eminentes políticos, abogados y académicos se reunían en la casa de los Weber y, desde muy temprana edad, Max se enteró de las maniobras de la política del poder tras bambalinas. Otra influencia importante fue su madre, una devota creyente de una denominación protestante. Ella lo instó a participar en un movimiento cristiano de previsión social que fue la respuesta religiosa al socialismo de los trabajadores: en lugar de que éstos conquistaran reformas a su favor en una guerra de clases, las caritativas clases altas proponían que se otorgaran esas reformas como un deber religioso. Así, Weber se involucró en la política a muy temprana edad y estuvo en contacto con dos fuerzas políticas diferentes cuyo interés se enfocaba, cada una a su propio estilo, en el creciente poder del socialismo. Weber no era socialista, pero se oponía a las políticas vigentes del gobierno conservador. Como hemos dicho, se casó con la joven Marianne Schnitger (Weber), quien llegó a ser líder del movimiento feminista en Alemania. Él se opuso a la persecución desatada contra los partidarios del socialismo, sobre todo en las luchas de las universidades de la época por la libertad académica; Weber estudió incluso la posibilidad de afiliarse al partido socialista para

demostrar su solidaridad. Sin embargo llegó a la conclusión de que no sería honesto hacerlo porque en verdad creía que el capitalismo era un sistema social mejor para reforzar la libertad humana y la productividad económica. A pesar de su oposición al socialismo como programa económico, Weber aprendió mucho de sociología sustantiva en los trabajos de Marx y Engels. Adoptó las interrogantes de éstos y les dio respuestas diferentes y más complicadas.

Por supuesto, en su formación influyeron también otras corrientes intelectuales. Weber era un economista al estilo alemán, por eso no se basó ni en la abstracta teoría general del mercado, ni en la forma de utilidad marginal desarrollada en esa época por Carl Menger en Austria, Léon Walras en Francia, Vilfredo Pareto en Italia, y William Jevons y Alfred Marshall en Inglaterra; tampoco empleó la forma clásica en la que Marx aplicó su sistema económico. La escuela alemana de economía era lo que se podría llamar "institucional" e "histórica". En ella no se aceptaban leyes universales sobre procesos económicos (como la oferta y la demanda, el movimiento de los precios, etc.); en lugar de eso, se intentaba mostrar los periodos históricos del desarrollo de distintos tipos de economía. Esas teorías enfocaban etapas factibles, como la economía familiar o señorial, el sistema de préstamos, los mercados locales, el mercado mundial y así por el estilo. En cierto sentido, Weber fue el último de la serie de economistas históricos que trataron de mostrar los diferentes tipos de sistemas económicos antecesores del capitalismo y los procesos por los cuales surgió este último. Weber estudió y ejerció también la abogacía; era muy versado en la historia de todas las regiones del mundo (mucho más de lo que Marx y Engels pudieron haberlo sido, porque cuando éstos vivían la disciplina de la historia apenas comenzaba). Aun cuando Weber no era religioso en lo personal, se daba perfecta cuenta de las motivaciones religiosas de quienes lo rodeaban y reconocía en la religión una fuerza en la historia del pasado.

En resumen, se podría decir que el tema principal de Weber era el problema del capitalismo, que fue también el interés medular de Marx. Sin embargo, mientras éste se preocupaba sobre todo por las leyes económicas del capitalismo, sus crisis y su desintegración futura, a Weber le interesaban los antecedentes del mismo; quería resolver el enigma de cómo surgió tal sistema por principio de cuentas. Weber no eligió una aproxi-

mación basada en una serie de pasos, sino en una comparación de alcance mundial: ¿por qué nació el capitalismo moderno en Europa occidental y no en otra de las grandes civilizaciones, como China, la India, Roma o el mundo islámico? La sociología de Weber fue una derivación de esta interrogante. Sus teorías sociológicas fueron un intento de crear los instrumentos adecuados para analizar las bases institucionales de la economía y definir qué fuerzas la propiciaron o la obstruyeron en diversas sociedades. Se podría decir que Weber deseaba explicar la economía, pero sus explicaciones lo llevaron al mundo de la sociología y, sobre todo, lo hicieron apreciar el papel de los factores políticos y religiosos.

Esta no es la única interpretación posible del trabajo de Weber. Algunos comentaristas (como Talcott Parsons) lo consideran una especie de idealista que se opuso al materialismo de Marx. Weber llegó a ser visto como defensor del papel de las ideas en la historia. Esta escuela de pensamiento se centra en la primera obra importante de Weber, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (La ética protestante y el espíritu del capitalismo), de 1904, en la cual parece poner de cabeza a Marx. Mientras éste veía la religión como una ideología donde se reflejaban las clases económicas, Weber pareció demostrar que el propio capitalismo no fue el fruto de fuerzas económicas, sino de la influencia de ideas religiosas: el afán de los puritanos de mitigar su ansiedad por la salvación o la condenación, que eran puestas en duda por la doctrina teológica de la predestinación. Más o menos en la misma época, Weber escribió también un ensayo donde argumentó que el *verstehen* (entendimiento) debía ser el método básico de la "ciencia humana". No era posible explicar los procesos sociales por medio de leyes abstractas, pues era preciso interiorizar el punto de vista subjetivo del actor y ver el mundo tal como éste lo ve, ya que sólo se podría entender su motivación.

Hay dos evidencias de que Weber era en realidad un idealista, o por lo menos que intentaba dar a las ideas la mayor influencia posible, aun en el mundo material. En realidad Weber nunca se olvidó de las realidades materiales concretas que rodean a la gente. Sin embargo, en él se puede detectar otro tipo de temática "idealista". Con frecuencia se interesó por la racionalización de varias instituciones, es decir, el desarrollo de un cálculo abstracto de los medios y los fines. Él describió al capi-

talismo moderno como la economía racionalizada, a la burocracia como la organización racionalizada y al estado moderno como una entidad basada en los procedimientos y reglas formales de una autoridad legal racional. Llegó a afirmar que el rasgo distintivo de la música europea, más o menos desde la época de Bach, es que en ella se racionalizó la escala musical y así la música se convirtió en una especie de matemática abstracta. Por eso a últimas fechas algunos comentaristas, sobre todo alemanes, como Friedrich Tenbruck, Jürgen Habermas y Wolfgang Schluchter, han dicho que la tendencia a la racionalización es el tema toral de la historia del mundo según Weber. Si el método de *verstehen* de éste y su énfasis en las ideas religiosas es una versión del idealismo de Kant o de la "ciencia humana" de Wilhelm Dilthey, esta historia mundial de la racionalización hace de Weber algo así como un heredero moderno de Hegel.

Sin embargo, el aspecto central de la realidad según Weber es que él vio al mundo básicamente como un ente *multidimensional*. A todos los factores les reconoció su justo valor y se esforzó por no ser ni un idealista unilateral ni un materialista. Desde luego, reconoció que la racionalización era una tendencia muy importante en Occidente durante los últimos siglos, pero no le tuvo la misma veneración que Parsons y otros intérpretes alemanes recientes de la obra de Weber. Para éste, la racionalización era una espada de dos filos, pues dijo que incrementa los procedimientos formales y, al mismo tiempo, debilita la capacidad sustantiva humana para el logro consciente de sus propias metas.

Ante todo, Weber se mantuvo alejado, consciente de la posibilidad deformante de los juicios de valor y los intereses tendenciosos que provienen de muchos rumbos diferentes. Su perspectiva multidimensional lo hizo ser *fundamentalmente* un teórico del conflicto. De hecho, el conflicto no es sólo uno más de los factores involucrados, sino una expresión de la índole multidimensional misma de las cosas, de la pluralidad de los diversos grupos, intereses y perspectivas que conforman el mundo. A fin de cuentas, el mundo *no* es una gran unidad social o metafísica. Aunque hay un consenso de solidaridad en algunos componentes de la sociedad, la entidad total es una mezcla de partes antagónicas. Esta es una razón importante, además de los conceptos específicos que Weber aprendió de los marxista-engelsis-

tas, por la cual éste ejerció un efecto tan fundamental en la configuración de toda la tradición ulterior del conflicto en la sociología. Weber no sólo se percató de la presencia de esferas múltiples, sino también de que dentro de cada una de ellas se desarrolla una lucha por la dominación. Para Weber, la economía es una lucha de clases, pero más complicada de lo que Marx y Engels lograron vislumbrar. La política es un frente más de la lucha, tanto entre intereses políticos antagónicos como entre los políticos y las clases económicas. Aun el mundo de las ideas está dividido en facciones, de acuerdo con sus propios intereses. Por ejemplo, las religiones tienen luchas internas características —basadas en la organización social de la propia Iglesia— que marcan una división entre los teólogos profesionales y los “políticos de la Iglesia” y separan a éstos, a su vez, de sus piadosos seguidores. Incluso cuando Weber parece defender la influencia autónoma de las ideas, aporta lo que se puede interpretar como un refinado desarrollo de la teoría de la ideología.

En consecuencia, Weber vio la historia como un revuelto y multifacético proceso de conflicto que se presenta en muchos frentes. Él era enemigo de las ideas simplistas sobre etapas de evolución y otras pautas escuetas que los teóricos han tratado de imponer en la complejidad de la realidad histórica. Tan sólo por eso es válido dudar que en realidad él haya considerado a la racionalización como la “tendencia maestra” de la historia. Así pues, ¿era Weber un historicista, es decir, un creyente en la doctrina de que no hay leyes naturales, sino sólo el desenvolvimiento sin fin de casos históricos particulares donde los principios de una era son diferentes de los de la siguiente? Weber dio esta impresión con frecuencia, sobre todo al principio de su carrera, cuando publicó sus pronunciamientos metodológicos. Esto puede dar la impresión de que la sociología es imposible, cuando menos como una ciencia generalizadora. Sin embargo, Weber nos dejó una salida. Él subordinó la sociología a la tarea de mostrar los elementos de los cuales está hecha la historia. Para eso creó los *tipos ideales*, modelos abstractos de burocracia, clase, mercado y así sucesivamente, que permiten captar algún aspecto de la compleja realidad histórica, teniendo siempre presente que sería necesario aplicar varios tipos ideales a la vez para captar las diversas facetas de las cosas.

Esos tipos ideales han llegado a ser el germen de la sociología postweberiana. Cada uno de ellos es como una teoría en una

cápsula, más o menos como la tabla periódica de los elementos químicos constituye una teoría sobre el modo en que se unen las moléculas. Weber negó la existencia de leyes que gobiernen la pauta general de la historia; el curso de ésta dependía sólo del tipo de combinaciones de "moléculas" que se unieran en cada caso. Sin embargo, resulta que esas "moléculas" sociales están bastante bien estructuradas y regidas, en su respectivo nivel, y han inspirado teorías sobre clases, organizaciones, y otras cosas por el estilo, para dar un contenido real a la teoría weberiana del conflicto.

El famoso modelo tridimensional de Weber sobre la estratificación es la mayor aproximación que hemos logrado en la búsqueda de la clave de este complicado sistema. Sus traductores estadounidenses, Hans Gerth y C. Wright Mills, emplearon los términos *clase*, *status* y *partido*. Estos son distintos tipos de grupos de interés que pueden luchar entre sí o contra los demás. También están vinculados mutuamente y cada uno describe un ámbito particular sobre el cual Weber elaboró una teoría.

Para Weber, la *clase* era el mismo dominio del que hablaron Marx y Engels. Así pues, se podría decir que Weber incluyó la sociología de éstos como un elemento de su sistema, pero al hacerlo modificó el modelo. Para él, el conflicto de clases es más complejo de lo que supusieron Marx y Engels, quienes aludieron (por lo menos en sus textos teóricos) al conflicto entre el capitalista y el trabajador, el dueño de los medios de producción y el que aporta su trabajo. Weber refinó la idea para añadir el conflicto de los capitalistas financieros (descritos por Marx en la revolución de 1848 en Francia) con los que obtienen capital en préstamo, y la pugna entre los vendedores y los consumidores. Norbert Wiley mencionó más recientemente este plan general para demostrar que la política de los Estados Unidos ha estado llena de conflictos de clase. Aunque la batalla entre capitalistas y trabajadores ha sido menos evidente, la pugna entre deudores y acreedores fue patente en la política de base agrícola del siglo XIX, y los disturbios raciales de la década de 1960 fueron una confrontación entre los consumidores y los mercaderes de los guetos. A juicio de Weber, el conflicto de clases es un circo de tres pistas.

Según Weber, el conflicto de clases se distingue del concepto de Marx en otro aspecto más fundamental. Marx definió las

clases en función de la propiedad o no propiedad de los medios de producción. Las clases de Weber se definen por su posición en un mercado. Como reacción contra éste, algunos teóricos marxistas recientes han criticado su modelo teórico alegando que ubica la estratificación en el nivel superficial de la circulación económica y no en el nivel básico de la producción económica. No obstante, yo diría que eso es un punto fuerte de Weber y no una debilidad. En su modelo, Marx asocia las clases a su teoría de la economía (la parte del sistema de Marx y Engels que ha resultado menos realista como guía para el estudio del cambio histórico). Los cambios en los medios de producción o en la propiedad de los mismos no siguen la trayectoria señalada por Marx, ni a partir de éste ni en la historia que le precedió. Además, creo que Marx y Engels reconocieron esto tácitamente en sus escritos sobre la historia real de cualquier evento político, como la Revolución Francesa de 1848. En esos casos siempre tomaron en cuenta muchas más clases, no sólo los dueños de la producción *versus* los trabajadores. De hecho, la acción siempre se centró en las clases intermedias y en complejas subdivisiones dentro de las clases altas: los financieros y terratenientes (quienes según Weber podrían constituir una clase de deudores), así como los industriales grandes y pequeños.

Weber edificó su teoría de clases sobre el conflicto económico donde éste es más real: en la lucha por controlar una posición en algún mercado. Para él, el monopolio no es sólo algo que surge en una etapa postrera del capitalismo, sino un proceso fundamental que ha existido en toda la historia capitalista. Las clases sociales se basan en las distintas formas en que se intenta ganar el control de mercados específicos: dinero y crédito, la tierra, diversas industrias manufactureras y habilidades laborales. Esto define una imagen más realista del conflicto de clases tal como es y aporta una concepción teórica general del proceso de estratificación. Las clases dominantes son las que logran formar un monopolio fuerte en un mercado lucrativo; las clases menos dominantes sólo forman monopolios parciales o monopolizan mercados menos codiciados. Las clases que no consiguen crear un monopolio se ven obligadas a competir en el mercado abierto y están sujetas a las fuerzas que tienden a imponer el equilibrio dentro del mismo.

Así llegamos a la segunda categoría de estratificación de Weber: los *grupos de status*. Ésta se concibe de ordinario como el

extremo opuesto de la estratificación económica por clases. A diferencia de las clases, que se basan en frías consideraciones económicas el agrupamiento de intereses similares con posiciones de mercado también similares— se supone que los grupos de status surgen en el ámbito de la cultura. No se trata de simples categorías estadísticas, sino de comunidades reales, de personas que comparten un estilo de vida y un punto de vista acerca del mundo y se identifican entre sí como miembros de un mismo grupo. Esto nos hace pensar en grupos étnicos, razas, comunidades religiosas, habitantes de pequeños poblados o barrios urbanos: tales grupos tienden a negar las clases sociales o a trasponer los límites que las separan. No obstante, hay un nexo más profundo entre la clase y el grupo de status. Recuerde que las clases son grupos que comparten cierto grado de monopolio en un mercado. Lo logran porque se organizan, forman una comunidad y adquieren una conciencia basada en las barreras legales o culturales que erigen a su alrededor: en suma, porque se convierten en grupos de status.

Cualquier clase dominante que aspire al éxito se debe organizar como un grupo de status. De hecho, así ha sido a través de la historia. Las clases históricas gobernantes de Marx y Engels estaban organizadas legal y culturalmente para que el control de la propiedad quedara siempre en manos de sus miembros. Los terratenientes medievales poseían la tierra y explotaban a sus siervos; lo lograron porque se constituyeron como la alta jerarquía de la nobleza, con sus propios requisitos de linaje, sus modales cortesés y un estilo de vida caballeresco que les prohibía ensuciarse las manos con cualquier cosa que no fuera sangre. En la India, los grupos gremiales llegaron aún más lejos y se convirtieron en castas, evitando el contacto con otros como una forma de contaminación ritual y justificando esa actitud con una doctrina religiosa basada en el *karma* del pasado y la reencarnación futura. Desde el punto de vista de Marx, esas clases sólo se revestían de una fachada ideológica. En su teoría, Weber concuerda con esta idea, pero hace una advertencia: el aspecto ideológico o cultural es indispensable para que un grupo sea algo más que un conjunto de personas de la misma posición económica y se convierta en una comunidad social genuina. Más aún, el grupo de status se apoya en la situación económica: es así como llega a ser bastante poderoso para monopolizar la parte deseable de un mercado, en lugar de contentarse con competir

en plan de igualdad. La organización del grupo de status es una arma económica.

Por esta razón, los grupos de status no son ajenos al aspecto económico. Su estilo de vida y su perspectiva dependen de sus recursos económicos y su posición en la sociedad. Los castillos de los nobles, con sus caballos y todo su fausto, sólo eran factibles por la riqueza de ese grupo. En su equivalente moderno, la clase alta ofrece bailes de presentación en sociedad y hace donativos para conciertos sinfónicos y museos de arte, en un proceso por el cual el capital económico se convierte en capital cultural, según la denominación de Bourdieu. Hasta las inclinaciones religiosas se ven afectadas por la posición de clase. En un análisis comparativo, Weber demostró que las clases sociales altas siempre prefieren una religión de abolengo, rica en ceremonias solemnes y que no les exija un compromiso personal excesivo; las diligentes clases medias prefieren una religión ascética y moralista que refuerce su respetabilidad y las motive a trabajar con ahínco; y las clases bajas conciben la religión como una intercesión mágica y sobrenatural que les atrae la buena fortuna y las protege del asedio de sus enemigos. Por su diferente perspectiva cultural, los grupos de status alto y bajo pueden verse entre sí como seres de otro mundo. Eso ayuda también a cubrir, como un ropaje, las bases económicas subyacentes. Es así, sobre todo, porque un grupo dominante que logra organizarse como grupo de status siempre se idealiza a sí mismo y afirma que su diferencia no estriba ni en la riqueza ni en el poder, sino en que posee nobleza, más sentido del honor, cultiva la cortesía y el gusto artístico, posee capacidades técnicas, o cualquier otro argumento según la ideología aceptada en torno al status.

El hecho de tener este tipo de ideología de status influye, a su vez, para que los miembros del grupo monopolicen más fácilmente las posiciones económicas. Las personas ajenas al grupo pueden ser excluidas y la competencia se limita automáticamente porque los mejores puestos sólo se otorgan a las personas que poseen "las cualidades adecuadas". La ideología del status puede cambiar de vez en cuando, pero siempre está en juego un proceso de esta índole. Aun cuando la proliferación de títulos académicos todavía no era muy grande en tiempos de Weber, él observó que ya se estaban formando grupos de status modernos para monopolizar las plazas de trabajo más lucrativas. El auge

de las "profesiones" modernas muestra el alto grado en que ha proliferado ese tipo de monopolios en la fuerza de trabajo. Después de todo, los médicos ejercen una actividad especializada, pero se han separado del resto de la clase trabajadora edificando una cultura ocupacional completa, basada en títulos académicos y requisitos estatales de licencias, para monopolizar el conocimiento médico. En efecto, mediante maniobras políticas han formado un lucrativo monopolio sobre la distribución de fármacos a fin de asegurarse de que los productos médicos no puedan venderse en el mercado abierto. Se puede hacer el mismo tipo de análisis en otras esferas profesionales modernas.

Así pues, un avance clave de Weber, a partir de la teoría de clases marxista, revela que la lucha económica es mucho más multifacética de lo que Marx pudo suponer. Las clases se subdividen en grupos de status y conquistan el control de ciertos sectores de los mercados económicos. Surge así un mercado secundario de atributos de status, que tiende a desvanecer las líneas económicas primarias. A pesar de todo, las luchas económicas subyacentes persisten; ahora son menos fáciles de detectar, pero siguen siendo el esqueleto que sostiene al sistema.

Tenemos por último a los *partidos* o grupos de poder. Weber se refiere en este caso a otro ámbito de la lucha: la que se desarrolla entre facciones políticas. Él sostiene que los políticos y sus maniobras no se pueden analizar sólo en función de la lucha de clases económicas o incluso de grupos de status, con intereses muy particulares. Esto parece ser una afirmación antimarxista, pues implica que la lucha de clases no lo es todo. Sin embargo, la verdad es que Marx y Engels no llegaron tan lejos en su sociología real. Recordemos que, además de las luchas de clases que se desenvolvían en los panoramas revolucionarios que describieron, ellos señalaron también grupos políticos per se: el ejército y los burócratas en la Francia de 1848; o bien, el emperador contra los príncipes y éstos contra los caballeros en la Alemania de la Reforma. Esas eran luchas entre grupos de intereses reales y, aunque éstos se aliaban con distintas facciones de clase, su identidad no se fundía con la de éstas.

Sin embargo, las facciones políticas no son un epifenómeno inexplicable, una "superestructura" liberada en el ámbito de la determinación. En realidad son grupos organizados que están en una esfera diferente de la correspondiente a las clases so-

ciales, pero en el mismo nivel que éstas. Los partidos viven "en la casa del poder"; dicho de otro modo: son los habitantes del Estado. Ahora bien, el Estado es una organización; de hecho, del análisis de Weber sobre el mismo surgió su teoría de la burocracia y, por ende, la sociología moderna de las organizaciones. Pero una organización es algo material real; para que logre perdurar debe adquirir propiedades, tierras, edificios, armas, derechos sobre ciertas fuentes de ingresos para alimentar a sus miembros, y así por el estilo. Cada Estado tiene una economía. (Por cierto que Weber dijo lo mismo acerca de cada Iglesia: en cuanto deja de ser sólo una secta carismática y empieza a tener líderes más permanentes, adquiere propiedades y se transforma en una entidad económica.) Por lo tanto, las facciones políticas tienen sus propios intereses económicos, es decir, el poder y la riqueza de su organización: el Estado mismo. La misma idea puede aplicarse a organizaciones políticas más pequeñas, como los partidos políticos: los miembros de su personal oficial tienen un interés personal en la prosperidad de la organización misma, porque en ella pueden hacer carrera.

De esto se desprende que las facciones políticas, habitantes de "la casa del poder", viven en una casa real, junto con otras organizaciones de negocios, finanzas y los demás elementos de su respectiva clase. El rasgo distintivo del Estado no son los intereses de sus miembros, sino el carácter único de sus armas. El Estado está armado y, por lo tanto, puede dominar a todas las demás organizaciones. Marx y Engels ya se habían percatado de eso cuando infirieron que la fuerza del Estado es la que sostiene al sistema de propiedad en la economía. El Estado necesita invertir en armas, y en soldados y policías capaces de usarlas; el vasto aparato estatal de burócratas, recaudadores de impuestos, cortes judiciales y demás, surgió para mantener y proveer a esas fuerzas. Sin embargo, esto le crea al Estado un problema económico específico: sus problemas fiscales. Así mismo, los estados tienen enemigos distintivos, que son los demás estados; tanto ellos como sus dirigentes luchan por el poder en la palestra internacional y también por el concepto derivado de ésta: el prestigio nacional. Esos conflictos son lo que más acrecienta el poder de algunos estados, y lo que amenaza el poder de otros. No obstante, hasta los estados que tienen éxito militar encaran problemas económicos por el alto costo de sus ejércitos. Como veremos más adelante, en el análisis moderno de conflic-

tos aplicado a las revoluciones se hace mucho de énfasis en este tipo de tensiones económicas y militares sobre el Estado.

El Estado tiene también otra arma crucial: la legitimidad. Ésta es un aspecto más del ámbito de la cultura y las emociones. En términos de Marx y Engels, el Estado es el gran motor generador de la ideología; según la terminología de Weber, el Estado exitoso logra que la mayor parte de la población sienta que pertenece a un sólo grupo de status: la nación. La legitimidad se puede engendrar en varias formas: Weber citó el carisma de líderes vigorosos, la tradición de acuerdos hereditarios y la autoridad legal y racional del derecho constitucional. Cada uno de éstos descansa en cierta base material y de organización. La legitimidad no surge de la nada: es menester crearla, y es válido decir que los diversos tipos de organización que la crean son un aspecto más de los medios de producción mental (o de lo que más recientemente he llamado "medios de producción emocional"). El análisis neomarxista recogió después este tema. Por ejemplo, el teórico alemán Jürgen Habermas ha afirmado que la lucha revolucionaria del Estado moderno no sobreviene a causa de una crisis económica, sino por una "crisis de legitimidad". El estadounidense James O'Connor hizo un análisis más económico al decir que la moderna "crisis fiscal del Estado" —la situación de la deuda galopante del gobierno, la escalada tributaria y la inflación— se debe a la forma en que el Estado trata de comprar legitimidad brindando servicios de previsión social, al tiempo que es explotado por el sector monopolista de la economía. Tanto Habermas como O'Connor ilustran que las teorías marxistas modernas del Estado se han desviado en una dirección weberiana.

El siglo XX enlaza las ideas de Marx con las de Weber

Weber merece ser reconocido como el hombre que puso en marcha la sociología moderna del conflicto. No es que Engels y Marx no hayan tenido un papel más fundamental, sino que para ellos la sociología estaba inmersa en la política y (sobre todo para Marx) en la economía y la filosofía. A pesar de que su formación académica era de economista y abogado, Weber ayudó a fundar la Asociación Sociológica Alemana y ubicó su propio trabajo en el rubro de la sociología. Más aún, los exhaustivos esfuerzos de Weber por definir todos los factores necesarios

para la comprensión del desarrollo del capitalismo establecieron el perfil general de la especialidad. En las generaciones siguientes a Weber, la sociología se tornó mucho más empírica y ya no se basa sólo en comparaciones históricas, sino también en esfuerzos sistemáticos de investigación para recopilar nuevos datos. Los datos históricos y comparativos —que por supuesto también son empíricos aunque se compilen en otra forma— se interpretan ahora de un modo más explícitamente orientado a la construcción y contrastación de la teoría, que en el método del propio Weber. Sus esfuerzos de precursor y sus tipos ideales fueron el núcleo de conceptos y teorías que se complementó mediante la investigación ulterior y, por supuesto, se transformó a medida que avanzamos en nuestros puntos de vista teóricos.

Por supuesto, el marxismo conservó su identidad distintiva en todo el siglo XX desde el punto de vista *político*. Esto oscurece el hecho de que, en el aspecto *intelectual*, la tradición del conflicto compartida por Marx y Weber ha seguido su curso a partir de ambos y a menudo se han entrecruzado sus trayectorias. Esto se pudo apreciar desde la primera generación de jóvenes sucesores de Weber. Uno de los intelectuales asiduos al salón de Weber en Heidelberg era el joven marxista húngaro Georg Lukács, por quien aquél sentía gran respeto aunque a menudo discrepaban. Igual que su homólogo italiano Antonio Gramsci, Lukács resistió la oleada de economicismo y materialismo marxista y desarrolló una versión hegeliana del conflicto de clases, colocando el acento en la "falsa conciencia" de las clases sociales altas. A juicio de Lukács, las clases sociales altas están más alienadas de la realidad y de la verdadera esencia humana, que las clases bajas oprimidas, porque las primeras son la materialización de la ideología que sirve de base a la permanencia del orden capitalista. No está claro hasta qué punto influyó Weber en las ideas de Lukács, pero esto denota que ya entonces los marxistas y los weberianos formaban parte del mismo círculo intelectual.

Otro ejemplo de esta fusión fue el desarrollo de la sociología en Frankfurt. La agrupación de marxistas conocida como "Escuela de Frankfurt", dirigida por Max Horkheimer y Theodor Adorno, fundó un instituto de investigación auspiciada por un rico patrocinador (surgen otra vez los medios materiales de producción mental). Las ideas de Adorno avanzaron en la dirección de la filosofía de Lukács sobre la alienación y la

materialización, y Horkheimer partió de las teorías de Freud y las sintetizó con las de Marx. Otro miembro de esta escuela es Herbert Marcuse, quien basado en ambos temas hizo una crítica de la cultura capitalista que sería después, en la década de 1960, el grito de batalla del ala radical del movimiento estudiantil. Karl Wittfogel produjo una forma de marxismo materialista e intentó demostrar que el rasgo distintivo de China y otros ejemplos de "despotismo oriental" es su base económica. Desde el punto de vista de Wittfogel, estas "civilizaciones hidráulicas" no se basaban en la propiedad privada sobre la tierra, detentada por una aristocracia o por dueños de esclavos, sino en las obras de riego construidas por el Estado. Así el Estado mismo es la entidad económica clave en Oriente y no se desarrollaron clases sociales vigorosas en el sector privado. Una vez más, vemos que el modelo de Marx y Engels no era un conjunto final de etapas, sino un incentivo para entender la diversidad de las sociedades surgidas en la historia del mundo a causa de la variedad de los factores económicos. Esto concuerda con el argumento anterior, de que el Estado mismo se debe considerar como una entidad económica por derecho propio

LAS ORGANIZACIONES COMO LUCHA POR EL PODER

Una de las líneas de análisis más importantes surgidas de Frankfurt fue, dicho de modo más directo, una confrontación y síntesis de los enfoques weberiano y marxista. En la Universidad de Frankfurt—no en el instituto marxista de investigación social— Karl Mannheim impartía la cátedra de sociología. Mannheim se hizo famoso en 1929 con su libro *Ideology and Utopia* (Ideología y utopía), en el cual revirtió la teoría marxista de la ideología contra los propios marxistas. Si bien las ideologías conservadoras son la defensa de los intereses de la clase dominante, las reivindicaciones políticas de la clase trabajadora también son ideológicas y adoptan la forma de utopías. Aún más importante para el desarrollo de la sociología del conflicto fue un tema weberiano que Mannheim desarrolló en su siguiente libro, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (Hombre y sociedad en la era de la reconstrucción), durante el exilio que le impusieron los nazis en 1935. Siguiendo los pasos de Weber, Mannheim afirmó que las organizaciones pueden

funcionar sobre dos tipos de racionalidad diferentes. Existe la *racionalidad sustancial*, es decir, el conocimiento humano de que ciertos medios conducen a ciertos fines. Este es el tipo de racionalidad que solemos elogiar y, según se cree, es el sello distintivo de nuestra era científica, profesionalizada y libre de supersticiones. Sin embargo, también hay otro tipo de racionalidad que ha llegado a ser aún más prominente: la *racionalidad funcional* (o *formal*) de las organizaciones burocráticas. Allí la racionalidad consiste en la obediencia a las reglas y reglamentos, la adhesión a lo prescrito, pues se supone que son la compilación exhaustiva de la forma más eficiente de hacer las cosas.

La racionalidad formal tiende a socavar a la de tipo sustancial. A medida que nos volvemos más ilustrados y expertos desde el punto de vista científico, materializamos nuestra experiencia en organizaciones masivas que ya no piensan en forma humana, sino se limitan a aplicar procedimientos generales. La organización adquiere una inercia propia y escapa al control humano. Mannheim tenía muy presente la carrera armamentista militar emprendida por las burocracias gubernamentales desde principios del siglo XX (este patrón aún puede apreciarse hoy, pero se le ha añadido la temible amenaza de la aniquilación total en una guerra nuclear). Mannheim ya había discernido este patrón en las concentraciones armamentistas que condujeron a la Primera Guerra Mundial. Esa fue una guerra que nadie deseaba, pero cuando una crisis menor en los Balcanes puso en movimiento la maquinaria en 1914, ya no fue posible contener la movilización y la contramovilización, y el mundo entero cayó en una escalada que culminó con una guerra de extrema destructividad. Mannheim determinó también el mismo proceso en la esfera civil. Sin embargo, la racionalidad formal del capitalismo en su búsqueda de lucro no indujo a nadie a vigilar la racionalidad sustancial del sistema económico en conjunto. La racionalidad en un nivel correspondía a la irracionalidad en otro, y eso precipitó una depresión económica que no fue posible controlar. Por eso Mannheim afirmó que el fascismo —una ideología antimodernista y antirracional— no sólo fue una aberración extraña, sino una reacción por la falta de racionalidad profunda en el mundo impersonal de las organizaciones modernas. El fascismo exaltó el poder del líder humano —encumbrando a un Hitler o a un Mussolini— como antídoto contra la eficiencia sin rostro y el grado aún mayor de irracionalidad de los burócratas.

Hans Gerth, un estudiante de Frankfurt, llevó el mensaje de Mannheim a los Estados Unidos. Como profesor de la Universidad de Wisconsin, él colaboró con el joven C. Wright Mills en una serie de libros. Ellos trataron de sintetizar el pensamiento de Freud (en una aproximación que estaban utilizando los marxistas de Frankfurt), como lo hizo George Herbert Mead con la obra de Weber en *Character and Social Structure* (Carácter y estructura social). En 1946, aquéllos produjeron la colección más importante de textos de Weber, la célebre edición de Gerth y Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (Tomados de Max Weber: ensayos de sociología). Esto enfocó la atención en la teoría de la estructura de Weber, bajo el título de "Clase, status y partido" y en su teoría de la burocracia. En general, Gerth y Mills exaltaron a Weber como un teórico del conflicto, contrarrestando la imagen proyectada por Talcott Parsons en su traducción de *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (La ética protestante y el espíritu del capitalismo). En los 20 años siguientes ambos bandos contendieron por definir cuál de ellos había definido correctamente la importancia de Weber para la sociología estadounidense. Parsons y sus colaboradores pusieron de relieve las definiciones abstractas de Weber sobre el capitalismo (con énfasis en la racionalidad del mismo) y sus textos de derecho y religión, mientras que Gerth y sus colegas contrarrestaron esta imagen idealista de Weber, destacando sus estudios históricos más logrados.

Un estado de ánimo conservador imperó en la sociología estadounidense en la década de 1950. Talcott Parsons y otros funcionalistas hicieron categorizaciones abstractas de las instituciones sociales, y en todas vieron alguna función benévola que ayudaba a mantener el orden social. La sociología del conflicto no había muerto, pero casi no se le prestaba atención. Sin embargo, su avance proseguía en el frente empírico, acumulando estudios de la política del poder en las organizaciones y delineando las realidades de la estratificación. De hecho, C. Wright Mills era la única voz perceptible que sostenía los hallazgos de la tradición del conflicto. Esa fue una época de rabioso anticomunismo en la política de los Estados Unidos, comandada por derechistas cazadores de brujas, como el senador Joe McCarthy, pero el mismo estado de ánimo prevalecía en casi toda la población, aunque en forma menos extrema. Los académicos liberales temían mencionar a "Marx" en público y

debían denunciar a cualquiera que adoptara una posición crítica, so pena de despertar la ira de los miembros de la derecha, a quienes la mayoría de la gente consideraba propensos a convertirse en nazis. Por eso Mills adquirió la fama de ser un extremista de izquierda, sin serlo en realidad. C. Wright Mills sólo fue un individuo dotado de gran valentía personal, que escribió con claridad y no reparó en formar parte de una minoría por sus agudas críticas a las tendencias imperantes en su especialidad.

De hecho, la teoría de Mills fue una aplicación de la obra de Mannheim y, por ende, la de Weber. En su libro más conocido, *The Power Elite* (La élite del poder) de 1956, Mills dijo que los Estados Unidos no eran dirigidos por los individuos que toman las decisiones —es decir, los funcionarios elegidos— sino que estaban bajo el dominio de tres enormes organizaciones burocráticas. Éstas eran el círculo establecido de la empresa corporativa, la burocracia militar del pentágono y los burócratas del gobierno federal. Aquí se percibe el tema weberiano: vemos a los capitalistas de Marx, pero sólo como parte de una cadena mayor de grupos de poder en que el Estado (el ámbito del “partido” o “los moradores de la casa del poder”, según Weber) tiene una importante presencia. Mills se refiere también a los grupos de status de la élite, “la alta sociedad” y las celebridades estilo Hollywood, aun cuando advierte que no son más que una derivación o fachada de los verdaderos centros del poder. El punto clave es una variante de Mannheim: la política de los Estados Unidos, en su más alto nivel, no la dicta en realidad ningún ser humano pensante y sustantivamente racional, y los votantes no ejercen el control a través de los mecanismos de la democracia. Las fuerzas reales que detentan el control son las enormes burocracias, apegadas a su lógica de engrandecimiento propio. Mills afirmó que el interés egoísta inmediato del círculo oficial capitalista se había entrelazado con el interés de los burócratas del pentágono por expandir la carrera armamentista militar. Esa convergencia estructural se consolidaba mediante el flujo del personal de élite que iba y venía entre los más altos cargos de las empresas corporativas, los militares y la burocracia federal de máxima jerarquía. Los tres sectores escapaban a todo control y apuntaban en la misma dirección. En efecto, Mills temía que avanzaran directamente hacia la Tercera Guerra Mundial.

Gran parte de las advertencias de Mills siguieron siendo

igualmente válidas y aterradoras por varias décadas. El personal cambió en términos de presidentes, generales y funcionarios de gabinete, pero la mayoría de los gobiernos, tanto republicanos como demócratas, fueron igualmente incapaces de oponerse al poderío de la maquinaria de guerra. Sin embargo hemos visto que también hay fuerzas compensatorias. La maquinaria se sale de control, pero esa no es la única tendencia que se percibe. Ha habido guerras y escaramuzas nucleares, pero la situación todavía no se desboca del todo. Una de las fuerzas compensatorias fue descrita por un teórico que ya mencionamos con anterioridad: James O'Connor, quien señaló que el Estado moderno ha sufrido una crisis fiscal, en parte, por las tensiones económicas que implica el mismo complejo militar-industrial mencionado por Mills. Es verdad que, hasta cierto punto, la acumulación de arsenales militares es un acicate para la economía capitalista, pero su importancia es mayor en ciertas épocas. Por otra parte, contribuye a elevar los costos del gobierno; por eso le imponemos recortes periódicos, en nuestro intento de aliviar la tensión económica.

Otra limitación del punto de vista de Mills es que concibió a los Estados Unidos en forma aislada, como un complejo capitalista-burocrático encerrado en sí mismo. Desde entonces hemos prestado más atención al sistema mundial en conjunto y hemos descubierto algunas de las leyes que lo rigen. Existe una geopolítica más vasta de expansión y contracción militar, que afecta a todos los estados y no es provocada por ninguno de ellos individualmente. Diversos aspectos de la teoría geopolítica fueron aportaciones de Arthur Stinchcombe, Kenneth Boulding, el historiador mundial William McNeill y otros. A fines de los años 70, integré una teoría sintética que explicaba los patrones de expansión y contracción de los estados en los últimos milenios. Los estados grandes y ricos en recursos tienden a expandirse a expensas de otros más pobres y pequeños. Según un segundo principio, los estados limítrofes, ubicados "en los bordes" de una área poblada, tienden a expandirse a expensas de los que están en medio y afrontan enemigos en varios frentes. Estos dos principios son acumulativos a través del tiempo; los estados grandes se engrandecen más y los limítrofes devoran a los del centro. A la postre, quedaría un sólo Estado enorme que abarcaría el mundo entero; no obstante, en realidad intervienen otros dos principios. Uno es que los estados ubicados en lados

opuestos del sistema mundial (como Rusia que parte de una dirección y los Estados Unidos que parten de la otra) acaban por enfrentarse como dos grandes imperios o alianzas en una demostración de poder por la dominación mundial. El otro principio es que, aun sin la oposición de otra superpotencia, los estados que se expanden en exceso tienden a fragmentarse; cuando los límites externos de su imperio están demasiado lejos del centro, los costos hacen que el Estado caiga en bancarrota y, por lo tanto, se torna susceptible a una rápida desintegración cuando llega el momento de la crisis.

A principios de la década de 1980, apliqué estos principios a la carrera de las armas nucleares, que Mills consideró inevitable, y llegué a una conclusión inesperada. La Unión Soviética, tras heredar la posición del viejo imperio ruso, había perdido todas sus ventajas geopolíticas a mediados del siglo XX; por lo tanto, los factores predictivos anunciaban su desintegración. El gran peligro se resumía en esta pregunta: ¿se desintegraría o no antes de tener una confrontación bélica con la otra gran potencia, los Estados Unidos, destruyendo así al mundo en una guerra nuclear? En los años 80, las dos tendencias eran evidentes: las crecientes tensiones económicas de la URSS engendraron un movimiento reformador dispuesto a recortar los costos de la excesiva acumulación militar; por otra parte, se desató una escalada en la carrera de las armas nucleares, en un clima de confrontación que amenazaba destruir a ambas superpotencias y arrastrar en su caída a todo el resto del planeta. Por fortuna, las tensiones acumuladas en la URSS provocaron la desintegración de su bando antes que la confrontación de los grandes bloques de poder llegara al clímax. Resultó que la teoría de Mills tenía limitaciones, pero en un tiempo gozó de gran prestigio.

Volvamos por un momento al desarrollo de la sociología del conflicto en las organizaciones. Mannheim y Mills contribuyeron a su desarrollo al aplicarla como un aspecto de la teoría de la burocracia de Weber. Para incluir otro aspecto importante, remontémonos de nuevo a la época de Weber. Uno de los protegidos de éste era un joven marxista llamado Robert Michels, a quien se le negó un lugar en el mundo académico de Alemania por sus creencias políticas, aunque Weber salió en su defensa. Sin embargo Michels ya era entonces un escéptico. Él conocía muy a fondo al partido marxista de su época, el social-demócrata, con su compleja burocracia basada en los sindicatos y sus

líderes. En esa organización, Michels desarrolló por su cuenta el concepto de Weber sobre el conflicto político. Michels observó que los líderes de las organizaciones mantienen una lucha implícita por el poder contra sus propios seguidores: en toda organización hay una lucha de clases en miniatura. Así como en los sistemas económicos los pocos miembros de la clase alta dominan a las clases bajas, mucho más numerosas pero inmovilizadas, la élite de la organización se sale con la suya, aunque sea inferior en número a sus seguidores, porque está mucho mejor movilizadas. La organización se debe considerar como un entorno político donde los vencedores de la lucha interna por el poder son los que controlan los medios materiales de administración. Este es un desarrollo ulterior de la teoría de Marx y Engels sobre la movilización política y los medios de producción mental. La élite controla la maquinaria organizacional de modo que sus miembros se comuniquen entre sí y para definir la visión de la realidad de los mismos. Además, la élite tiende a identificar sus propios intereses profesionales con los intereses de la organización. Todo lo que contribuya a que la organización sea segura, firme y rica, beneficia a sus dirigentes, que así pueden tener empleos importantes y cómodos. Esta es otra causa de la "dispersión organizacional" detectada por Mannheim. Los líderes se aferran al statu quo, se comprometen con su entorno y hacen todo lo que creen necesario para que la organización sobreviva, no importa cuánto se aleje ésta de los presuntos ideales para los cuales fue creada.

La teoría de Michels sentó las bases para una serie de estudios empíricos de las organizaciones, en las décadas de 1940 y 1950. Philip Selznick demostró que el mismo proceso de "desplazamiento de metas" organizacionales observado por Michels en el partido de los trabajadores en Alemania, existió también en la burocracia liberal del Nuevo Trato de Franklin D. Roosevelt y socavó sus metas de tipo reformista, en su afán de suavizar la oposición de las élites locales. Selznick reveló también otras tácticas de la lucha por el poder organizacional: por ejemplo, la forma en que los disidentes pueden ser cooptados, en posiciones de poder formal donde no tienen espacio de maniobra para trabajar por sus ideales. En efecto, este es un mecanismo por el cual la propia posición organizacional es un "lavado de cerebro" para los líderes de la oposición. Otros investigadores, como Alvin Gouldner, estudiaron los conflictos de poder entre

los más altos ejecutivos durante el "cambio de administración"; Melville Dalton describió las técnicas de la lucha por el poder en el nivel de la gerencia media y los esfuerzos de ésta por controlar a los trabajadores; y el sociólogo francés Michel Crozier señaló el arma crucial del control de las áreas de incertidumbre como clave para la victoria en esas luchas de poder. Un cúmulo de estudios —no sólo de sociólogos sino también de las escuelas de administración pública o de empresas— se aplican a muchas otras facetas de las organizaciones.

En la década de 1960 era posible sintetizar una teoría en gran escala que explicara el funcionamiento de las organizaciones. Amitai Etzioni, por ejemplo, se basó en las tres dimensiones de Weber —clase, status y poder— para describir tres técnicas alternativas de control. Cada una de éstas funciona mejor en un tipo de entorno técnico determinado; así mismo, cada uno da lugar a tipos específicos de estrategias de lucha entre jefes y trabajadores. Los *controles económicos*, esencialmente mediante el poder de la paga, son más usuales en las organizaciones que pueden medir claramente la producción de cada trabajador, pero esos controles hacen que los trabajadores no enfoquen la atención en la calidad de su trabajo, sino en la lucha por determinar cómo se medirá su producción. La simple *coerción* como forma de control —la fuerza bruta y la amenaza— funciona mejor cuando es fácil vigilar a los trabajadores; su desventaja es que provoca un gran distanciamiento y somete a una situación de brutalidad y tedio a los trabajadores que no logran escapar de su control. Por último, Etzioni acuñó el término "*control normativo*" para las tareas que requieren mucha iniciativa y buen juicio. En este caso, la gerencia necesita manipular a los grupos de status y sus respectivas ideologías, para que se realicen las tareas: eso explica el enorme sector de las organizaciones profesionalizadas y certificadas que existen dondequiera que el trabajo es altamente especializado y técnico.

Otros avances en la teoría de las organizaciones revelan mucho sobre los principios por los cuales éstas pueden funcionar en diferentes circunstancias. Hemos incluido las variedades de tecnología que permiten a las organizaciones distinguirse entre sí, y a últimas fechas hemos empezado a rastrear los principios de las relaciones interorganizacionales, en el proceso por el cual forman un ambiente o una ecología competitiva de tipo recíproco. Las organizaciones sobreviven, crecen o son eli-

minadas, no sólo a causa de sus procesos internos, sino también por una especie de "sistema mundial" local integrado por las organizaciones que las rodean. Esto se percibe sobre todo en las organizaciones empresariales capitalistas, pero también se aplica a las organizaciones gubernamentales, religiosas y de otra índole. Este tipo de teoría todavía está en desarrollo. Harrison White teoriza que los "mercados" no están formados por competidores, sino por camarillas de organizaciones que tratan de apartarse unas de otras en nichos no competitivos. Este tipo de teoría tiene potencial suficiente para subvertir la forma convencional de observar el sistema capitalista desde el punto de vista económico. Un hilo conductor de todo este trabajo es una extensión de la sociología del conflicto, surgida más o menos en la época de Weber. La lucha por la dominación no se desenvuelve tan sólo entre las clases sociales globales, sino también en las organizaciones. Esto hace aún más complejo al mundo del conflicto, pues hay luchas entre organizaciones y también dentro de ellas. Sin embargo, esta complejidad no es caótica. La teoría de la organización ha demostrado con notable acierto cómo las organizaciones crean grupos de interés de carácter particular y, al mismo tiempo, les aportan a esos grupos las armas necesarias para lograr diversos grados de dominación. En su contexto más amplio, la teoría de la organización es una clave para entender todo el mecanismo de la sociedad.

LAS CLASES, LAS CULTURAS DE CLASE Y LA DESIGUALDAD: LOS TEÓRICOS DEL CONFLICTO

También en las décadas de 1940 y 1950 comenzó la investigación empírica de la estratificación de las clases sociales en general. Gran parte de esta investigación se podría considerar como un esfuerzo por suavizar el modelo de clases; se intentó demostrar, p. ej., que hay un *continuum* de las ocupaciones jerarquizadas de acuerdo con el prestigio. Esto elimina las demarcaciones de clase y supuestamente acaba así con el conflicto de clases, al tiempo que desvía la atención de los intereses económicos para enfocarla en las diferencias subjetivas o culturales entre individuos. Otra forma popular de investigación de la estratificación se concentra en la movilidad social, es decir, en el grado que la pertenencia a una clase social no es permanente, sobre todo de una a otra generación.

Como quiera que sea, las posiciones de clase social existen, no importa cuánto tiempo permanezca un individuo en cualquiera de ellas. Durante el tiempo en que las personas permanecen en una posición de clase, ésta ejerce una poderosa influencia sobre su modo de pensar y actuar. Las desigualdades económicas siguen existiendo, aunque apartemos la mirada de ellas y la enfoquemos en el prestigio o la movilidad. Así mismo, como lo ha demostrado el análisis organizacional, entre los ocupantes de distintos tipos de posiciones hay una continua lucha por ganar ventajas. La pregunta clave es: ¿cuál es la índole de las líneas divisorias? Puesto que en las organizaciones existen facciones de todo tipo y las gradaciones del prestigio pueden llegar a ser minúsculas, ¿existe a pesar de todo una divisoria básica que afecte poderosamente la conducta de la gente?

A fines de la década de 1950 y en la siguiente surgió una posición de cierto consenso sobre ese factor tan crucial. La divisoria no era la propiedad económica en sí. En las complejas burocracias de la sociedad moderna, la principal demarcación social se ha observado entre los trabajadores y los gerentes. Esos grupos pertenecen a distintas redes, tienen diferentes culturas y perspectivas, y a menudo surgen pugnas entre ambos. Sin embargo los gerentes, sobre todo los de nivel medio, no son en realidad dueños de propiedad alguna, sino simples empleados administrativos. A la inversa, algunos empresarios independientes (como fontaneros, electricistas, etc.) en muchos aspectos tienen más semejanza con los trabajadores que con los dueños de grandes empresas. El sociólogo alemán Ralf Dahrendorf propuso una revisión del concepto de Marx para incluir esas anomalías. La principal divisoria entre clases se encuentra entre los *grupos de poder*: los que dan las órdenes y los que las reciben. A veces la propiedad puede ser la base del poder; entonces las clases de poder coinciden con las clases económicas. Esa fue la situación que observaron Marx y Engels a principios del siglo XIX y los indujo al error de pensar que la propiedad era la base del conflicto de clases. Dahrendorf propuso que las divisiones de poder son un factor más fundamental que la propiedad.

La posición de Dahrendorf engendró una tradición consciente de sí misma dentro de la teoría del conflicto, de carácter más general que el marxismo, aunque incluye a éste como uno de sus antecedentes intelectuales. Dahrendorf partió de la concepción de clase de Marx y Engels y la generalizó en una direc-

ción weberiana, haciendo de la concepción del conflicto de poder de Weber un factor más básico. En mi opinión, esta fue una importante decisión estratégica por varias razones. Como hemos visto, la teoría del conflicto de poder de Weber se relaciona directamente con la teoría de las organizaciones, porque es en éstas donde se moviliza el poder. Además, nos permite poner al servicio de una teoría de las clases sociales todo lo que sabemos sobre el análisis organizacional. Los conceptos sobre organizaciones y clases son sólo distintas formas de subdividir una misma realidad social: las clases siempre tienen como base diversas partes de algunas organizaciones, y las organizaciones son las que crean las clases y los conflictos de clase.

Esto también es útil en el nivel de comprensión sobre el aspecto subjetivo e individual de las clases, es decir, cómo los individuos piensan y actúan en forma diferente según sus respectivas posiciones de clase. Si la realidad fundamental de las clases es la división entre quién da y quién recibe las órdenes, se requiere la psicología social para saber cómo se producen esas experiencias: ¿qué se siente ser quien da las órdenes? ¿Cómo afecta eso la conciencia? ¿Qué tipo de maniobras debe hacer en un día ordinario quien ocupa tal posición? Por supuesto, se pueden hacer las mismas preguntas sobre la experiencia de quien recibe las órdenes. El caso es que Erving Goffman, desde un punto de vista totalmente distinto, nos presenta un modelo de la vida social como una serie de espacios escénicos y tras bambalinas, algo así como un teatro de la vida. Las personas que controlan el frente del escenario (es decir, los sectores oficiales de la sociedad) son quienes dan las órdenes —las clases sociales más altas—, mientras que los que reciben las órdenes, las clases trabajadoras de la sociedad, son el complaciente público que presencia esas representaciones oficiales. Dejaré los detalles de esta teoría para el capítulo 3, porque Goffman partió de la teoría de los rituales sociales de Durkheim, no de la teoría del conflicto. Sin embargo, tal como lo traté de explicar en detalle en *Conflict Sociology* (Sociología del conflicto), en 1975, el examen conjunto de los modelos de Dahrendorf y Goffman permite explicar con bastante rigor por qué las distintas clases tienen el tipo de perspectivas que se ha puesto de relieve en tantas evidencias empíricas.

Otro indicio de que el modelo del poder-conflicto es fundamental fue el éxito de una teoría de la distribución de la riqueza.

Power and Privilege (Poder y privilegio), escrito por Gerhard Lenski en 1966, fue el primer análisis comparativo importante donde se planteó esta pregunta: ¿qué condiciones determinan el grado de desigualdad económica que existirá en una sociedad? Lenski examinó sociedades de toda índole, desde las tribus de cazadores y recolectores, y los grandes imperios agrarios (estilo medieval), hasta las sociedades industriales modernas. Este autor demostró que cuando aumenta el monto de excedentes económicos, la riqueza total se distribuye cada vez menos de acuerdo con la necesidad económica o la aportación productiva, y más en función de la organización del poder. Las desigualdades más graves se presentan cuando los excedentes son muy cuantiosos y donde el poder está más concentrado. En toda la historia, las sociedades con mayor desigualdad encajan en esta descripción: son imperios agrarios donde la economía produce un superávit considerable, pero la aristocracia militar, que es el único grupo políticamente movilizado, se lo apropia casi en su totalidad. En las sociedades industriales la distribución de la riqueza es un poco más igualitaria, en el grado en que una revolución política haya conferido más poder a las masas de la población. En los países capitalistas, la clase media y la media-alta han sido generalmente las mayores beneficiarias de este cambio de poder. En los países donde ha habido un viraje político hacia el socialismo, el grado de desigualdad se reduce todavía más, como lo han demostrado investigaciones posteriores. Los restos de desigualdad que persisten en los estados socialistas no se pueden atribuir a la propiedad económica, sino a la concentración del poder en la jerarquía de los funcionarios del partido. Así pues, en conjunto, los modelos de Lenski y Dahrendorf arrojan mucha luz sobre la desigualdad no sólo en los estados capitalistas modernos, sino también en las divisiones y conflictos de clase que fueron tan patentes en Polonia, la Unión Soviética y otros lugares.

MOVILIZACIÓN DE CLASES Y CONFLICTO POLÍTICO

En la exposición sobre Marx y Engels vimos qué fructífero ha sido su modelo para la sociología del conflicto político. Cuando comenzó la investigación de encuestas en sociología, en la década de 1940, el redescubrimiento de muchos de esos conceptos

fue inevitable. Seymour Martin Lipset (quien fue marxista en su juventud, pero después viró bruscamente hacia la derecha) sintetizó la influencia de las clases en la política cuando dijo que las elecciones son "la lucha de clases democrática". Las clases sociales han sido una de las divisorias más esenciales para explicar con qué criterios vota la gente, pero las demás dimensiones que permiten pronosticar las actitudes políticas suelen ser otras tantas versiones de los grupos de status de Weber. Además, se ha observado que las clases sociales tienen una poderosa influencia para movilizar a la gente en la política moderna. Los partidos conservadores no han desaparecido en las democracias modernas, aunque sólo representan a una minoría de la población, porque sus partidarios de clase alta son mucho más propensos a votar, hacer aportaciones monetarias y participar activamente en asuntos políticos, que los votantes de la clase trabajadora que apoyan a los partidos más liberales. Los medios materiales de movilización siguen siendo decisivos en la lucha moderna por el poder político. Las teorías más espectaculares sobre el conflicto se han referido a las insurrecciones revolucionarias y otros movimientos sociales, pero la "movilización de recursos" también es aplicable a los conflictos de clases más ordinarios que se resuelven mediante el sufragio.

Si bien este modelo es acertado en general —al sostener que las clases sociales altas tienden a estar a favor del statu quo y el mantenimiento de la propiedad, mientras que las clases sociales bajas suelen apoyar las reformas y la redistribución económica—, se le han hecho refinamientos importantes. Marx y Engels no sólo se interesaron por la política liberal y reformadora, sino también por una clase trabajadora revolucionaria. La pregunta que surge a este respecto es: ¿cuán lejos podrá llegar la izquierda en el *continuum* general izquierda/derecha de la política? ¿En qué condiciones produce aquélla reformismo y cuándo radicalismo? En la misma tónica, ¿en qué casos es factible que surjan movimientos reaccionarios de las clases bajas? Los expertos en sociología comparada han avanzado mucho para responder estas preguntas.

La primera parte de este análisis se refirió a la fase temprana del capitalismo: la penetración de la economía capitalista en las sociedades agrícolas de Europa en el siglo XVIII, y su propagación ulterior a todo el mundo. Tanto Arthur Stinchcombe como Barrington Moore, Jr. propusieron modelos para explicar

la política de la clase agrícola. Ambos observaron que, por sí mismo, el mercado capitalista tiende a movilizar a las clases sociales. Así pues, había una gran diferencia si los campesinos vendían directamente sus cosechas o si la operación se realizaba por mediación de un terrateniente feudal. La Revolución Francesa de 1789 les dio a los campesinos sus tierras, pero esto no los convirtió en una fuerza radical, sino conservadora: como pequeños granjeros, sin la protección de una posición monopolística, siempre estaban al borde de la ruina por los altibajos del mercado de productos agrícolas. Por eso en la política moderna, igual que los pequeños agricultores de todo el mundo, llegaron a ser una fuerza típicamente reaccionaria, adversa a la sociedad urbana y a la política socialista o sindical de los obreros, a quienes veían como parásitos que vivían a expensas de los ciudadanos honrados. Como lo comenta Moore, fue paradójico que la democracia moderna arraigara con más facilidad en países como Inglaterra, donde los terratenientes expulsaron de la tierra a los campesinos y los forzaron a refugiarse en las ciudades. Sin embargo, después éstos dejaron de ser una fuerza reaccionaria y se transformaron en una fuerza liberal. El peor resultado posible, según dijo Moore en *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (El origen social de la dictadura y la democracia) en 1966, se produjo en los casos en que los señores feudales dejaron a los campesinos en las tierras e intensificaron la disciplina tradicional para obligarlos a producir para el mercado. Tal es la fórmula del fascismo, que se desarrolló en Alemania y en Japón. Por último, otra posibilidad es que los trabajadores agrícolas se vuelvan radicales. Así sucedió en China, por ejemplo, donde los campesinos no poseían la tierra, sino pagaban alquiler a terratenientes ausentes. El resultado fue que los campesinos quedaron a merced de las presiones del mercado, y eran oprimidos por los terratenientes que exigían el pago del arrendamiento tanto en las buenas como en las malas épocas. En este caso, la reacción de los campesinos consistió en apoyar un movimiento para el derrocamiento de todo el sistema de propiedad.

En su libro *The Question of Class Struggle* (La cuestión de la lucha de clases), de 1982, Craig Calhoun amplió este tipo de análisis para incluir a los trabajadores urbanos. Marx y Engels supusieron que la concentración de obreros en las fábricas los convertiría en "sepultureros del capitalismo", revolucionarios movilizados para derrocar al sistema. Sin embargo su sociología

del conflicto político no acertó en este punto. En realidad los dueños de las fábricas son los *más* directamente expuestos al mercado; eso los moviliza y los hace políticamente activos y conscientes de sus intereses a nivel nacional, mientras que los obreros están algo aislados dentro de la propia organización. Así, la lucha de clase de los obreros se desarrolla dentro de la fábrica, pugnando por mayor seguridad en el empleo y mejores salarios, pero no a nivel nacional. Ellos no arremeten contra la institución de la propiedad; su posición básica no es radical y socialista, sino local, sindicalista y reformista.

Calhoun señala que los verdaderos radicales fueron los trabajadores que tuvieron una exposición más directa al mercado. Es decir, los pequeños obreros artesanales, los artesanos independientes o los trabajadores de empresas domésticas en sistemas de "contrato" con materia prima proporcionada por comerciantes-empresarios. Ellos no tenían protección alguna contra los reveses de la economía y podían arruinarse en un momento. Además, los trabajadores artesanales no tenían enemigos locales que combatir (como el enemigo encarnado en el dueño de la fábrica y el capataz). Ellos no podían luchar por reformas organizacionales porque no trabajaban en una organización perteneciente a otra persona. Por eso tenían que dirigir sus protestas contra todo el sistema. Esos trabajadores fueron los creadores de los movimientos radicales que observaron Marx y Engels en las décadas de su juventud, a principios del siglo XIX, y los hicieron creer que se estaba gestando un movimiento socialista aún más radical.

Esto no significa que los movimientos socialistas radicales no puedan resurgir en un periodo posterior. Sin embargo el tipo de análisis de Calhoun concuerda con el avance general de la sofisticada teoría moderna del conflicto. Las organizaciones pueden contener y localizar el conflicto de clases, y también crear y moldear por su cuenta nuevos conflictos. Para que haya una transformación revolucionaria en gran escala dentro del sistema, es necesario buscar más allá de los conflictos localizados y estudiar las fuerzas estructurales que enfocan el conflicto en el nivel de todo el sistema de propiedad. Esto nos lleva de nuevo a la superorganización dominante, la que detenta la propiedad gracias a sus medios para el ejercicio de la fuerza: el Estado.

LA EDAD DE ORO DE LA SOCIOLOGÍA HISTÓRICA

En los últimos 30 años han surgido muchos de los mejores y más ambiciosos proyectos de sociología histórica que se hayan emprendido jamás. Ya mencioné algunos de los más relevantes: los estudios del conflicto de clases y el ascenso del Estado moderno de Barrington Moore, Jr. y Craig Calhoun; los de Charles Tilly acerca de movimientos sociales revolucionarios sobre los cuales erigió su teoría de la movilización de recursos; o el modelo comparativo de Gerhard Lenski sobre la desigualdad en toda la historia mundial. En los últimos años podríamos añadir la demostración de Tilly de que los estados modernos nacieron en distintas formas, según los caminos por los cuales lograron el control de los recursos económicos para edificar su organización militar. Otro triunfo de la sociología histórica es el análisis de Robert Wuthnow sobre cómo los conflictos trilaterales del Estado, las élites sociales y los empresarios de la cultura engendraron los grandes movimientos ideológicos, como la Reforma protestante, la Ilustración y el socialismo. Era inevitable que el tratamiento realista de la historia nos condujera por la ruta de la sociología del conflicto. En esos trabajos se han conjugado los temas de Marx y los de Weber.

Algunos libros de historia comparada se han mantenido más próximos a la identidad marxista. Entre ellos figuran *Passages from Antiquity to Feudalism* (Las transiciones de la antigüedad al feudalismo), de 1974, del sociólogo británico Perry Anderson, donde el carácter distintivo de Occidente se rastrea no sólo al capitalismo, sino hasta las bases de éste a la caída del antiguo imperio romano. El más ambicioso de esos proyectos es *The Modern World System* (El sistema mundial moderno) de Immanuel Wallerstein, tres de cuyos volúmenes fueron publicados entre 1974 y 1989. El trabajo de Wallerstein es el que más se acerca a la interpretación clásica marxista, pues él considera los procesos y contradicciones de carácter económico como el motor impulsor de la historia. No obstante, difiere del modelo marxista clásico porque no ubica a la economía en un estado en particular, sino organizada como un sistema económico mundial, con ciclos de expansión y contracción a largo plazo. Esas largas oleadas de auge y depresión de la economía mundial, que duran 100 años, están vinculadas con el imperialismo hacia la periferia en sus ciclos ascendentes, y con guerras entre los nú-

cleos del poder en sus fases descendentes, que inauguran la hegemonía de un nuevo estado. El proyecto de Wallerstein no está terminado aún, pero promete ser la visión más grande y completa de los mecanismos que impulsan a las sociedades humanas, desde los estudios comparativos de Weber sobre las religiones del mundo... y el proyecto de Weber fue sólo un fragmento que quedó inconcluso.

Si bien Wallerstein fue el más "marxista ortodoxo" de los grandes sociólogos de la historia comparada de hoy, yo insisto en que la lógica de su sistema mundial sigue una dirección weberiana. La hegemonía militar de los estados medulares es un factor clave para que puedan dominar el sistema económico mundial, y sólo cabe preguntar cuál de esos estados conquistará la hegemonía en cada periodo de decadencia. Yo podría decir que en las relaciones geopolíticas de los estados mismos hay un proceso más que determina esas cosas. Aquí intervienen factores tales como la posición geográfica de cada uno en relación con los demás. Los estados ubicados en los alrededores de una área poblada tienen una ventaja militar sobre los que están en el centro, pues, a la larga, estos últimos se desgastan por las guerras en varios frentes. Se inician procesos de ventaja y desventaja acumulativa, a medida que los estados conquistadores cobran más ímpetu y crecen en tamaño y recursos, mientras sus rivales luchan desde posiciones cada vez más débiles. No obstante, parece que también hay un límite máximo en la capacidad de conquista territorial de los estados; aquí rige el principio de la excesiva dilatación militar, que puede ser causa primordial de las crisis fiscales del Estado citadas en un pasaje anterior. Cuando existe esa excesiva dilatación, los estados pueden derrumbarse en un proceso mucho más veloz que su crecimiento original, y su caída es benéfica para sus vecinos.

Podría afirmar que los principios de la geopolítica son aún más generales que los del capitalismo. La geopolítica determinó los ciclos militares de los imperios antiguos y medievales, y los mismos principios persisten hoy, aunque se les haya superpuesto una economía mundial capitalista. Además, la posición geopolítica de un estado afecta decisivamente su política interna, incluida su experiencia en cuestión de revolución. Theda Skocpol, en su hoy famoso libro *States and Social Revolutions* (Estados y revoluciones sociales), de 1979, se basó en un análisis comparativo de las revoluciones francesa, rusa y china para

demostrar que esas insurrecciones requieren algo más que la simple movilización de clases sociales para hacer demandas económicamente radicales. La revolución siempre empieza con una crisis del Estado, una descomposición resultante de la guerra o una crisis fiscal, que paraliza a las clases gobernantes en una lucha entre los administradores del sector estatal y las clases propietarias dominantes ajenas a ese sector. La teoría es convincente hasta aquí, pero se puede añadir que la tensión del Estado, que pone todo esto en acción, no es accidental sino proviene sistemáticamente de la posición del mismo en la situación geopolítica general. Francia antes de 1789, Rusia antes de 1917 y China antes de 1949 estaban en una posición peculiar, pues tenían una gran fuerza geopolítica en un aspecto, pero acusaban debilidades geopolíticas invalidantes en otro. Todos esos estados tenían grandes ventajas en términos de recursos acumulativos, pero se habían expandido en exceso e irritaban a las potencias vecinas en demasiados rumbos diferentes. Desde este punto de vista, la insurrección revolucionaria fue una convulsión anidada en el sistema estatal general, y las clases que dirigían tan desastrosa estrategia geopolítica tuvieron que pagar el precio. Como Skocpol demostró con acierto, en cuanto se eliminan esas ineficiencias, los estados postrevolucionarios restablecen su identidad nacional militante —y militarista— y vuelven a ser potencias agresivas en el escenario geopolítico mundial.

La teoría de las revoluciones desarrollada por Skocpol en torno a la desintegración del Estado fue ampliada por Jack Goldstone. Al comparar una serie de desintegraciones de estados en Europa, el imperio otomano y la dinastía Ming de China, Goldstone logra demostrar con notable precisión cuáles son las condiciones que llevan a un Estado a la revolución y cuáles le permiten mantenerse intacto. Goldstone amplía el modelo de Skocpol al revelar que las crisis fiscales del Estado, y los conflictos internos de las élites que provocan la ruptura del mismo, resultan afectadas por todo el sistema de tributación, el desarrollo económico y el crecimiento de la población. A Goldstone le preocupa especialmente señalar que el auge demográfico inicial de la era moderna alteró casi todos los aspectos de la salud fiscal de los estados, y eso preparó el camino para las desintegraciones y las revoluciones. ¿Significa esto que ya no puede haber revoluciones en los estados que controlan el tamaño de su

población? No necesariamente; el modelo de Skocpol y Goldstone, en conjunto, muestra que la salud fiscal es el meollo de la habilidad de un estado para mantener el control, y que se puede quebrantar en muchas formas: por el crecimiento de la población, por un sistema tributario inadecuado, a causa de tensiones geopolíticas o por cualquier combinación de lo anterior, siempre que la tensión alcance niveles suficientemente altos. Es probable que la época de las revoluciones no haya terminado aún. Hasta los mastodontes, como la URSS, fueron vulnerables al colapso por la escasez de recursos, y los problemas fiscales de los estados en otros lugares del mundo moderno (incluso en los Estados Unidos) sugieren que nos acechan problemas en el horizonte lejano.

La tradición de la sociología del conflicto se conserva llena de vida y sigue logrando avances intelectuales en muchos frentes. En cierto modo está dividida internamente, pues hay debates ideológicos entre weberianos y marxistas, y entre los que defienden distintos puntos de vista en cada bando. En parte, esto se debe a que la tradición del conflicto es la más activista de todas las modalidades de la sociología, desde el punto de vista político. Tendemos a escoger nuestras posiciones políticas por los recursos que cada una aporta para los programas políticos que deseamos apoyar. Sin embargo, además de los inevitables debates sobre cuestiones de política, hay un núcleo genuino de conocimiento acerca de los principios que explican cómo funciona el mundo. La sociología del conflicto es necesariamente conflictiva, como todo lo demás. Por todo eso, viene a engrosar una tradición de realismo sociológico que ya ha alcanzado un verdadero refinamiento. Si alguna vez sentimos la necesidad de elevarnos sobre nuestros propios conflictos sociales para contemplar desde la óptica de la ciencia cómo funciona la sociedad, la tradición del conflicto deberá ser parte esencial de esa visión.

Apéndice: Simmel, Coser y la teoría funcionalista del conflicto

El término "teoría del conflicto" se aplica a veces a una tradición de análisis muy diferente, fundada en Alemania por un contemporáneo de Weber: George Simmel. En las décadas de 1950 y 1960, esa tradición fue resucitada y expuesta formalmente por el experto germano-estadounidense Lewis Coser. Sin embargo, su tono y su aparato analítico avanzan en una dirección muy

diferente del linaje intelectual de Marx y Weber. Coser trató de mostrar que el conflicto se puede incluir en la perspectiva del funcionalismo, como un soporte más del orden social. Al examinar los argumentos originales de Simmel, los temas conservadores son aún más patentes.

La obra sociológica importante de Simmel, su *Soziologie* (1908), presenta una estructura programática que pudo haber sido muy fructífera. Él busca una perspectiva estructural, las formas sociales que habrán de ser analizadas más allá de su contenido empírico específico y con mayor profundidad que la simple perspectiva psicológica. Además, si la insistencia en las formas proviene de una tradición filosófica kantiana, Simmel es igualmente teutón por la importancia que concede a la estratificación y el conflicto. La jerarquía ("superiores y subordinados") es un tema fundamental para él. Lo aborda al principio de su libro y lo complementa con un análisis del conflicto, que coexiste tan a menudo con la jerarquía. Simmel no es un idealista utópico.

Sin embargo es evidente que el interés de Simmel por esos aspectos difíciles de la sociedad es negativo y polémico en gran parte. El primer capítulo (traducido como "El problema de la sociología" en la compilación de Kurt Wolff, *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics* [Ensayos de sociología, filosofía y estética], de 1965) comienza con una crítica del enfoque actual de la sociología, que según Simmel nació con el ascenso del movimiento socialista en el siglo XIX. En ese movimiento (tal vez Simmel se refería a Comte, además de los marxistas) se exalta la clase sobre el individuo y, por lo tanto, se inserta un nuevo nivel de análisis. Es cierto, Simmel entra en ese nivel; pero lo hace proclamando que la sociología debe desembarazarse del contenido usual de las cuestiones sociales y hacer un análisis formal de las formas estructurales subyacentes en toda "sociación". La justificación de ese proceder, afirma (en un pasaje titulado "¿Qué hace posible a la sociedad?"), se basa en el interés neokantiano por las formas.

La aproximación de Simmel a la sociología es ambigua. Presenta la visión de una ciencia estructural de la sociología, pero en gran parte es sólo una fachada que encubre sus intenciones polémicas: atacar la visión socialista del mundo y defender el individualismo. Por ejemplo, su primer capítulo sustantivo comienza con una sección "Sobre la importancia de

los números para la vida social". ¡Un comienzo prometedor! Sin embargo, donde cabría esperar un análisis abstracto, presenta un ejemplo inicial titulado "Socialismo" con miras a probar que el socialismo no es factible como ideal político moderno porque la igualdad sólo puede existir en grupos pequeños. Esto no es ni siquiera un buen argumento teórico, pues empíricamente los grupos pequeños pueden ser muy autoritarios y jerárquicos (piense en la familia patriarcal) y sin duda las sociedades en gran escala pueden lograr en cierta medida la igualdad social. Si bien la igualdad absoluta está descartada, las diferencias económicas entre las sociedades socialistas y capitalistas modernas son considerables.

Por desgracia, este ejemplo es muy representativo del modo en que Simmel maneja su enfoque formal. Una y otra vez, presenta argumentos presuntamente universales y teóricos, pero que reflejan (más que cualquier otra cosa) sus prejuicios personales. Él afirma que los grupos numerosos son irreflexivos y autoritarios, pero eso, lejos de ser un argumento original, era una acusación muy común entre los conservadores de su época. (Incluso en periodos muy anteriores pueden detectarse elementos de esta argumentación, como en las invectivas de Aristóteles contra la democracia.) Simmel sólo habla de los pobres en una sección titulada "El carácter negativo del comportamiento colectivo". Sostiene que "El error sociológico del socialismo y el anarquismo" fue buscar la libertad en direcciones que siempre conducen a la dominación, pues los grandes grupos forzosamente son jerárquicos. (¿Será por fuerza que cuanto más numerosos, se tornan más jerárquicos? Simmel supone que sí, pero no lo demuestra y ni siquiera parece dispuesto a pensar que puede haber variaciones.) Cuando habla de coerción, lo hace de forma muy poco realista; la coerción no es la base de la dominación, sino algo que se le agrega a ésta. Simmel sólo reflexiona sobre la fuerza en el contexto filosófico de la doctrina según la cual se debe coaccionar a las personas por el bien del orden social. Él no concuerda del todo con esto (después de todo, era un liberal del siglo XIX), pero sigue pensando que la mayoría de la gente debe estar sometida a cierta coacción para comportarse bien (Simmel es un liberal elitista, no un John Stuart Mill).

Y sigue en esa tónica. Una y otra vez, los subtítulos de Simmel nos hacen abrigar esperanzas, pero el contenido suele ser decepcionante. Es así porque persigue una polémica fundamen-

tal, casi desde el principio hasta el fin. Su diferencia con Weber, quien compartía muchas de las opiniones políticas de Simmel, es instructiva. Weber tomó en serio el valor de la neutralidad; en comparación con él, Simmel parece superficial. Sucede lo mismo en el aspecto empírico. A Simmel no le faltan referencias empíricas; de hecho, sus páginas están llenas de ejemplos de distintos tipos de grupos. Sin embargo, son sobre todo observaciones casuales, relatos como los que se usan para amenizar un banquete, pero cuya veracidad nunca es corroborada (p. ej., para ilustrar el lugar de los números en la vida social relata la anécdota de un grupo de amigos que quebraron un plato en 12 trozos y cada uno guardó un trozo como símbolo de su unión). También hay ejemplos históricos: las costumbres y las constituciones políticas de los antiguos griegos y romanos, el ayuntamiento de Nueva Inglaterra, la estructura y las prácticas del papado medieval (este último es, para él, la fuente favorita de ejemplos). Pero éstos nunca dejan de ser simples ejemplos. A diferencia de Weber, Simmel jamás presenta una comparación de casos y no se esfuerza lo más mínimo por averiguar si el peso de la evidencia le da la razón. En lugar de eso, se contenta con ofrecer una ilustración pintoresca de cada una de sus categorías.

Un argumento que Simmel se empeña en proclamar es que la sociedad burguesa constituye la condición indispensable para el individualismo. En realidad no lo plantea en esos términos: tal enunciado habría sido explícitamente polémico y no bastante "formal", pero el mensaje se capta a pesar de todo. El gran peligro es la sociedad de masas exaltada por los socialistas, pues ésta destruye el individualismo. (Esto nos suena a Friedrich Nietzsche, cuya popularidad en la década de 1890 y a principios de la siguiente coincidió con el periodo de actividad de Simmel.) Lo que hace posible al individualismo es una sociedad en gran escala, con un grado considerable de diferenciación interna. Cuando los individuos son miembros de diversos grupos a la vez ("la intersección de círculos sociales") es cuando florece el individualismo.

El hecho de que esto sea parte de un orden capitalista específicamente burgués se percibe claramente en otro importante libro de Simmel, *The Philosophy of Money* (La filosofía del dinero), de 1900. Por cierto que esta obra es genuinamente filosófica, del mismo modo que la economía inicial de Marx era también

filosofía. La lectura de Simmel es casi una refutación directa a Marx (y a otros economistas). El valor económico es una objetivación que se produce al separar al individuo del objeto. Mientras para Marx dicho valor es una definición de la alienación, para Simmel es un resultado positivo análogo al valor estético y se produce por el mismo proceso de objetivación. Simmel agrega que esa objetivación y trascendencia de la subjetividad se deben al proceso de intercambio; en oposición a Marx, él considera que el valor de intercambio es absolutamente central y que el valor de uso no es en absoluto un valor económico. El dinero es un símbolo de objetividad que surge en una relación entre elementos subjetivos; así pues, Simmel comenta con intención que el dinero es análogo a la verdad misma. Acto seguido, procede a atacar la teoría marxista del valor. Afirma que la teoría de Marx no sólo ignora el trabajo mental por privilegiar al de tipo físico, sino tiene la audacia de afirmar que el trabajo físico deriva su valor del esfuerzo físico empleado en su realización.

Así pues, la evaluación del dinero según Simmel lo coloca sin duda en el lado positivo. El dinero permite el anonimato y el distanciamiento emocional entre las personas, con lo cual vence los omnipresentes controles de grupo de la sociedad tradicional. El dinero es la base de la libertad individual. Esto no implica que Simmel no encuentre ningún rasgo negativo en la sociedad capitalista moderna. En su opinión (que ha llegado a ser un estereotipo entre los intelectuales modernos) la vida moderna se ha vuelto calculadora y carente de emociones, por lo tanto, se caracteriza por la codicia, el derroche, la tacañería, el escepticismo y el tedio. El dinero engendra el "tipo de personalidad decadente". Simmel dice explícitamente que se trata de las dos caras de la misma moneda: el precio de la libertad y el individualismo modernos es el desarraigo de la personalidad. En términos generales, él está dispuesto a pagar el precio. Admite que la cultura personal va a la zaga de la cultura material. De sus escritos sociológicos podemos deducir que por esta última entiende la conversación animada y la apreciación estética de la sociedad de salón de *fin de siècle*, es decir, el medio de la alta burguesía al cual pertenecía. Se sabe que Simmel tenía fama de fascinante conversador, y expresó las mejores facetas de su sociología en los retratos goffmanescos del "divertido" mundo de charlas, secretos (las escenas tras bambalinas de Goffman), intimidad y

aventuras sexuales. Allí es donde el individualismo está en su elemento, sobre todo si es usted un cosmopolita que tiene acceso a muchos grupos sin ser miembro de ellos, pues es aceptado en todos pero no se compromete permanentemente con ninguno.

Esto tiene sentido si se considera el tipo de carrera que Simmel perseguía. Como conferenciante privado (*Privatdozent*) de filosofía, labró su prestigio con la publicación de numerosos artículos muy populares en periódicos y revistas, además de libros largos y breves. Escribió mucho sobre arte, cultura, mujeres, coquetería y otros temas propios de la cultura de salón de su época. La obra *Soziologie* (1908) fue su undécimo libro, ubicado entre *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) y *Hauptprobleme der Philosophie* (Grandes problemas de filosofía), de 1910. La verdad es que Simmel no tomaba demasiado en serio a la sociología, y eso se refleja en sus textos. Ni siquiera su formación burguesa lo orientó en una dirección seria; es evidente que le inculcó ciertos prejuicios políticos, pero no conocimientos sobre el aspecto económico del mundo. Esto también tiene sentido si se recuerda que todos sus contactos familiares pertenecían al lado opulento de la empresa. Su padre era dueño de una famosa fábrica de chocolate y murió cuando George era un muchacho; entonces quedó bajo la tutela del director de una casa editorial de música. George Simmel heredó una cuantiosa fortuna y nunca tuvo que incursionar en el desaseado mundo del trabajo, salvo por humorada. Claro que sus antecedentes no son muy distintos de los de Weber, pero la familia de éste se dedicaba a la industria básica, no a giros de lujo, y Max creció en el círculo interior de la política del Reichstag. Nuestros autores eran depositarios de secretos, pero en el caso de Weber éstos se referían a maniobras políticas tras bambalinas, mientras que en el caso de Simmel eran sólo chismes de aventuras sexuales, susurrados en fiestas, en salones elegantes.

Por lo tanto, cuando Simmel escribe sobre el conflicto lo hace para refutar a los teóricos marxistas del conflicto, y tal vez también a los teóricos militares de la *Realpolitik*. Para Simmel, el conflicto no produce cambios sociales; es una relación estructural más, endémica en todas las formas de sociedad. Admite que tiene cierta relación con la dominación, pero niega que pueda cambiar el sistema de ésta. Es otro de los dramas de la vida social que debemos evaluar, apenas algo más que una diversión de salón.

De hecho, Simmel no formó parte de la tradición general de la teoría del conflicto sino hasta la década de 1950, cuando Lewis Coser replanteó sus ideas, y Kurt Wolff y Reinhard Bendix (este último, un sociólogo político weberiano) tradujeron sus textos clave sobre el tema. Si bien es cierto que Coser aún trataba de adaptar el modelo del conflicto a la teoría funcionalista del orden social, entonces en boga en los Estados Unidos, simpatizaba más con los movimientos de izquierda a favor del cambio social. Él depuró las ideas de Simmel, despojándolas de la polémica antisocialista y destacando los principios que tienen una amplia aplicación en todo tipo de conflictos. El conflicto acentúa el sentimiento de fronteras entre grupos; se vuelve más intenso cuando surge entre individuos o grupos estrechamente relacionados entre sí, porque resulta más amenazador para el grupo. El conflicto externo hace que el grupo intensifique su cohesión; es muy común que los grupos busquen enemigos externos para mantener su orden interno. Es irónico, pero también los antagonistas se vinculan entre sí, más o menos como los militares de ambos bandos en la carrera armamentista, que influyen unos sobre otros; en la misma forma, los ideólogos militantes de movimientos sociales antagónicos están más estrechamente vinculados entre sí, de modo subrepticio, que sus respectivos seguidores. Además los conflictos tienden a difundirse por un proceso en el que cada bando trata de lograr la adhesión de las partes neutrales.

Para formular estos principios, Coser inauguró una escuela de investigación moderna sobre el proceso mismo del conflicto. Los trabajos de Coser fueron publicados más o menos en la misma época que la teoría del conflicto de clases (que repite algunos de esos principios), y la combinación de estas dos líneas teóricas hizo que los sociólogos se percataran de la presencia de una importante tradición, digna de recibir el nombre de teoría del conflicto.

NOTAS

¹ Algunos comentaristas han observado una diferencia entre Engels y Marx. Casi todos han señalado los rasgos distintivos de Engels, a quien consideran más dogmático en su actitud materialista y doctrinaria. El último ensayo de Engels (1873-1874) donde aplicó la dialéctica a la ciencia física fue criticado por marxistas filosóficos de la década de 1920, como George Lukács y Karl Korsch. Algunos marxistas

recientes (p. ej., Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx Contra Engels* [El engaño trágico: Marx contra Engels], Oxford: Clio Press, 1975) censuran a Engels porque no tuvo la visión humanística de Marx, quien la tomó de los Jóvenes Hegelianos. A causa de esto, Engels fue el presunto antecesor de la opresión estalinista, la cual habría sido desaprobada por Marx, quien era más humanista. Esa acusación es totalmente errónea. Es cierto que las reinterpretaciones hegelianas de Marx, cada una más "blanda" que la anterior, se han popularizado en los últimos decenios (y el reavivamiento del interés por Lukács y Korsch, los dos filósofos hegelianos, es fruto de este estado de ánimo), pero esto se debe en buena medida a que se ha debilitado la fe en la inexorabilidad económica de la crisis capitalista, y también al ambiente general de antagonismo ante la ciencia: un estado de ánimo que ni Marx y ni Engels compartieron. El hegelismo es en gran parte un elemento de mistificación, que nos impide observar los procesos sociológicos reales revelados por Engels. La verdadera dificultad del sistema económico de Marx se debe, de hecho, al continuo afán de su autor por hacerlo encajar en el marco de las categorías hegelianas.

Engels se negó a prestar tanta atención a los Jóvenes Hegelianos (no quiso añadir a *The German Ideology* una larga sección sobre Feuerbach, a quien consideraba un no realista; y no incluyó los "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844" entre los textos de Marx que publicó póstumamente). Esto se ha interpretado como una debilidad de Engels, lo mismo que su falta de interés por los pasajes más abstractos de la economía de Marx. Sin embargo, sería más justo decir que Engels tenía un mejor sentido de lo que era digno de mérito en un análisis realista del mundo social. Por añadidura, es difícil comprobar que Engels haya sido el más dogmático de los dos. Sus ensayos sobre la "dialéctica de la naturaleza" no han tenido mucho éxito y sólo definen una semejanza algo metafórica entre la dialéctica y varios procesos físicos y biológicos. No obstante, Engels demostró en el intento su amplitud intelectual y su interés por las leyes de la naturaleza, como parte de su empeño general de elaborar también una ciencia de la sociedad. Si aplicó la dialéctica en su propia parcela fue sólo para sensibilizar al lector con respecto a los procesos del conflicto y el cambio, como se aprecia en sus textos históricos. De hecho, Engels le dio un peso considerable a la prioridad de la complejidad empírica sobre la teoría preconcebida, y usó la dialéctica como un medio para *superar* el crudo materialismo. Estaba dispuesto a conceder a la "superestructura" de la política y la ideología toda la dignidad de un polo independiente en la dialéctica, frente a la "base" económica (Leonard Krieger, "Introducción" a Friedrich Engels, *The German Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1967: xx).

² Engels le dio el crédito a Marx, en forma característica, diciendo que sólo glosó las ideas de éste. Esto suscita algunas dudas. La teoría de Engels se convirtió en el núcleo aglutinante del feminismo radical; bajo su influencia, el partido socialista alemán adoptó una vigorosa posición pro feminista, afirmando que la única forma de lograr la igualdad sexual era sustituir el capitalismo por el socialismo. Marx, en cambio, tenía una actitud bastante antifeminista. En 1872, él ordenó a la Asociación Internacional de Trabajadores que desconociera una rama estadounidense, encabezada por Victoria Woodhull, que incluía entre sus prioridades al feminismo (y los derechos de los negros). Marx dijo que la asociación debía deshacerse de todos los que dieran "preferencia al tema de la mujer sobre el problema del trabajo" y abogaran por "la liberación de la mujer y... todo tipo de insensateces" (en Hans Gerth, comp., *The First International: Minutes of the Hague Conference of 1872* [La Primera Internacional: minutas de la Conferencia de La Haya de 1872], Madison: University of Wisconsin Press, 1958: pp. 177-78, 194-95, 248, 264-67). También en la vida privada, Marx era un sexista tradicional en muchos aspectos. Era un jefe de

familia autoritario y victoriano que veía a su esposa como poco más que una ama de casa y madre de sus hijos, y en sus cartas a Engels se refería a ella como una criatura atribulada y "tonta" (Levine, 1975: pp. 232, 238-39). La hija de Marx, que lo adoraba, cita sus respuestas a estas preguntas: "¿cuál es su virtud favorita en un hombre? La fuerza. ¿Y cuál es su favorita en el caso de la mujer?: La debilidad" (citado por Erich Fromm, comp., en *Marx's Concept of Man* [El concepto del hombre según Marx], N.Y.: Frederick Ungar, 1961: p. 257). Marx parecía pensar que la relación entre hombre y mujer era sólo de orden natural (en sus "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844", *ibid.*: p. 126). En cambio Engels era más romántico y apoyaba los nuevos ideales clandestinos de la liberación sexual. Él mantenía a una mujer irlandesa de la clase trabajadora, Mary Burns, y vivía con ella. Cuando Engels intentó presentar a Mary Burns con Marx y su esposa, éstos la desairaron porque no estaba casada con Engels; sin embargo, su desaprobación moral recayó íntegramente en ella, no en su compañero masculino. En toda su relación, la única ocasión en que Engels se sintió realmente herido por Marx, fue cuando Mary Burns murió y éste se negó a expresarle sus condolencias. Por esas marcadas diferencias de actitud, nada tiene de raro que Engels no haya publicado *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* sino hasta un año después de la muerte de Marx.

³ La teoría de Weber no es muy conocida y se ha mantenido inmersa en sus voluminosas obras, sobre todo en su enciclopédica *Economy and Society*, así como en sus conferencias sobre *General Economic History* (Historia general de la economía). Para una exposición y desarrollo de esta teoría, véase Randall Collins, "La teoría de Weber sobre la familia", en mi libro *Weberian Sociological Theory* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985).

2: La tradición racional/utilitarista

En la medida en que la búsqueda de la racionalidad implica estudio, reflexión y cálculo, y todo eso pueden ser doloroso (y a menudo lo es), la búsqueda de racionalidad es irracional en sí misma si no se toman en cuenta sus costos en el balance general. Los costos de la racionalidad pueden hacer que ésta sea irracional.

George Homans, 1961

La segunda tradición que estudiaremos es también muy antigua. Sin embargo su importancia en el pensamiento social ha variado mucho en el curso de los años, y su identidad ha cambiado, así como los nombres que se le han dado. Al principio, en los siglos XVIII y XIX, se le conoció como utilitarismo y sus partidarios eran filósofos sociales británicos. En esa época estaba muy relacionada con la economía, una disciplina que se encontraba en sus inicios. A fines del siglo XIX, el utilitarismo dejó de estar de moda en filosofía y la economía se volvió más profesional y se liberó de sus viejos nexos con la filosofía. Todo estuvo tranquilo hasta la década de 1950, cuando los sociólogos propusieron una posición conocida como "la teoría del intercambio". También en otras disciplinas había cosas nuevas: en ciencias políticas, en filosofía y entre los economistas convencidos de que su enfoque tenía aplicaciones fuera de su especialidad. En las décadas de 1970 y 1980 hubo un vasto movimiento que se conoció en general como "la elección racional", aunque algunos lo llamaron "la acción racional" y uno de sus sectores, orientado a las políticas, designó su posición como teoría "de la elección pública". Usaré el término "racional/utilitarista" para referirme a esta tradición en conjunto. A veces, por comodidad, emplearé la expresión abreviada "utilitarismo".)

MOMENTOS CULMINANTES DE LA TRADICIÓN RACIONAL/UTILITARISTA

1690	Locke, el contrato social		
1720	Mandeville, vicios privados y virtud pública		
1740	Hume Hartley	asociación de ideas	
1760-1780	Adam Smith, simpatía moral		economía del <i>laissez-faire</i>
1800	Bentham, reforma legal utilitarista		
1860	J.S. Mill, ética utilitarista		
1870-1900	Bradley Moore	ética anti-utilitarista	economía académica equilibrio general
	Durkheim critica el contrato social		
1930	Waller, mercados del sexo y el matrimonio		
1940		teoría de juegos	
1950		el dilema del prisionero	
			Downs, teoría económica de la democracia
	March y Simon, la satisfacción		
1960	Homans Blau	teoría del intercambio	Riker, coalición ganadora mínima
		Olson, los que viajan gratis	
			Schelling, coaliciones coercitivas mercados criminales e ilegales
1970	justicia distributiva		Rawls, teoría de la justicia
		Kahneman y Tversky anomalías de elección inflación educacional mercado laboral dividido	Buchanan, elección pública
			alquiler de protección del Estado
1980	Cook Willerel	el poder en redes de intercambio	
1990	Harrison White, redes de mercado	Hechter Coleman	teoría de la solidaridad

La tradición racional/utilitarista no es de índole sociológica en sentido estricto. Se le han superpuesto ciertas partes de la sociología y ha sido ferozmente combatida por otras. Participó en la formación de las ciencias sociales como disciplinas especializadas, pero ha estado de moda y ha dejado de estarlo varias veces a través de los siglos. Podemos imaginar la tradición racional/utilitarista como un río sinuoso que discurre por una llanura baja pantanosa. Al principio fue un caudaloso torrente que creó el lecho del río; después se estrechó y fue sólo un canal secundario de otros ríos más caudalosos; después, en nuestros tiempos, ha empezado a crecer una vez más, anegando las praderas y deslavando las riberas que separaban a los ríos que se constituyeron en el siglo pasado como disciplinas sociales autónomas. Hoy, los partidarios de la elección racional ven su movimiento como una fuerza que unificará a todas las ciencias sociales en un poderoso río que fluye hacia el mar. Sus opositores lo interpretan tan sólo como otro periodo de borrasca, y algunos trabajan con renovado brío para contenerlo mediante diques. Tal vez las dos posiciones extremas se equivocan, pero no se puede negar que el cauce racional/utilitarista se ha vuelto a ensanchar y está modificando la fisonomía de importantes porciones de nuestro paisaje intelectual.

Dejando de lado la metáfora, es preciso decir que la tradición racional/utilitarista ha adoptado varias formas. Uno de los aspectos del utilitarismo tiene mucho en común con la teoría del conflicto: es un modo bastante crudo de observar al individuo que defiende sus intereses y calcula sus ventajas; el mundo material, las ganancias monetarias y los costos en términos de recursos físicos son rasgos relevantes de ese panorama. Desde luego que a la gente le interesa algo más que el dinero, pero se tiende a interpretar todos los intereses humanos como algo análogo a los cálculos monetarios. Esta versión del utilitarismo tiene resonancias marxistas, lo cual no nos debe sorprender si recordamos que ambas tradiciones intelectuales, en su origen, estaban vinculadas con la economía. Por otra parte, un aspecto de la teoría moderna de la elección racional o el intercambio es muy distinto de la teoría del conflicto; aquélla no les presta mucha atención ni a la estratificación ni a la desigualdad entre las personas, pues tiende a describir un mundo donde éstas realizan cambios racionales entre sí, por lo cual todo lo que se hace es para mejorar. Este último tipo de teoría trata de

mostrar cómo se crean las normas y cómo se realizan los intercambios bajo normas de justicia y equidad, para que la gente pueda salir beneficiada. Esta parte de la tradición, muy alejada del tono crítico y rebelde del marxismo, tiene resonancias de los ideales utópicos de los economistas de antaño, con su creencia de que la "Mano Invisible" del mercado intervenía para que todo saliera bien.

Así pues, descubriremos que la tradición racional/utilitarista no sólo ha invadido diversos temas de la ciencia social, sino que también ha habido tensas disputas en sus propias filas. Una de sus variantes ha sido muy crítica hacia las instituciones sociales: compara a los políticos con empresas, ávidas de obtener ganancias a expensas de sus electores, y ve en el sistema de educación el equivalente de un sistema monetario durante una inflación galopante. A diferencia del marxismo, su crítica no siempre proviene de la izquierda; algunos movimientos, como la teoría de la elección pública, son fruto de críticos conservadores apegados a la idea de que es preciso controlar los gastos de los políticos para proteger al público; otros tratan de señalar los incentivos que se requieren para combatir el crimen o para que las familias se responsabilicen de la crianza de sus hijos. No importa cuáles sean sus posiciones políticas, lo que ese tipo de teóricos de la elección racional tienen en común es que aportan un punto de vista realista, sin sentimentalismos, para analizar las cuestiones de políticas.

A otro tipo de teóricos racional/utilitaristas modernos no les preocupan mucho las cuestiones del conflicto de políticas, pues tratan de demostrar que es técnicamente posible explicar la sociedad en función de las motivaciones racionales de los individuos. Ellos se enfrascan en pugnas con líneas teóricas no utilitaristas, sobre todo con la que llamaremos en los siguientes capítulos la tradición durkheimiana (que hace énfasis en los valores y emociones no racionales o transracionales), y con las teorías microinteraccionistas (para las cuales la cognición humana es interpretativa y simbólica, no un cálculo racional). Los utilitaristas crearon la controversia conocida como la cuestión micro-macro; es decir, afirmaron que la sociedad está formada por los actos de individuos en el nivel micro, y se oponen a la imagen de la sociedad concebida como una macroentidad o macroestructura que existe al margen y por encima de los individuos. Los utilitaristas han rechazado también las explica-

ciones basadas en conceptos, tales como que la cultura determina el quehacer de la gente; en lugar de eso, se proponen explicar que los individuos son motivados en todos sus actos por el interés propio.

También en este caso ha habido controversias en las filas de los utilitaristas. Desde la década de 1950 se ha descubierto una serie de paradojas: ¿puede el individuo maximizar realmente sus intereses o sólo "satisfacerlos"?; ¿cómo puede haber cooperación social si todos los individuos racionales están motivados para "viajar sin pagar pasaje"?; el "dilema del prisionero", que opone el interés propio de un individuo a los de los demás; o bien la evidencia de que, en la vida real, la gente no hace cálculos muy racionales que digamos. La tradición utilitarista moderna no se ha derrumbado al hacer frente a esos problemas; por el contrario, ha adquirido mayor riqueza y complejidad para resolverlos.

Para ver esos progresos en perspectiva, volvamos sobre nuestros pasos en el tiempo hasta el comienzo de la tradición utilitarista, hace tres siglos, en Inglaterra.

El ascenso original y la caída de la filosofía utilitarista

En su primera encarnación, la tradición utilitarista fue esencialmente el ala liberal de la filosofía pública. El término "utilitarista" fue acuñado después, hacia 1800, pero este modo de pensar ya era muy importante para los intelectuales británicos de la Revolución Gloriosa de 1688-1689, por la cual se limitó el poder del rey e Inglaterra se encauzó por el camino de la democracia parlamentaria. John Locke propuso muchas ideas básicas de la filosofía utilitarista¹ y fue el ideólogo de la Revolución Gloriosa. Locke fue exiliado por su oposición al antiguo rey; cuando regresó de Holanda, ya bajo el reinado del monarca constitucional Guillermo de Orange, llevó consigo los manuscritos de sus libros, en los que cimentó la filosofía del nuevo orden social.

Para Locke, el punto de partida es siempre el individuo razonable. El individuo tiene derechos básicos que no le puede arrebatarse el gobierno, pues éste no es más que el producto de un contrato social entre los individuos. Entre esos derechos básicos figura el de poseer propiedades privadas como fruto del trabajo propio. La función del Estado es mínima: proteger los dere-

chos y la propiedad de los individuos. Podemos ver cómo el énfasis de Locke en el trabajo y la propiedad individual dio lugar a una posición para la cual la economía es la ciencia básica de los seres humanos. Todo lo demás, incluso el gobierno y la religión, desempeña un papel bastante secundario.

Locke vivió en un periodo de intensos conflictos políticos en torno al poder del Estado para imponer la religión católica o la protestante, y eso lo hizo interesarse de modo particular en restablecer la paz social, haciendo a un lado la cuestión religiosa. La tolerancia a las creencias personales es lo más importante; la fe es individual y no se la puede imponer a otras personas desde el exterior. De esta manera, Locke se opone a cualquier filosofía que postule el carácter innato de las ideas, o diga que éstas provienen de algo ajeno a la experiencia individual. Al principio, la mente del individuo es como una hoja de papel en blanco; todo lo que se escriba en ella será fruto de su experiencia personal. Locke es empirista por convicción política. Cada persona forja sus ideas como resultado de sus propias sensaciones; cada cual experimenta a su modo el mundo material y asocia sus diversas sensaciones para formarse una imagen de todo lo que existe. Locke describe al individuo como un ser que vive en un mundo cotidiano, práctico y material; con esa descripción pudo abstenerse de otorgar una posición privilegiada a las tradiciones impuestas mediante la presión social. Así las ideas religiosas, las teologías que habían causado tanta violencia entre protestantes y católicos, carecían de autoridad real; Locke creyó que la única religión que el individuo puede aceptar racionalmente consiste en unas cuantas ideas básicas, sobre un creador del mundo y una moralidad humana, que la razón puede deducir a partir de la experiencia. Se podría decir que Locke no aceptó la tesis de que la fuerza de la tradición cultural modela las creencias del individuo.

Como veremos después, la tradición utilitarista siempre ha tenido dificultades a este respecto. El individuo racional forja sus ideas únicamente a partir de la experiencia y, sin duda, debería rechazar las ideas que no provengan de dicha experiencia. Entonces, ¿cómo es posible tan a menudo se le imponen a la gente ideas y tradiciones? ¿Y por qué ha habido guerras religiosas, por principio de cuentas? En la misma tónica, ¿por qué fue menester que los individuos hicieran una revolución para derrocar el poder despótico del rey, si el gobierno fue creado por

el pueblo, después de todo? En otras palabras, ¿cómo pueden explicar los utilitaristas eso que ellos mismos tachan de ideas falsas y comportamiento no provechoso? Los utilitaristas son ambiguos al explicar lo que, a su juicio, *debería* hacer el individuo racional y la forma en que la gente actúa en realidad. ¿Su teoría trata de lo ideal o de lo real? La historia de la tradición racional/utilitarista se ha caracterizado por sus intentos de resolver estos problemas.

El empirismo de Locke fue seguido por los pensadores ingleses durante más de un siglo. Sin embargo, algunos de sus primeros seguidores temían que hubiera llegado demasiado lejos en su rechazo a las ideas innatas. Si todo individuo actúa de acuerdo con sus sensaciones físicas, ¿cómo es que tiene la gente un sentimiento de moralidad, un sentido de obligación sobre lo que es correcto para otras personas? Con miras a evitar esta imagen del individuo egoísta, Shaftesbury y Hutcheson afirmaron que el individuo debe poseer un sentido moral innato, del mismo modo que el sentimiento innato de la belleza nos permite distinguir entre lo bello y lo feo. Otros empiristas pensaron que el hecho de admitir un sentido moral innato equivalía a abrir la puerta para el retorno del dogmatismo religioso; deseaban proteger la mente contra la superstición y el control externo, demostrando que todas las creencias se forman a partir de la experiencia. David Hume defendió el principio de que todas nuestras creencias están formadas por asociaciones de ideas, basadas en el orden en el cual se han producido nuestras sensaciones, y que eso es aplicable a todo tipo de ideas, ya sea acerca del mundo físico o del mundo social. La única razón por la cual creemos que el Sol saldrá mañana es porque lo hemos visto salir muchas veces; sin embargo, salvo nuestra creencia habitual, no hay garantía de que vaya a salir de nuevo. Para Hume, el hábito y la costumbre rigen la mente, y como todo proviene de la mente del individuo, la asociación habitual de las ideas es "el cemento del universo".

Es fácil percibir que Hume intentaba resolver la ambigüedad que existe en la filosofía de Locke, entre la descripción de lo que el individuo racional debe hacer y lo que hace en realidad. Hume se ubica del lado de lo real: si el individuo actúa de cierto modo es a causa de su experiencia habitual, no porque sus creencias sean, a la postre, el producto de su propia racionalidad. Hume prepara el camino para explicar por qué puede apo-

yar la gente a las instituciones sociales, incluso cuando éstas no la benefician o no encajan en sus intereses racionales. El hecho es que si las instituciones se vuelven habituales por largo tiempo, el individuo las acepta como parte natural de su experiencia cotidiana. Hume nunca respondió la pregunta de cómo fue posible que surgieran instituciones desfavorables, por principio de cuentas, ni cómo se rompe la costra endurecida de la costumbre y surge el cambio social. Se trata otra vez de los problemas que también los utilitaristas modernos han tenido que afrontar. Al limitarse a describir por qué son las cosas como son, en lugar de criticarlas y reformarlas de acuerdo con los derechos del individuo, como lo hizo Locke, Hume se convierte en un conservador. Sin embargo, no es un reaccionario; lo que pasa es que vivió cuando la revolución de Locke ya había triunfado, y no vio razón alguna para hacer más cambios. Sólo es radical en un punto: no encuentra ninguna base racional para la religión y gustosamente prescinde de ella.

El principio de Hume sobre la asociación de ideas pronto dio lugar a lo que se conoce hoy como la posición utilitarista clásica. En 1749, David Hartley dijo que seleccionamos todas nuestras ideas por su asociación con el placer o el dolor, y que eso se aplica también a las ideas estéticas y morales. En otras palabras, que no existen ideas innatas de belleza o moralidad, pues éstas también se aprenden por experiencia. Diez años después, un joven llamado Adam Smith, amigo de Hume, escribió su primer libro: *Theory of Moral Sentiments* (Teoría de los sentimientos morales). Smith se propuso demostrar que solemos llamar bueno a lo que nos causa placer y consideramos malo lo que nos produce dolor. ¿Cómo puede existir entonces una moralidad que vaya más allá de la experiencia egoísta del individuo aislado? La explicación es que cada uno de nosotros posee la capacidad de colocarse con la imaginación en el lugar de otras personas; sentimos simpatía por sus dolores y placeres y eso nos permite concebir lo que es bueno o malo para ellas. Como la mayoría de los utilitaristas, Smith no vio conflictos graves entre los individuos: el interés egoísta de una persona frente a sus placeres y dolores no suele entrar en conflicto con el egoísmo de los demás. Claro que Smith estaba en lo cierto al decir que a veces hay comprensión entre las personas, pero no se detuvo a reflexionar que esa comprensión tiene una gama de variaciones, y que a veces los individuos son comprensivos con un

grupo muy reducido, mientras que en otras ocasiones abarcan un grupo mucho más amplio que incluye una clase social, un país o todos los habitantes de mundo. Estas son preguntas sociológicas que no se habrían de plantear sino hasta mucho tiempo después, a partir de Durkheim, al margen de la tradición utilitarista.

También por otra razón Smith no se preocupó mucho de los posibles conflictos entre intereses individuales. La fama de ese autor se debe sobre todo a su sistema de economía, publicado en 1776, en el cual afirmó que cuando los individuos trabajan por su propio interés, a la postre todos resultan beneficiados. Este elemento económico estuvo presente en la tradición militarista desde el principio (p. ej., cuando Locke defendió el derecho a la propiedad privada) y también Hume fue un economista famoso en su época. Los utilitaristas se oponían a la intromisión del gobierno y defendían la libertad del mercado. Agregaban que no sólo era cuestión de derechos individuales, sino que todo el mundo estaría mejor a causa de esto, pues se incrementaría la riqueza económica total. El tema ya había sido expuesto en 1723 por un médico de Londres, Bernard de Mandeville, bajo el lema "los vicios privados son los beneficios públicos". Él escandalizó a sus contemporáneos al afirmar que los vanos y volátiles consumidores de artículos de lujo estimulan la producción y el pleno empleo; aun los ladrones son útiles porque favorecen el negocio de los cerrajeros. Todo da buen resultado mientras no se entorpezca el libre flujo del comercio.

Adam Smith sistematizó la doctrina del *laissez-faire* en un conjunto de principios económicos. Los placeres y dolores del individuo se transforman en bienes y costos económicos; el individuo racional trata de maximizar el rendimiento en relación con los costos (dicho de otro modo, busca una ganancia a cambio de su inversión de bienes y trabajo). Tanto los individuos como la sociedad obtienen mayor provecho si esta búsqueda de ganancias se realiza en un mercado abierto. Así es porque, en un mercado competitivo, las leyes de la oferta y la demanda aseguran que los bienes sean de la más alta calidad y se ofrezcan al menor precio; quien trate de vender bienes de calidad inferior o a precio demasiado alto será superado por alguien más. La competencia económica eleva la producción, de modo que la sociedad dotada de un mercado abierto se vuelve cada día más rica. No es necesario interferir con los individuos que buscan su

propia ganancia, pues el mercado es una enorme "Mano Invisible" que todo lo dispone para el mayor bien.

Smith no llegó al extremo de creer que nadie podía interferir jamás en el comportamiento de los individuos. Supo reconocer que los comerciantes pueden tratar de engañar y que los vendedores de bienes o mano de obra son capaces de coludirse para crear monopolios y mantener precios más altos de lo que cabría esperar en un mercado competitivo. Smith recomendaba un mínimo de regulación, para prohibir los monopolios y garantizar la rectitud en las operaciones del mercado abierto; el gobierno tendría que ser como un árbitro neutral, y en ningún caso debía usar su poder político para crear sus propios monopolios. Aquí vemos de nuevo que, como otros utilitaristas, Smith pensaba en una especie de individualismo ideal que sería capaz de engendrar la mejor sociedad; al mismo tiempo, creía que las leyes del comportamiento individual racional —en este caso las leyes del mercado— explicaban cómo sucedían las cosas en realidad. No obstante, sostenía también el conocimiento implícito de que esas leyes sólo pueden funcionar si la sociedad lo permite; para eso era necesario dejarles un espacio libre y suprimir ciertos patrones irracionales de las instituciones sociales, que inhiben el funcionamiento del mercado.

La economía de *laissez-faire* de Smith nació en tiempos del despegue de la Revolución Industrial en Inglaterra. El propósito de su teoría parece ser explicar la transformación económica y brindar una guía para transitarla. El pensamiento utilitarista adquirió enorme popularidad. En esa época se empezó a usar explícitamente el término "utilitarismo" como nombre de un movimiento de reforma social. El abogado Jeremy Bentham encabezó una cruzada a favor de la reforma jurídica, sobre todo del derecho penal. Su objetivo era erradicar los crueles castigos que, a la sazón, seguían siendo habituales en la ley inglesa (y en casi todos los demás estados). Bentham afirmaba que era irracional aplicar castigos tan severos como: enviar a la horca a gente paupérrima que roba un pan; la mutilación, como el cercenamiento de las orejas de delincuentes menores; o el encarcelamiento de quien no paga una deuda. Mientras el deudor está en la cárcel del deudor, por ejemplo, no puede hacer el trabajo que le permitiría pagar sus deudas o crear otros bienes para el resto de la sociedad. No debía haber castigo por actos que no perjudican a otros, p. ej., el comportamiento sexual visto como

un tabú; y en el caso de delitos como el robo, que sí perjudican a una víctima, el castigo no debería ser mayor de lo estrictamente necesario para disuadir la comisión de dichos actos, sin infligir dolor en forma gratuita.

Bentham trató de sustituir esas prácticas por un código legal basado en un cálculo de recompensas y castigos. Su objetivo general era alentar el bien y suprimir el mal; esto se lograría encontrando la mezcla adecuada de incentivos y sanciones que produjera los mejores resultados en términos globales. Dicho cálculo se aplicaría a los individuos y después se generalizaría a toda la sociedad. El criterio era lograr "el mayor bien para el mayor número [de personas]". La consideración básica del utilitarismo son los actos racionales de los individuos, basados en el interés propio de cada uno. Sin embargo, es importante señalar que el utilitarismo no comienza y termina con el individuo egoísta: también pretende hallar el punto de equilibrio entre los intereses de todos los individuos del grupo. Esto no implica necesariamente una contradicción. Detrás del pensamiento de Bentham estaba la bien establecida tradición de que el individuo es capaz de sentir compasión, ponerse en el lugar de otros y tomar en cuenta sus placeres y dolores, además de los suyos propios. Así mismo, el utilitarismo de Bentham supo aprovechar la popularidad de la economía de Smith, la cual demostró que el interés egoísta de los individuos podía reconciliarse con el bien común. En efecto, Bentham buscaba el equivalente de la "Mano Invisible" del mercado y creía que ésta se podía crear en forma de un código legal racional.

Desde la década de 1800 hasta la de 1860, el utilitarismo fue la punta de lanza de la reforma liberal en Inglaterra. Sus partidarios luchaban por ampliar la franquicia política y reducir los privilegios tradicionales de la aristocracia y de la Iglesia Anglicana patrocinada por el Estado. John Stuart Mill, quien además de economista era un filósofo utilitarista, sentó el principio de la libertad de expresión sin restricciones y defendió los derechos de la mujer. Sin embargo, hacia el final del siglo, el utilitarismo ya se había desvanecido. Esto ocurrió por varias razones. En parte, murió por su propio éxito: muchas de las reformas políticas y legales por las cuales luchaba ya habían sido conquistadas y las nuevas cuestiones sociales que entonces surgieron, sobre todo con el ascenso del movimiento laboral, eran contrarias a la tradición de la economía del *laissez-faire* y la armonía social. El

antiguo movimiento de reforma se dividió en lo que se llegó a conocer como los "Liberales" con "L" mayúscula —defensores del individualismo y el mercado abierto— y los "liberales" con "l" minúscula, que eran partidarios de la acción colectiva y la regulación a cargo del gobierno.

Otra causa de la extinción del utilitarismo fue que su vástago, la disciplina de la economía, ya había crecido y abandonado el hogar. Como dije en el Prólogo de este libro, la economía se estableció con firmeza como disciplina académica en la década de 1870; al mismo tiempo, se empezó a transformar en una discusión técnica basada en las matemáticas. La utilidad marginal, un concepto técnico que se prestaba a la formalización mediante el cálculo diferencial, sustituyó a la teoría del valor del trabajo que empleaban los economistas hasta la época de Mill. La economía se divorciaba de los conceptos basados en el sentido común que hicieron accesible el utilitarismo para el público en general; así desapareció uno de los principales soportes de la popularidad del utilitarismo. Más o menos en la misma época, la sociología se separó de la economía y se convirtió también en una disciplina académica. Algunos de los primeros sociólogos, como Herbert Spencer en Inglaterra y William Graham Sumner en los Estados Unidos, estaban a favor del anticuado Liberalismo del *laissez-faire*. Sin embargo, eran más comunes los sociólogos liberales con "l" minúscula y aun los socialistas moderados. Algunos socialistas, como Émile Durkheim, buscaban una reforma colectiva contra los conflictos sociales y el individualismo anómico, en los cuales veían los rasgos esenciales del capitalismo industrial. Durkheim construyó sus principios de sociología en una nueva dirección: la crítica a la pretensión utilitarista de que el individuo está antes que la sociedad, y trató de demostrar que los vínculos morales entre las personas son algo más fundamental que los intercambios en el mercado. Dejemos esto por el momento, pues será el tema del capítulo 3 de este libro.

Lo que quedó del utilitarismo fue una doctrina sobre la filosofía de la ética: la identificación del bien con el placer y el mal con el dolor. Esta doctrina fue criticada y rechazada por filósofos como F.H. Bradley y G.E. Moore. Ellos argumentaron que al decir que algo es bueno no nos referimos al placer; lo bueno es un fin en sí mismo y sigue siendo bueno sin importar que alguien lo desee o no. ¿De qué otro modo se podría afirmar

que algunas personas tienen deseos malos?, ¿o que algo es doloroso, pero bueno? Los utilitaristas habrían dicho que algo doloroso sólo puede ser bueno si forma parte de un conjunto en el cual los placeres sobrepasan a los dolores, pero ¿no es verdad que la gente considera como un bien supremo el hecho de que alguien se sacrifique por los demás o por un ideal, p. ej., defender la verdad, no importa cuál sea el precio? Ni la religión ni el arte son buenos porque nos produzcan placer: son buenos por derecho propio y si alguien dice que su única bondad es que nos brindan placer, podemos estar seguros de que quien lo dice no valora en realidad ni la religión ni el arte.

Esta crítica de la ética utilitarista fue devastadora. Los filósofos de la ética abandonaron el intento de calcular los placeres y dolores individuales, y se propusieron explicar cómo se aplican los conceptos éticos y cómo se expresa el significado en el léxico de la ética. Desde el punto de vista de los filósofos, el utilitarismo no era sino un mal ejemplo del error que implica tratar de deducir lo que "debería ser" a partir de "lo que es". En la década de 1930, los positivistas lógicos decían que los términos de la ética no tienen significado porque no es posible comprobarlos mediante la evidencia empírica. El hecho de decir que algo es bueno o malo es sólo un imperativo disfrazado, una forma de ordenar "¡haz esto!" o "¡no hagas eso!". No se trata de declaraciones lógicas, sino emocionales; no tienen mayor valor de verdad que una interjección, como "¡bravo!".

Hemos avanzado mucho desde la época de los reformadores, como Locke o Bentham, que creían necesario dotar a la moralidad de una base firme, asentada en los intereses del individuo, para tener un criterio que les permitiera criticar y enmendar las injusticias sociales. Un utilitarista a la antigua no habría aceptado el argumento de que la religión en sí misma es un bien; para Hume y Mill, la religión no era un bien si oprimía al individuo y no tenía como base la realidad empírica. En cambio, ahora los pensadores estaban convencidos de que no era posible calcular los valores, pues éstos existen en un dominio distinto al de los hechos y no hay un denominador común para comparar valores diferentes. Los valores no son más que premisas que nos sirven como punto de partida. En el nivel intelectual, el siglo XX se había vuelto relativista en cuestión de valores; de hecho, lo único que se podía hacer era creer en nuestros valores personales y obrar conforme a ellos. Por supuesto, las batallas políti-

cas seguían su curso: ya sea a favor o en contra del socialismo y el comunismo; la lucha contra el fascismo, el antisemitismo y el racismo; la batalla por las libertades civiles y, de modo intermitente, por los derechos de la mujer. Sin embargo, el utilitarismo ya no figuraba en esos debates; habían ocupado su lugar otras filosofías sociales, más dispuestas a abogar por los derechos de los grupos que por los placeres de los individuos, o a proclamar que ciertos principios son buenos en sí mismos.

A esas alturas, el utilitarismo ya había muerto. Lo que tenemos que descubrir ahora es cómo volvió a la vida.

Se logra el retorno del individuo

Vayamos ahora directamente hasta la década de 1950. En la sociología empezó a cristalizar entonces una versión de lo que parecía ser la teoría utilitarista, pero con raíces e intereses muy distintos de los que suscribían los antiguos filósofos utilitaristas y sus seguidores en el terreno de la economía. De hecho, la sociología nunca tuvo mucha relación con el utilitarismo, por lo menos desde el periodo inicial en que se estableció claramente como disciplina por separado. Spencer y Sumner se ocuparon hasta cierto punto de la base de los contratos sociales y los mercados, pero los teóricos más importantes de la sociología —Durkheim, Weber, Mead y Parsons— se encauzaron por un rumbo muy diferente y a menudo partieron de lo que, decían, habían dejado al margen los utilitaristas.

No obstante, en la década de 1950 George Homans lanzó un ataque contra la forma en que la teoría sociológica se había desarrollado. Su objetivo era el funcionalismo estructural de Talcott Parsons, de quien se decía que había sintetizado los conocimientos esenciales de Durkheim y Weber. En la teoría de Parsons, los individuos hacen en general lo que les exigen sus respectivos papeles en el sistema social circundante. Las normas que rigen el comportamiento de los individuos están determinadas por la cultura, y sus motivaciones surgen de un proceso de socialización; algunos pueden desviarse de ellas, pero la sociedad que los rodea no tarda en tacharlos de anormales y los obliga a rectificar. Homans replicó que este sistema social era un mito, un artificio teórico fabricado por la mente de Parsons. Los individuos son las entidades que viven y respiran en el mundo social, y todo lo que en él ocurre tiene que ser provocado por las motivaciones de hombres y mujeres individuales.

Homans dijo que la sociología no tenía que depender de conceptos ideados para sistemas sociales abstractos que nadie había visto en realidad, puesto que ya había acumulado una base sólida de estudios de investigación sobre el modo en que los seres humanos interactúan. Los investigadores ya habían ido a las fábricas y descubrieron que los trabajadores se organizan en grupos informales y que son esos grupos, no las órdenes del jefe, lo que determina la intensidad con la que hacen su trabajo. Otros investigadores convivieron con pandillas callejeras en los barrios bajos de las grandes ciudades; los antropólogos habían vivido en aldeas tribales y allí observaron quién interactúa con quién, y quiénes eluden el contacto con los demás. Mediante la revisión y síntesis de esos estudios, Homans formuló una serie de principios sobre el comportamiento real de las personas.

El más importante de sus principios, conocido como la Ley de Homans, indica que cuanto más interactúan los individuos, tanto más llegan a agradarse unos a otros, más similares se vuelven entre sí y más tienden a adaptarse a una norma común. En otras palabras, si un grupo de personas llega a convivir y a interactuar —porque todos trabajan en el mismo lugar o viven en el mismo barrio o aldea— empiezan a formar un grupo cohesivo; desarrollan una cultura de grupo que antes no existía y vigilan mutuamente el acatamiento de sus normas. El grupo de obreros en la fábrica hace que los individuos disminuyan su ritmo de trabajo para adaptarse a una cadencia colectiva; la pandilla callejera hace que sus miembros peleen para proteger su territorio. La Ley de Homans explica cómo surgen las presiones de grupo a partir de la interacción. Sin embargo este principio tiene una salvedad crucial: el proceso de grupo se produce *solamente* cuando sus miembros parten de un plano de igualdad. El jefe que entra al taller de la fábrica y da órdenes no es un miembro del grupo; de hecho, el grupo procura alternar con el jefe sólo en el grado mínimo necesario y se abstiene de interactuar con él. Así, la interacción a través de las líneas de autoridad no se ajusta a la Ley de Homans; ésta sólo se cumple cuando la interacción tiene lugar en un mismo nivel de autoridad.

¿Cómo explicar las condiciones teóricas más profundas por las que esto se produce? Homans dijo que los procesos de grupo surgen a causa de algo que deben hacer los individuos en relación con los demás. La razón por la cual los individuos llegan a agradarse mutuamente y, de ese modo, a tener influencia

recíproca, debe ser el hecho de que se aportan unos a otros algo que les resulta satisfactorio. Se trata de la satisfacción básica de la aprobación social. El grupo se mantendrá unido mientras los individuos intercambien esas satisfacciones. El líder del grupo, la persona más popular del mismo, también es quien más interactúa con los demás miembros; él o ella es quien provee mayores satisfacciones a las demás personas y, a su vez, recibe el prestigio del liderazgo como una retribución adicional. Este argumento explica también por qué *no* puede existir este proceso entre personas desiguales en términos de autoridad. Cuando un individuo tiene poder para darnos órdenes, la experiencia de interactuar con él es *insatisfactoria*; por eso los demás tienden a evitar cualquier interacción con personas de esa índole. Ambos tipos de evidencia encajan en el mismo principio: la gente establece el patrón de sus interacciones, orientándose hacia las que les producen mayor satisfacción.

Es fácil observar que Homans no sólo volvió a encauzar la teoría sociológica hacia el individuo, sino también colocó el acento en los procesos por los cuales los individuos hacen intercambios entre sí. Por eso, esta línea de pensamiento se llegó a conocer como "la teoría del intercambio". Si se sigue avanzando por esta dirección, se tendrá que retroceder a una forma económica de analizar las cosas, pues los intercambios se realizan en un mercado. Sin embargo, esta inferencia tardó en aflorar porque Homans hizo más énfasis en la motivación individual que en los intercambios de tipo mercantil. Él inició lo que más tarde se llamaría "el debate micro-macro", al decir que las cosas jamás son obra de los sistemas sino exclusivamente de los actores humanos. Homan hizo furor al afirmar que los principios básicos de la sociología son, en realidad, aplicaciones de la psicología. En el otro bando del debate no sólo había funcionalistas parsonianos que defendían la existencia de un sistema social de orden más alto, sino también muchos otros sociólogos convencidos de que los principios psicológicos no explican lo suficiente. Aun si se acepta que toda acción social debe estar motivada por las recompensas que reciben los individuos, ¿no es verdad que todavía no hemos respondido la pregunta de por qué se distribuyen en cierta forma esas satisfacciones entre la gente, por principio de cuentas? Tanto en una jerarquía dictatorial como en un pequeño grupo igualitario, la gente está motivada por las recompensas, pero ¿por qué hay

diferencias en esos patrones sociales? Lo mismo se puede aplicar a todas las demás formas de organización social.

En la siguiente etapa de la teoría del intercambio, los sociólogos se interesaron menos por reducir la sociología a una forma de psicología, y más por la formación de patrones sociales de intercambio. En esto tomó la iniciativa Peter Blau. Él empezó por demostrar que los intercambios se realizan en muchos lugares diferentes, en las relaciones sociales. Veamos, por ejemplo, lo que pasa en una conversación cuando dos personas acaban de ser presentadas. Comúnmente empezamos tratando de subrayar nuestra importancia, alardeando de nuestro trabajo, de nuestros conocidos y de los lugares donde hemos estado. Según el análisis de Blau, esto es un intento de elevar nuestro valor en el mercado de la conversación o la amistad; nos esforzamos por ser una persona con quien resulte atractivo conversar. A continuación empezamos a tratar de moderar la presentación y hacemos comentarios autocríticos para mostrar que somos una persona sencilla con quien es fácil llevarse bien. Esta es la fase de ajuste en la negociación conversacional: si nos proyectamos a un nivel demasiado alto, la otra persona no podrá igualar el precio; por eso es necesario descender a un nivel más bajo, para que la negociación se realice en un plano de igualdad.

Este tipo de interacción social es un mercado de intercambio entre iguales. ¿Qué pasa si el intercambio no es entre iguales? El resultado será que las dos personas se darán cuenta de que no pueden alternar y se alejarán de esa relación; o bien, si persisten en ella, ésta se basará en el dominio de una de ellas sobre la otra. En el análisis de Blau, las relaciones amorosas encajan con frecuencia en este segundo tipo. Supongamos que un miembro de la pareja está más enamorado que el otro, ¿quién llevará la voz cantante en la relación? La persona que esté *menos* enamorada, pues será la más dispuesta a hacer algo que perjudique a la relación, mientras que la más enamorada cederá con más facilidad para que la relación se conserve. Esto se conoce como "el principio del menor interés". En realidad este conocimiento no se debe a Blau: ya lo habían descubierto un siglo antes los novelistas, como Stendahl, y también lo habían postulado otros sociólogos que estudiaron los mecanismos de las citas románticas y el matrimonio. Sin embargo, Blau lo usó como parte de la evidencia para crear un modelo de amplia aplicación que per-

mite explicar el comportamiento social, es decir, una teoría explícita del intercambio.

Ahora los teóricos del intercambio sociológico empezaron a estudiar extensivamente el fenómeno del poder. Se realizaron experimentos de laboratorio donde se permitía a los individuos hacer intercambios con algunas personas, mas no con otras (esto se logra de ordinario enlazándolas por medio de computadoras, para que puedan hacer ofertas recíprocas para el intercambio de diversos tipos de elementos satisfactorios). Así hemos acumulado muchos conocimientos sobre cómo se negocia el poder en los intercambios sociales; es decir, el grado exacto de poder que alguien puede ganar con lo que tiene para ofrecer a la otra parte, y cómo influye en esto el grado en que haya opciones alternativas de intercambio con otras personas de la red. Estas formulaciones se han desarrollado en varios programas de investigación en marcha, entre los que destacan la Teoría Elemental de David Willer y la teoría de la red de intercambio de Karen Cook.

Es preciso señalar que la teoría sociológica del intercambio, aunque se asemeja a la teoría utilitarista, ha avanzado por su propio camino. A la teoría utilitarista no le interesaban mucho las cuestiones de la desigualdad y el poder, pues se concentraba en averiguar cómo se podría producir el mayor bien para el máximo número de personas. Por otra parte, la sociología ha considerado que la cuestión más interesante es justamente cómo se gestan el poder y la desigualdad. Esto no significa que la teoría del intercambio del poder sea una explicación acabada y completa de todas las formas en que éste se presenta. El análisis del intercambio más típico en relación con el poder supone que uno de los individuos está en condiciones de ofrecer algo que la otra parte realmente necesita; si ésta no puede ofrecer en reciprocidad algo de igual valor, sólo le será posible mantener la relación otorgando poder al individuo que posee más recursos. Según un célebre análisis de Blau, la forma en que alguien se convierte en el líder informal de un grupo de trabajo consiste en actuar como un experto a cargo de asesorar a los recién llegados; de ese modo el líder obtiene poder a cambio de compartir su pericia.

Es extraño que la teoría del intercambio haya exaltado hasta hoy un modelo de poder teocrático bastante benigno. A diferencia de los economistas, a los teóricos del intercambio sociológico no les agrada hablar de dinero: prefieren dar la impresión de

que el jefe de una fábrica tiene poder sobre los trabajadores porque posee más pericia que ellos; en realidad sería más directo decir que el jefe tiene poder porque controla el dinero con el cual se paga a los trabajadores. Además, la teoría del intercambio ha centrado casi toda su atención en los aspectos satisfactorios del intercambio, y se ha hecho poca investigación sobre las fuentes coercitivas de poder, como cuando un ejército impone su mando o un movimiento revolucionario llega al poder por medio de un levantamiento armado. Esto no quiere decir que esos tipos de situaciones coercitivas no puedan analizarse con un modelo en el cual individuos racionales negocian sus propios intereses. El economista Thomas Schelling analizó las situaciones coercitivas como un juego de coordinación donde a cualquiera le resulta peligroso ser excluido de la coalición dominante; en esas condiciones, un individuo sólo podrá resistirse a la coerción si se constituye al mismo tiempo una gran coalición alternativa. De aquí se desprende una teoría de los así llamados "efectos de adhesión a la mayoría" o "fenómenos de inclinación", que muestra cómo los periodos de estabilidad coercitiva están salpicados de rupturas repentinas y saltos, en los que la lealtad favorece al otro bando. La teoría del "alquiler de protección" es otra aplicación de la teoría económica al poder coercitivo, como veremos a continuación.

Lo que observamos aquí es una enseñanza que se ha repetido muchas veces en la historia de la tradición racional/utilitarista: en nuestras explicaciones no sólo tendremos que tomar en cuenta los cálculos del individuo, sino también el tipo de situación estructural donde los individuos negocian entre sí. Los mercados son un tipo de situación de intercambio; otros son las redes más restringidas que se han estudiado en experimentos sociológicos de laboratorio, pues en ellos sólo son posibles unos cuantos eslabones de intercambio; un tercer tipo de estructura de negociación social se presenta cuando el poder se impone por la vía coercitiva. Se podría decir que gran parte de la tarea de construir una teoría de la acción racional consiste en establecer las diversas situaciones estructurales, y el tipo de negociación que se produce en cada una de ellas.

De la teoría del intercambio sociológico han surgido ramas que avanzan en direcciones muy diferentes. Hemos visto que una de esas ramas avanzó hacia el análisis del poder tal como éste surge de los intercambios positivos. Otra dirección, que

exploraremos un poco más en los siguientes párrafos, sigue concentrada en buscar los lugares donde se forman mercados en los fenómenos sociales. Otro cauce de investigación se ha enfocado en lo que ahora se conoce como la teoría de la equidad o la justicia social. Esto parte de una observación de Homans y Blau en relación con el intercambio social. Éste se produce de acuerdo con un principio fundamental: si te doy algo, tu obligación es darme a cambio otra cosa de igual valor. Homans incorpora este principio de reciprocidad en su sistema explicativo básico: la gente se indigna cuando se viola la reciprocidad, y siente que se le trata injustamente si alguien no le retribuye con algo de igual valor. De esto ha surgido una subárea entera de investigación sobre los sentimientos de las personas acerca de la justicia social, cómo valoran el grado de justicia en intercambios específicos y cómo reaccionan cuando se infringen esos principios.

Vale la pena señalar que este tipo de argumentación lleva los límites de la teoría del intercambio hasta un metanivel donde el tema ya no es el intercambio mismo, sino las reglas básicas que lo gobiernan. Pero, ¿cómo se establece el principio fundamental?; ¿surge como resultado del intercambio? Blau intentó demostrar que los principios del libre intercambio surgen cuando el intercambio se ha producido por largo tiempo, pero reconoce que debe haber cierta reciprocidad inicial para que el proceso se ponga en marcha. Es irónico que la teoría del intercambio, nacida de la crítica de Homans al enfoque normativo de Parsons sobre el orden social, recaiga en el mismo tipo de principio normativo como condición para que el sistema de intercambio pueda funcionar.

La sociología descubre los mercados del género y el matrimonio

El aspecto de la teoría del intercambio que ha conducido a una creciente expansión del enfoque racional o económico en el estudio de los fenómenos sociales ha sido, tal vez, la tendencia a encontrar muchos tipos de mercados sociales. Los economistas abordaron los temas sociológicos en un momento bastante tardío del juego: ya hacía mucho tiempo que los sociólogos habían descubierto en la sociedad ciertos sistemas semejantes al mercado. Como veremos, el énfasis que han dado los sociólogos a esos mercados sociales ha sido un tanto diferente del que les dan los economistas.

Uno de los primeros descubrimientos de ese tipo fue realizado por el sociólogo Willard Waller allá en la década de 1930. Cuando realizaba investigaciones en escuelas preparatorias, él analizó un proceso que denominó "el complejo de jerarquizaciones y citas". Observó que los adolescentes de uno y otro sexo prestaban mucha atención a quién salía con quién, en un complicado proceso de invitaciones a fiestas, bailes y citas. Las muchachas más populares recibían muchas invitaciones, y los muchachos populares podían estar seguros de que cualquier chica aceptaría su invitación; a los adolescentes menos populares les angustiaba si podrían conseguir la pareja que deseaban o si se quedarían sin pareja. Waller observó que la estructura es una especie de mercado, donde los chicos son estratificados de acuerdo con sus recursos (atractivo físico, personalidad, dinero para pagar ropa y diversiones, extracción social, etc.) y pueden usar dichos recursos para conseguir pareja. Sin embargo todos ellos, cualquiera que sea su nivel y sin importar que sean muy populares o no, tienen que hacer ciertas elecciones estratégicas: los que disponen de demasiadas opciones tienen que suprimir algunas; otros con muy pocas opciones deben esforzarse para encontrar una pareja aceptable. Como señaló Waller, este mercado de citas es una versión preliminar del mercado de matrimonios, el cual genera, a la postre, intercambios permanentes o a largo plazo. El sistema de negociación es un proceso por el cual cada muchacho o muchacha se percata de cuál es su posición en comparación con los demás miembros del grupo. Por eso el periodo en que se vive esta situación puede ser uno de los de mayor tensión emocional en toda la vida de una persona.

Más tarde otros sociólogos recogieron la idea del mercado de matrimonios y la usaron para explicar por qué las personas suelen casarse con individuos de su misma clase social (y a menudo de su mismo grupo étnico, nivel educacional, etc.). Esto sigue sucediendo en la sociedad individualista moderna, aunque los padres ya no intervienen en la elección de pareja o en la concertación del matrimonio de sus hijos. Sin embargo, la distribución de los recursos sociales, entre ellos la identidad de clase y el prestigio étnico o racial, da por resultado una endogamia de clases. Aquí podemos ver cómo interviene la "Mano Invisible" del mercado para reproducir una sociedad estratificada.

Los sociólogos del matrimonio y la familia previeron otra versión de la teoría del intercambio. Desde antes que Blau

planteara su principio del poder, resultante del intercambio de recursos desiguales, los especialistas en sociología ya habían hallado evidencias de que el equilibrio de poder entre marido y mujer depende de ciertos factores, como la superioridad económica relativa de uno de los cónyuges sobre el otro. Una mujer tendrá menos poder frente a su esposo si es ama de casa, que si tiene un empleo remunerado e ingresos propios; el grado de su poder dependerá de la comparación entre sus ingresos personales y los de su cónyuge. Además, lo más común es que disminuya el poder de la mujer que tiene más hijos, porque éstos reducen aún más sus posibilidades de allegarse recursos autónomos fuera del hogar. Pese a que esta teoría del poder familiar se desarrolló antes del movimiento feminista, iniciado en la década de 1970, ha conservado toda su relevancia para explicar lo sucedido a partir de entonces. Si el poder de una mujer depende de su carrera exterior, en comparación con la carrera de su esposo, entonces es lógico decir que la movilización del movimiento feminista debe llevar aparejada una mayor exigencia de las mujeres para que se les permita emprender su propia carrera; al mismo tiempo, el hecho de casarse ha perdido valor, por lo cual el índice de matrimonios ha descendido, la gente tiende a aplazar el matrimonio hasta una época más tardía y, cuando se casa, suele tener menos hijos.

Algunos sociólogos que se identifican con el movimiento feminista se han pronunciado en contra de la teoría del intercambio, aduciendo que va en detrimento de la mujer. Se dice que hablar en términos de intercambio equivale a deshumanizar a las personas; que la mujer no debe ser considerada como una propiedad desde el punto de vista económico; y que, de hecho, toda la mentalidad del frío cálculo racional es una actitud masculina que no se aplica a la perspectiva femenina. Un teórico del intercambio podría replicar que la teoría no es más que un punto de partida para analizar lo que pasa en las relaciones entre hombres y mujeres; no se trata de tomar partido, sino de mostrar qué pasaría si los recursos se acumularan en una forma determinada. La teoría del intercambio no predica que el matrimonio deba estar siempre bajo el dominio del hombre, ni tampoco que él tenga que iniciar siempre el proceso de encontrar pareja en el amor y el sexo. Lo que afirma la teoría es que el poder proviene de la desigualdad de los recursos incluidos en el intercambio, y que cada uno de los bandos modela su propio

estilo de negociación según el tipo de recursos con los que cuenta. La teoría del intercambio prevé con mucha claridad que quien tenga mayores recursos económicos podrá dominar el mercado matrimonial y detendrá más poder en el hogar. Los varones han dominado cuando han contado con esa superioridad de recursos. En la misma forma, las mujeres que ahora poseen más recursos económicos tendrán un nivel más alto de poder si deciden casarse.

Los cambios en los patrones profesionales de las mujeres han influido también en la forma en que se realizan las negociaciones de género. La imagen que presenta Waller del "complejo de jerarquización y citas" en las décadas de 1930 y 1940 puede parecer muy anticuada en los decenios de 1980 y 1990; la costumbre de que los varones invitaran a las muchachas al cine (y que ellos pagaran la entrada) se basaba en una situación donde el varón gozaba de la mayor parte de las oportunidades de ganar dinero. Si hoy esas negociaciones románticas son más igualitarias es porque los jóvenes de uno y otro sexo tienden a aspirar al mismo tipo de carrera, y la iniciativa proviene de ambas partes en forma más nivelada. El patrón de los recursos de negociación ha producido incluso un cambio en las actitudes ante el sexo. En la primera parte del siglo XX, la conducta sexual se consideraba en esencia como el dominio del hombre; los varones hablaban de sexo entre ellos mismos, se jactaban de sus conquistas sexuales y, por si fuera poco, frecuentaban prostitutas (los más acomodados tenían amantes). Las mujeres respetables eran las que no hablaban abiertamente de sexo y acataban (por lo menos en público) el principio de que el sexo debía esperar hasta después del matrimonio. En realidad, las diferencias en la conducta sexual de hombres y mujeres no eran tan extremas como la ideología respetable; la investigación de la actividad sexual muestra que, de hecho, cierta proporción de las mujeres tenían relaciones sexuales antes del matrimonio, aunque menos frecuentemente que los varones y con un número mucho menor de personas. En términos de la teoría del intercambio, las mujeres conservaban su sexualidad como un recurso que podían usar en la negociación del matrimonio; en virtud de que los hombres poseían casi todos los demás recursos, sobre todo ocupaciones mejor remuneradas y la mayor parte de la riqueza, las mujeres hacían de la modestia sexual un recurso compensatorio para tratar de controlar a los hombres.

Desde esta perspectiva, la razón por la cual las costumbres sexuales empezaron a relajarse a partir de la década de 1960 fue que las mujeres adquirieron más recursos de orden económico y ocupacional. Hablar en público sobre sexo dejó de ser un tabú; tener relaciones sexuales antes del matrimonio fue un hecho mucho más común e incluso gozó de aceptación expresa; además, la conducta sexual de hombres y mujeres empezó a convergir hacia un mismo patrón. Tal patrón todavía no es enteramente el mismo, pero la teoría del intercambio ha hecho un claro vaticinio a este respecto: cuando el poder ocupacional y la riqueza de hombres y mujeres sean idénticos, cabrá esperar que su conducta sexual también sea similar. El hecho de que las mujeres y los hombres no hayan alcanzado aún la igualdad económica, de acuerdo con un promedio estadístico, es congruente con la realidad actual, donde el comportamiento sexual de unas y otros sigue siendo un tanto diferente. Al dividir la evidencia en subgrupos, vemos que las mujeres cuyas ocupaciones les aportan recursos iguales a los de los hombres, tienden a adoptar patrones de conducta sexual más similares a los de aquéllos; en cambio, las mujeres que siguen estando en posiciones de escaso poder económico, sobre todo las que desempeñan los roles tradicionales del ama de casa, tienden a ser también más tradicionales en su comportamiento sexual.

Algunos críticos acusan a la teoría del intercambio de suscribir un punto de vista masculino; sin embargo, la teoría ha tenido más éxito al explicar la causa por la cual pueden existir un punto de vista masculino y uno femenino, en determinados momentos de la historia. Vale la pena recalcar que la teoría del intercambio no propone que las culturas de los grupos de personas sean persistentes a través de la historia e independientes de las circunstancias sociales. Por el contrario, la teoría muestra cómo surgen las culturas a partir de los tipos de situaciones de intercambio que se presentan en un periodo específico. Cuando varían esas estructuras de intercambio, la teoría prevé una modificación correspondiente en las culturas. La teoría del intercambio no cree que haya absolutos ni en la biología ni en la cultura. Examinemos el periodo de la historia reciente, en el que los hombres tuvieron generalmente la mayor parte de los recursos económicos en el mercado del matrimonio. ¿Significa esto que los hombres sean especialmente calculadores? Arlie Hochschild afirma lo contrario: los hombres que cuentan con recursos eco-

nómicos no tienen que buscar una esposa rica; pueden actuar de acuerdo con sus emociones y enamorarse por la personalidad o el atractivo físico de su pareja. Como lo acota Hochschild, la evidencia muestra que en realidad los hombres tienden a ser la parte más emotiva en los asuntos amorosos, por cuanto se enamoran más rápidamente que las mujeres y siguen enamorados después que sus compañeras se han "desenamorado" de ellos. Por otra parte, el matrimonio tenía muchas más consecuencias para una mujer que para un hombre, pues todo su futuro económico y su posición especial de clase dependían de dicha institución, lo cual no ocurría con los varones.

Hochschild dice que las mujeres son "expertas en el amor", por el hecho de que hablan de sus asuntos amorosos y sus posibles parejas mucho más a menudo que los hombres. Sin embargo, toda esa conversación sobre el amor no flota pasivamente sobre las mareas del sentimiento; revela, más bien, el intento racional de mantener las emociones bajo control para poder decidir qué hombre resulta más conveniente como pareja, desde el punto de vista de cada mujer. De este modo, Hochschild afirma que la fama de que la mujer es más emotiva que el hombre refleja una forma superficial de expresar la verdad. Las mujeres hablan más que los hombres acerca de sus emociones, y las expresan con mayor facilidad; sin embargo, esto se debe a que ellas han tenido incentivos sociales para tratar de dar forma a sus emociones a fin de administrarlas de un modo racional. En cambio, los hombres se dejan llevar por sus emociones, sobre todo en cuestiones de amor, orgullo o ira. Mientras el hombre sea la figura socialmente dominante, tendrá mucho menos incentivos para controlar sus emociones mediante la reflexión. Puesto que las emociones no son racionales ni irracionales en sí mismas, lo que es racional es la forma en que las personas reaccionan ante las emociones que sienten. Así pues, las culturas masculina y femenina de la emoción han sido forjadas por el repertorio de recursos de cada uno, sobre todo en la negociación sexual y en los mercados matrimoniales, en un momento particular de la historia. Una vez más, la teoría del intercambio pronostica que si esos recursos fundamentales de mercado cambian en el futuro, entonces lo que conocemos como las culturas masculina y femenina se modificarán también.

TRES APLICACIONES DE LOS MERCADOS SOCIOLOGICOS: INFLACION EDUCACIONAL, MERCADOS DE TRABAJO DIVIDIDOS Y BIENES ILEGALES

Aquí debemos hacer una pausa para señalar que los sociólogos han desarrollado sus teorías del mercado en una forma muy diferente de los modelos económicos del mismo. Los economistas han desarrollado un aparato matemático enfocado en el precio de los bienes en sus relaciones recíprocas y los volúmenes que van a producirse de cada uno; en otro nivel, conocido como macroeconomía, la teoría trata de explicar el ciclo de los negocios y el crecimiento a largo plazo del sistema económico. Por otra parte, las teorías sociológicas del mercado no se han ocupado comúnmente de los precios y la producción, los puntos de equilibrio o el crecimiento de la economía. Cuando Blau analiza el poder que obtiene el líder de un grupo de trabajo a cambio de asesorar a los demás, no analiza el precio de la asesoría en toda la sociedad en general; de hecho, tal precio no existe y la cuota que se obtiene en términos de poder y deferencia en un grupo de trabajo es producto de una negociación específica local. En general, la teoría económica no se ocupa de las cuestiones del poder; todo su interés se centra en los movimientos en gran escala de la oferta y la demanda a través del mercado, que arrasan con las diferenciaciones locales y hacen imposibles los fenómenos del poder. En este sentido, los modelos de los economistas y los sociólogos están en los extremos opuestos del *continuum* que los incluye. En forma similar, un análisis estilo Waller para encontrar la pareja adecuada, en un mercado sexual o de matrimonios, logra algo que los economistas no intentan siquiera: explica *quién* hará un intercambio con *quién*, más no los resultados globales de la suma total de todos los intercambios. De hecho, es muy difícil imaginar cuál sería el equivalente social del precio de equilibrio general en el caso de los matrimonios, o el nivel total de la productividad matrimonial.²

Esta es otra forma de expresar tal diferencia: la economía se ocupa de sumarios cuantitativos de las cosas que se producen a fin de ser intercambiadas, mientras que los modelos del mercado sociológico se refieren al patrón de la estructura social constituida por los propios intercambios. Además, mientras la teoría económica tiende a presentar la imagen idealizada de un sistema de intercambio igualitario, la sociología se ocupa de las

desigualdades que surgen o se sostienen por esos intercambios.

Hagamos un breve bosquejo de tres ejemplos de los sistemas de mercado sociales que han estudiado los sociólogos.

En la sociedad actual, la educación ha llegado a ser el centro del sistema de estratificación. La posición de clase social que uno llegue a ocupar depende en gran medida del grado de educación que posea. Sin embargo, aquí surge una paradoja: el acceso a las escuelas se ha expandido durante todo el siglo XX, pero nuestra sociedad no se ha vuelto más igualitaria. A principios del siglo, sólo un pequeño porcentaje de la población completaba su educación preparatoria; hoy la inmensa mayoría de la gente la termina con éxito y casi la mitad de la población ingresa a la escuela superior. Los estudios de postgrado, la capacitación profesional, los títulos avanzados en administración de empresas y otros por el estilo han llegado a ser tan comunes como antes lo era la escuela preparatoria. A pesar de eso, la brecha entre ricos y pobres no se ha estrechado (en realidad se ha ampliado desde la década de 1970) y a duras penas han cambiado nuestras probabilidades de ascender más que nuestros padres en la escala social: las tasas de movilidad social siguen estando más o menos en el mismo nivel moderado que ocupan desde hace mucho tiempo.

¿Cómo explicar la paradoja de que la educación se haya expandido hasta formar un gigantesco sistema y que, al mismo tiempo, el grado de estratificación se haya mantenido igual, en el mejor de los casos? Una explicación sociológica se basa en que la educación es como un enorme mercado. La gente invierte su tiempo y su esfuerzo en su propia educación y la de sus hijos. A cambio de esta inversión, los estudiantes esperan como recompensa un buen empleo. Sin embargo, lo que se "compra" en las escuelas no son los empleos mismos, sino la posibilidad de obtenerlos; como dicen algunos sociólogos, se adquiere un capital cultural, o bien, según otra terminología: la educación nos provee de credenciales.

El valor de la cultura o las credenciales educacionales es como el dinero. Cuanto más dinero hay en circulación, tanto menos se puede comprar con una suma determinada, pues el incremento de la oferta monetaria hace que suban los precios. Un certificado de educación preparatoria era muy valioso en la década de 1920, porque sólo un pequeño porcentaje de la población lo poseía. Con él se podía "comprar" un buen empleo

administrativo en esa época. En cambio, en los años sesenta creció tanto el número de personas que tenían certificado de preparatoria, que con éste sólo se podía adquirir un empleo modesto de oficina o plazas propias de la clase trabajadora; su valor se erosionó a causa de la inflación de la moneda educacional. En los últimos años ha ocurrido lo mismo con los títulos universitarios; cuando casi la mitad de los jóvenes que ingresan a la fuerza laboral poseen un título universitario, éste ya no tiene mucho valor en el mercado del trabajo. Los estudiantes que desean prosperar se ven obligados a regresar a la escuela por periodos más prolongados, para obtener títulos avanzados y especializaciones profesionales. Se puede augurar que este proceso se seguirá repitiendo en el nivel más avanzado. Si en el futuro todos tienen un doctorado, un postgrado en derecho, una maestría u otros títulos por el estilo, éstos sólo tendrán valor suficiente para asegurarles un empleo de dependientes en un restaurante de comida rápida, y la competencia ascenderá a títulos académicos aún más altos.

He aquí una teoría del mercado que explica por qué sigue existiendo la estratificación aunque se expandan las instituciones sociales que supuestamente deberían reducir la desigualdad, de acuerdo con las ideologías o los ideales culturales más difundidos. Una vez más, debemos observar que los sociólogos usan un modelo de mercado en forma muy distinta que la mayoría de los economistas convencionales. Para éstos, el mercado es un sistema ideal de competencia y su resultado es el mejor de los mundos posibles para todos. Por supuesto, esto es parte del programa utilitarista original que condujo al desarrollo inicial de la economía. Sin embargo, los sociólogos han extraído del análisis de mercado una inferencia muy diferente, una modificación de la teoría, que les permite explicar cómo se crean y reproducen la desigualdad y la estratificación.

Un punto clave a este respecto es que, como lo implica la economía de mercado clásica, si existiera una competencia perfecta no habría desigualdad. A la larga nadie podría obtener ganancias (según diría un economista, se llegaría al punto de equilibrio) porque si alguien cobrara un precio más alto por lo que vende, otro vería la oportunidad de obtener ganancias y entraría al mercado como competidor; a su vez, ese aumento de la competencia abatiría los precios. Esto se aplica tanto a los mercados de trabajo como a los mercados de productos. Si algu-

nas ocupaciones reditúan un salario más alto que otras, entonces la gente dejará las ocupaciones de menor paga y optará por los puestos mejor remunerados. A la postre, puesto que la gente no cesaría de pasar de una ocupación a otra de mayor paga, llegaría el momento en que todas las ocupaciones tendrían la misma remuneración.

Esto nos parece tan diferente de nuestra realidad normal, que se necesita hacer un esfuerzo para despojarnos de nuestros prejuicios habituales. ¿Acaso no es normal que los médicos ganen más que los recolectores de basura? Sin embargo, si no hubiera barreras que impidieran a la gente pasar de una ocupación a otra —y este es un punto clave de la teoría— entonces más personas ingresarían a la profesión médica y, al saturarla, harían que los ingresos de los médicos bajaran hasta un nivel promedio. En verdad, si un enorme número de personas llegaran a ser médicos, rebasarían con creces la demanda de esos servicios y, en promedio, los doctores en medicina ganarían menos que muchos otros trabajadores. Esto no pasa en nuestra sociedad porque hay muchas barreras que impiden el ingreso a ese círculo. La profesión médica está organizada de tal modo, que a la mayoría de la gente le es difícil tener acceso a dicha carrera y las barreras (que incluyen la inflación de los títulos académicos en la educación médica) se elevan más a medida que ingresan más personas a la profesión. En un mundo imaginario donde no hubiera barreras entre las ocupaciones, el mercado del trabajo sería competitivo en todos los frentes, y cualquiera que ganara más que los otros no tardaría en verse abrumado por competidores que lo obligarían a bajar de nuevo sus ingresos hasta el nivel normal.³ En esa sociedad, los empleos que tendrían salarios más altos que el promedio no serían las profesiones más atractivas a causa de sus condiciones de trabajo y su prestigio; de hecho, esas ocupaciones tendrían un superávit de proveedores, por lo cual sus ingresos se reducirían. Las ocupaciones menos atractivas serían las que tendrían que estar mejor pagadas, para lograr que alguien estuviera dispuesto a realizarlas. En este mundo de mercados ocupacionales totalmente abiertos y competitivos, los recolectores de basura figurarían entre los empleados mejor remunerados.

Todo esto nos parece paradójico porque es muy distinto de la forma en que nuestro mundo está construido en realidad. Sin embargo podemos usar directamente este tipo de teoría de mer-

cado tomando en cuenta este punto crucial: los obstáculos que mantienen a la gente en ocupaciones diferentes para que no compitan por los mismos empleos, es decir, las barreras, son la causa de la desigualdad. Si un mercado laboral realmente abierto significa igualdad, entonces un mercado cerrado y dividido de acuerdo con barreras ocupacionales es la fuente de la desigualdad.

Una de las teorías más importantes desarrollada sobre esos lineamientos es la teoría del mercado laboral dividido. Existe un mercado laboral de este tipo cuando algunos empleos ofrecen condiciones de trabajo desfavorables, horarios prolongados, poca seguridad en el empleo y, encima de todo esto, están mal pagados. Al mismo tiempo, otro tipo de empleos ofrecen condiciones buenas y seguras, horarios cómodos y disposiciones para el pago de horas extraordinarias, seguridad en el trabajo protegida por disposiciones de titularidad o sindicales y, por si esto fuera poco, la paga es alta. ¿Por qué se acumulan todas las desventajas en un sector y todas las ventajas en otro? El primer tipo de empleo está totalmente abierto a las presiones de la competencia; el hecho de que no haya sindicatos o asociaciones profesionales en ese sector significa que no existen dificultades para acceder al mismo, así pues, es fácil que se presenten trabajadores adicionales para ocupar las plazas de ese sector, lo cual permite que los empleadores paguen salarios bajos e impongan condiciones laborales penosas. Ejemplos de ese tipo de empleos son las plazas en pequeños restaurantes o en tiendas modestas de conveniencia que permanecen abiertas toda la noche, la conducción de taxis, o plazas de trabajadores domésticos y mozos de hotel. En el otro sector, p. ej., los empleos en las grandes corporaciones manufactureras, las plazas tienden a estar sindicalizadas o burocratizadas y gozan de la protección de un reglamento. A este sector se le conoce a veces como la porción monopolizada de la economía (en rigor, se debería decir que este sector es un oligopolio, donde unas cuantas firmas poderosas controlan casi todo el negocio); en este caso, los empleadores gozan de una posición relativamente protegida y se pueden dar el lujo de contratar trabajadores que también están protegidos por sus respectivos sindicatos y asociaciones profesionales. Así pues, por una parte, existen las pequeñas empresas competitivas que operan con bajos márgenes de ganancias y contratan empleados que reciben también un nivel mínimo de

paga; por la otra están las grandes empresas, bien financiadas y organizadas, con posiciones de mercado protegidas y con trabajadores también muy protegidos y relativamente bien pagados.

¿Cómo es posible que haya trabajadores dispuestos a laborar en el sector competitivo y de bajos salarios, dentro del mercado de trabajo dividido? Edna Bonacich observa que la línea divisoria entre los dos sectores es con frecuencia de carácter étnico. En los Estados Unidos de hoy, el sector competitivo de baja paga tiende a ser aquél donde los trabajadores son negros o hispanoamericanos y, cada día más, en los últimos años, emigrantes del Medio Oriente o el sudeste de Asia. Los mercados de trabajo protegidos y de altos ingresos están ocupados predominantemente por blancos descendientes de europeos. Se podría decir que se trata de una discriminación étnica, pero la pregunta es: ¿cuál fue el origen de esa discriminación? La teoría de Bonacich es que las poblaciones étnicas sólo adquieren su identidad social cuando se produce la migración. Algunos emigrantes llegan de países donde el nivel económico es inferior al de la sociedad a la cual emigran. Esto significa que si alguien viene de un país pobre, estará dispuesto a aceptar un salario relativamente más bajo que quien está acostumbrado a un nivel de vida más alto. Trabajar toda la noche en una tienda de conveniencia por un salario bajo se considerará como un descenso real en el nivel de vida de alguien que ha crecido en un país industrial rico, pero puede ser un ascenso del nivel de vida para un emigrado de un país pobre del Tercer Mundo. Por lo tanto, tiene sentido decir que esos patrones han cambiado a través de la historia según los grupos étnicos que ocupan el sector de bajos salarios en el mercado de trabajo dividido; a comienzos del siglo XX, los ocuparon inmigrantes recientes de Italia o Europa oriental, procedentes de lugares donde el nivel de vida relativo era mucho más bajo que en los Estados Unidos y, por lo tanto, estaban dispuestos a trabajar en los empleos más sucios y peor remunerados.

La teoría de Bonacich sobre el mercado de trabajo dividido es también una teoría del antagonismo étnico. Los trabajadores dispuestos a aceptar salarios bajos y condiciones de trabajo desfavorables son considerados como una amenaza por los trabajadores que exigen un nivel de vida más alto y que, tal vez, han participado en luchas sindicales para conquistar el control de sus mercados laborales. Bonacich agrega que la discriminación

étnica no sólo depende del color de la piel o de un acento diferente al hablar, sino que básicamente es un conflicto económico por los niveles salariales en el mercado laboral. El mercado de trabajo dividido comienza con diferencias en las demandas económicas de diversos grupos; en él se perpetúan también las diferentes técnicas, porque el antagonismo entre los dos mercados laborales refuerza la identificación étnica a ambos lados de la línea divisoria. Se podría decir que los grupos étnicos víctimas de discriminación son los que en un principio estuvieron dispuestos a aceptar trabajos mal pagados e indeseables; una vez instalados en ese sector laboral, son víctimas de un antagonismo que les impide salir de ese sector.

Una teoría como la del mercado de trabajo dividido no parece muy a tono con el optimismo de los pensadores utilitaristas clásicos. Tiene resonancias más propias de la teoría del conflicto y, de hecho, los teóricos del mercado de trabajo dividido tienden a identificarse con esa tradición teórica. Sin embargo, volver de cabeza el optimismo de la tradición utilitarista coincide con la tendencia de los análisis racionales y orientados al mercado, de la sociología de los últimos decenios. En lugar de exaltar las virtudes del mercado abierto, éstos se concentran en mostrar cómo se crean y mantienen las desigualdades sociales a causa de las barreras que aíslan a los sectores, de la competencia directa del mercado.

El tercer ejemplo de este tipo de condiciones sociales indeseables ocasionadas por un mercado distorsionado se percibe en el ámbito de la delincuencia. Aquí se trata de la teoría de los mercados de bienes y servicios ilegales. Consideremos en qué condiciones ha surgido el crimen organizado. En el periodo de la Prohibición, cuando el alcohol era ilícito en los Estados Unidos, aparecieron organizaciones criminales para hacerse cargo de su distribución. Cuando el juego se declara ilegal, surgen mafias criminales de la misma índole. Esta situación se ha vuelto a repetir en los últimos años. A raíz de la guerra contra las drogas, la distribución de la cocaína y otros estupefacientes ha caído, cada día más, bajo el control de mafias en gran escala, que operan con un alto grado de violencia. En todos esos casos, la fuerza con que se hace cumplir una ley prohibitiva trae consigo un creciente nivel de actividad criminal y la violencia en gran escala.

¿Cómo se explica esto? Los científicos sociales que utilizan

conceptos económicos observan que el precio de un producto ilegal está determinado, como cualquier otro, por la oferta y la demanda. El estricto cumplimiento de la ley tiende a restringir la oferta, pero tal parece que la demanda de los productos ilegales es relativamente inelástica.⁴ Al contraerse la oferta, el precio del producto ilegal se eleva. Las drogas o el alcohol, que podrían ser relativamente baratos en un mercado abierto y competitivo, se encarecen. Esto tiene varias consecuencias adicionales. Una de ellas es que los vendedores de productos ilegales obtienen mayores ganancias, por lo menos mientras no son atrapados. Esto, a su vez, hace que más vendedores potenciales se incorporen al mercado; no importa que algunos sean capturados y encarcelados, pues eso sólo deja espacio libre para que otros ocupen su lugar. El negocio ilegal se convierte así en un gran negocio. Observe que aquí existe una simbiosis oculta entre el cumplimiento de la ley y el nivel de rentabilidad de un negocio ilegal. Si no se hiciera cumplir la ley, el mercado permanecería abierto, muchos competidores accederían a él y eso abatiría los precios y las ganancias a un nivel bajo. Así pues, el cumplimiento de la ley, aunque es un peligro para el contrabandista o el traficante de drogas individual, constituye también la fuerza estructural que tiende a restringir la competencia y, por ende, asegura la obtención de altas ganancias.

El hecho de que las organizaciones criminales que trafican con bienes ilegales suelen ser muy violentas se puede explicar con el mismo modelo. La década de 1920 fue el apogeo de los asesinatos entre pandillas de contrabandistas; en medio de ellas, la Mafia ascendió poco a poco hasta la cumbre. Los asesinatos se producían sobre todo entre pandillas rivales que luchaban por el control de un territorio; en otras palabras, se hacían la guerra para establecer un monopolio. Lo mismo sucede en el mundo de hoy con los actos de violencia entre pandillas rivales que tratan de controlar el negocio de las drogas. En el ámbito de los negocios ordinarios legales, rara vez sucede que una empresa recurra a la fuerza para excluir del mercado a sus competidores; por ejemplo, una cadena de comida rápida no sale a dinamitar los establecimientos de sus cadenas rivales. Esto se debe a que los negocios legales están protegidos y controlados por el Estado; para su protección, pueden recurrir a la policía y a los tribunales. No obstante, por su propia naturaleza, un negocio ilegal no puede aspirar a que el gobierno proteja sus derechos de

propiedad. Así pues, las pandillas criminales surgen como una especie de gobierno ilegal. Por supuesto que las pandillas ilegales cometen también robos y asaltos descarados; en el tráfico de drogas, es muy común que ladrones armados descubran dónde se va a realizar una transacción de fármacos o dónde se almacenan éstos, y perpetren un asalto. El ambiente, libre de control, de los negocios ilegales está abierto para todos.

Las grandes pandillas, que comenzaban a veces como cuadrillas de ladrones independientes, acabaron por introducir cierta regularidad en su negocio ilegal; al controlar un territorio, hicieron posible que proveedores y distribuidores operaran en forma bastante rutinaria. Por supuesto, tienen que pagar el costo: la pandilla se hace cargo del negocio o tiene que pagar parte de sus ganancias a cambio de protección. (Lo mismo ocurrió en el pasado con otros negocios ilegales, como los de apuestas, donde la mafia se presentaba y exigía dinero por su protección.) El crimen organizado aporta lo que los teóricos de orientación económica han llamado "alquiler de protección", un concepto que examinaremos después con mayor detalle, cuando nos ocupemos de la teoría racional del Estado. Así pues, la violencia de las pandillas no es sólo un fenómeno emocional o irracional: proviene directamente de los intereses racionales involucrados en el establecimiento y la protección de un mercado de productos ilegales.

La consecuencia de este mercado restringido se refleja en el consumidor de bienes ilegales. Al elevarse los precios, el consumidor tiene que pagar más. Puesto que esos productos tienden a crear adicción, los consumidores no se esfuerzan tanto por reducir su consumo, cuanto por hallar la forma de obtener más dinero para comprarlos. Esto produce lo que se conoce como "desviación secundaria": los drogadictos cometen otros delitos, como robos y asaltos, para conseguir el dinero necesario para pagar sus drogas. La asociación de las drogas con los delitos violentos, que surgió por principio de cuentas a causa del alto costo de los productos ilegales, ahora se recicla y hace que en la sociedad decente se intensifique el deseo de reprimir las drogas. Este es un ciclo que se refuerza a sí mismo: los intentos de suprimir el problema sólo consiguen hacerlo más grave.

En los tres casos presentados —la inflación educacional, el mercado de trabajo dividido y los productos ilegales— los intereses racionales de los individuos han dado lugar a desigual-

dades sociales y consecuencias no deseadas. Todo esto sugiere que algo tiene de paradójico el modelo de mercado de la sociedad. El hecho de que la gente no vea las consecuencias de sus actos induce a pensar que la teoría tiene un punto débil. La gente emprende una guerra contra las drogas, del mismo modo que antaño lanzó una cruzada contra el alcohol, sin ver que con eso agrava el problema que desea resolver. Culpan a las minorías étnicas de debilitar las condiciones de trabajo y los salarios, y las desprecian tachándolas de sucias y carentes de normas civilizadas, sin ver que el mercado de trabajo dividido, del cual se beneficia la mayoría dominante, es la causa de esas diferencias. Como individuos, todos presionamos por que las oportunidades educacionales se amplíen lo más posible, sin reparar en que, a consecuencia de eso, se exigirá un nivel de educación cada vez más alto para desempeñar los mismos empleos. En todos estos casos, las acciones racionales en el nivel individual conducen a consecuencias irracionales en el nivel colectivo.

Por lo tanto, no es de sorprender que la atención teórica de la tradición racionalista haya cambiado en los últimos años hacia el estudio de las paradojas.

Las paradojas y los límites de la racionalidad

Todo este estudio de la racionalidad en la sociedad surgió frente a un profundo problema teórico. Tanto en el modelo donde los individuos calculan su interés propio como en el análisis de su forma de hacer intercambios sociales, las paradojas y los límites de la racionalidad empezaron a proliferar. El estudio de las paradojas ha llegado a ser una parte importante de la tradición de la elección racional. Esa situación no apagó el entusiasmo por este modo de análisis. Por lo contrario, ha estimulado el interés, dando a los teóricos un verdadero acertijo para que le hinquen el diente. Se podría decir que ese estudio ha conducido al desarrollo de una teoría pura de los fundamentos de la acción racional.

Las paradojas que han surgido son de dos tipos. En el nivel del individuo, hay límites en la capacidad de procesar información y tomar decisiones racionales. En otro nivel, existe la cuestión de cómo pueden formar grupos los individuos racionales y, de hecho, cómo es posible que exista la acción colectiva.

El primer conjunto de paradojas se conoce a veces como la *racionalidad atada*, y la posición resultante recibe el nombre de neo-racionalista. Lo que está a discusión en este caso son los límites de la capacidad del individuo a ser racional. El problema surgió por vez primera en el área de la investigación de las organizaciones formales, que también se podría denominar la ciencia administrativa o gerencial. En un estudio sobre el comportamiento de los gerentes en las organizaciones, Herbert Simon observó que un problema clave consiste en manejar toda la información que se recibe y seleccionar la más adecuada para tomar decisiones. El gerente racional trata de maximizar las recompensas y minimizar los costos; la diferencia entre estos dos conceptos es lo que constituye la ganancia de la organización. Todo está muy bien, pero ¿qué es lo que se intenta maximizar y minimizar? Cabe suponer que la organización —p. ej., una fábrica en el sector manufacturero— tiene que maximizar la producción. Sin embargo, si hay demasiados accidentes y un número excesivo de trabajadores resultan lesionados, eso retrasará las operaciones y elevará los costos, lo cual demuestra que también la seguridad se debe maximizar. Más aún, ¿se debe tratar de producir a la mayor velocidad posible, aunque eso implique un desperdicio de materiales? Supuestamente, el control de costos debe ser parte del objetivo racional. La lista puede prolongarse con facilidad. Es importante contener el costo de los salarios, pero también lo es mantener en alto la moral de los trabajadores. La calidad, la cantidad, la puntualidad en las operaciones, el manejo adecuado de las interrupciones, la planificación para el futuro... todo eso forma parte del paquete que un gerente racional necesita maximizar.

En sus estudios sobre lo que hacen en realidad los gerentes, Simon llegó a la conclusión de que nadie lo puede hacer todo a la vez y que ni siquiera intenta hacerlo. En el planteamiento clásico que escribió Simon con la colaboración de James March, el gerente racional *no maximiza*, sino *satisface*. Definiremos a continuación el significado de este último término. El gerente debe ocuparse de una serie de cosas: producción, cantidad, calidad, rapidez, seguridad, etc. Establece un nivel satisfactorio para cada una de esas áreas; si las operaciones se desarrollan dentro de esos niveles, no es necesario que preste mucha atención a esa área y deja que siga la rutina establecida. En realidad, concentra su atención en una sola área a la vez, la que parezca requerir

mayores cambios. Por lo común en esa área se localizan los problemas más graves y las operaciones han caído por debajo del nivel satisfactorio. Así pues, el gerente racional no trata de maximizar todo a la vez; satisface (es decir, acepta un nivel apenas satisfactorio) en cada una de las áreas que puede administrar en forma rutinaria por el momento, y se concentra en localizar las fallas en las áreas menos satisfactorias.

La idea de que es imposible maximizar, pero es racional satisfacer, se conoce como el principio de la racionalidad atada. La racionalidad no puede ser universal pues existen límites en cuanto a lo que los individuos pueden hacer. No es racional tratar de actuar como el actor económico ideal, ponderando todas las opciones posibles en el mercado antes de tomar una decisión. El costo de procesar toda la información sobre las distintas alternativas sobrepasa muy pronto los beneficios; es mejor tomar una decisión relativamente pronto y dejar para más tarde los ajustes si las cosas no funcionan en un nivel satisfactorio. A esto se le llama la posición neo-racionalista.

March y Simon plantearon su principio de la satisfacción a fines de la década de 1950. Desde entonces se han descubierto muchos otros problemas de límites en la elección racional. Consideremos el principio básico de Blau sobre la teoría del intercambio: el actor elige la ganancia o rédito más alto, el cual se calcula multiplicando los beneficios (menos los costos) por la probabilidad de lograr cada uno de ellos. Sin embargo, ¿cómo se hace esto en la vida real? por principio de cuentas, ¿cómo se mide la probabilidad de obtener una recompensa (p. ej., divertirse en la playa si se toma un día libre en el trabajo), en comparación con otra recompensa (privarse de la playa y realizar la carga de trabajo de un día)? El problema estriba en que los seres humanos reales, a diferencia de las distribuciones matemáticas idealizadas en las ecuaciones de un economista, no suelen tener información clara o fidedigna sobre los diversos hechos que se les presentan.

Un problema conexo es que la mayoría de las cosas sobre las cuales toma decisiones la gente no se miden en dinero y, por lo tanto, no se prestan a comparaciones estrictas. ¿Cómo comparar el valor de un día en la playa, con la tranquilidad mental de haber realizado la tarea de un día de trabajo? Este es el problema de encontrar un común denominador con el cual sea posible comparar diversas situaciones. Incluso cuando algunas de ellas

se traducen en dinero (la paga de un día de trabajo), ¿cómo compararlas con los valores no monetarios (la diversión en la playa)? La situación es aún peor si se aplica estrictamente el modelo de Blau: ¿cuál es el común denominador que nos permite multiplicar la *recompensa* por la *probabilidad de alcanzarla*? Recompensas y probabilidades no son el mismo tipo de cosas; cuando se multiplican unas por otras, en qué unidades está expresado el resultado obtenido? Además, ¿las unidades de "recompensa por probabilidad" en una área (divertirse en la playa) son el mismo tipo de unidades que la "recompensa por probabilidad" en otra área (realizar el trabajo del día)? El corolario de este análisis nos induce a poner en duda si es posible que los seres humanos realicen en verdad esos cálculos en la vida social, por muy racionales que sean.

Éstas pueden ser las causas fundamentales por las que los investigadores, cuando se han puesto a estudiar cómo hace en realidad la gente sus cálculos y toma sus decisiones, descubren que no aplica en absoluto las reglas clásicas de la racionalidad. Esta investigación se conoce como el estudio de las "anomalías" o la "heurística" de la elección. Algunos de sus más célebres hallazgos fueron resumidos por los psicólogos Tversky y Kahneman. Por ejemplo, cuando se le pide a alguien que escoja entre diferentes situaciones que presentan un conjunto equilibrado de recompensas y riesgos, en términos de costos, es más probable que elija una opción de riesgo si el dilema se le plantea como la oportunidad de obtener algo, que si se le presenta como la posibilidad de sufrir una pérdida. La gente considera más aceptable una política pública cuando se le dice que resultará en un nivel de empleo de 90%, que si se les dice que provocará un 10% de desempleo. Existen muchos patrones heurísticos de elección de ese tipo. La gente tiende a sentir que los costos son más altos cuando los tienen que sustraer de algo que ya poseen, que si se sustraen de algo que podrían llegar a tener en el futuro. Cuando se presentan opciones hipotéticas a los individuos, es más probable que éstos juzguen inaceptable un costo si implica un riesgo para alguien que ellos conocen personalmente, que si es un riesgo para cualquier persona.

En general, la gente no presta mucha atención a la información estadística que se le ofrece; prefiere actuar de acuerdo con la información que encaje en su estereotipo habitual de lo que puede ocurrir. Los corredores de acciones y los jugadores, cuyo

trabajo se basa en las probabilidades, prefieren usar estereotipos culturales en lugar del cálculo de probabilidades en forma pura. Hasta la memoria resulta afectada por esas estrategias heurísticas: la gente tiende a recordar los casos que encajan en su estereotipo y olvida los que lo desmienten. En suma, la gente no busca una gama completa de información ni realiza cálculos rigurosos a partir de ella. Esto no es sorprendente desde el punto de vista del modelo cuya meta es satisfacer y no maximizar. La gente elegirá una opción médica mucho más a menudo si se le presenta el número de muertes, que si se le mencionan las vidas salvadas. Nos preocupamos más por evitar pérdidas que por obtener ganancias. Así pues, en la vida real, no es extraño que la gente acepte las rutinas mientras no sean demasiado desagradables y que pase la vida resolviendo problemas, en lugar de tratar de maximizar sus ganancias.

El otro conjunto de paradojas del comportamiento racional no se localiza en el nivel de cómo piensa el individuo, sino en el de cómo logran coordinar los individuos sus acciones en un grupo. Esto se puede interpretar como los problemas de la coordinación social, y nos hace dudar si era racionalmente posible que los individuos formaran una sociedad. El más famoso de estos predicamentos se conoce como el problema del "viajero que no paga pasaje". Mancur Olson Planteó esta cuestión en 1965. Pensemos en esas cosas que son "bienes públicos", es decir, que se proveen para todos y no es posible consumirlas en forma individual sin que otros también puedan disfrutarlas. Algunos ejemplos de bienes públicos son la campaña para limpiar el aire, la recolección de basura en las calles o el control de la delincuencia. La paradoja de Olson sobre el viajero que no paga pasaje es ésta: el individuo racional no contribuirá a pagar el costo de los bienes públicos, pero eso no le impedirá disfrutarlos. Puesto que son bienes públicos, se impartirán sin importar que él contribuya a pagarlos o no. Son algo así como un servicio gratuito de autobús, financiado con aportaciones voluntarias de la comunidad. (Un ejemplo real de esto son las estaciones de televisión o radio públicas, patrocinadas por los contribuyentes.) Si puedo viajar gratis en el autobús, ¿para qué molestarme en hacer aportaciones voluntarias para sostenerlo? Por supuesto, alguien tiene que hacer contribuciones, pero mi propio interés racional es que otras personas hagan los gastos y yo me abstenga de hacerlos.

¿Cómo puede entonces haber alguien dispuesto a hacer aportaciones para los bienes públicos? Olson concluye que eso no se puede lograr apelando al interés propio del individuo. En lugar de eso, los bienes públicos deben ser suministrados bajo una decisión arbitraria o incluso coercitiva; para que podamos tener transporte público o aire limpio es necesario aprobar leyes que autoricen la aplicación de impuestos especiales o prohíban a los individuos realizar actividades contaminantes. Esto nunca se podría lograr si sólo se apelara a los intereses privados.

Obsérvese, de paso, que el análisis del viajero que no paga pasaje no se puede responder diciendo simplemente que a la gente le preocupa el interés del grupo; es decir, que alienta un sentimiento de solidaridad con los demás. Esa respuesta lleva implícita otra pregunta: lo que queremos averiguar es cómo puede ser que los individuos, ocupados tan sólo en proteger su propio interés, en realidad llegan a colocar el interés del grupo por encima de su interés egoísta inmediato. Si decimos que la gente es altruista (en honor a la verdad, debemos decir que algunas personas son altruistas, pero no todas), nos salimos del marco teórico según el cual el individuo racional busca su propio interés. Además el problema teórico consiste en averiguar si los intereses del grupo se pueden explicar a partir de los intereses individuales, sin recurrir a otros factores ajenos al interés egoísta, como el altruismo o la solidaridad.

Una variante del problema del viajero que no paga pasaje se conoce como "el dilema del prisionero". Fue tomado de la teoría de juegos, un método creado en la Segunda Guerra Mundial para analizar decisiones estratégicas. En esa teoría, cada uno de los actores dispone de dos opciones para actuar y cada uno sabe que el otro puede elegir también entre las mismas opciones. Lo que cada uno gana o pierde depende de cómo se acoplan sus respectivas elecciones. En el dilema del prisionero, imaginemos a dos presuntos delincuentes encarcelados como sospechosos de la comisión de un robo. La policía le plantea a cada sospechoso la misma opción: si confiesas y el otro prisionero no lo hace, te dictaremos una sentencia leve y el otro recibirá una condena severa. Si no confiesas y el otro sí lo hace, la situación será la inversa: él saldrá bien librado y tú recibirás la peor parte. Por supuesto, si ninguno de los dos confiesa, entonces no podremos comprobar el delito y ambos quedarán libres. A fin de presionar a ambos para que confiesen, la policía les oculta una cuarta

opción: si ambos confiesan, sus confesiones no tendrán mucho peso y a los dos se les impondrá una sentencia moderada, entre la más leve y la más severa.

Es obvio que el mejor resultado sería que los dos prisioneros tuvieran confianza, uno en el otro, y se negaran a confesar. Entonces ambos quedarían en libertad. Este es el mejor de los mundos posibles y se presenta si los dos individuos tienen una solidaridad social recíproca. Sin embargo, ¿qué pasa si no confían uno en el otro? En vista de los incentivos que se ofrecen a cada uno de ellos, y el conocimiento de que el otro también los tiene, lo más apropiado para el interés propio es confesar, hundir a la otra persona y aceptar una sentencia ligera. Además, cada uno se siente presionado a arruinar al otro lo antes posible, pues si éste se adelanta y confiesa primero, entonces la propia confesión ya no tendrá valor. Los intereses estratégicos de los dos individuos son antitéticos y les impiden actuar con la solidaridad social que les permitiría obtener el mejor resultado para ambos.

El dilema del prisionero es análogo a un mundo social donde sería muy valioso gozar de bienes públicos, pero los individuos que contribuyeran a pagarlos saldrían perdiendo porque otras personas no contribuirían en forma alguna. Se debe tener la seguridad de que el otro cumplirá su parte en el trato, pero no hay forma de saber que lo hará y, de hecho, es lícito suponer que los demás actuarán igual que uno mismo. Ya sea que pensemos que la otra persona es egoísta o sólo desconfiada, el resultado será el mismo. Los individuos egoístas racionales que tratan con otros individuos también racionales y egoístas nunca sacrificarán algo por el bien público, pues eso sería un desperdicio. Esto hace que la situación sea un predicamento.

SOLUCIONES RACIONALES PROPUESTAS PARA CREAR LA SOLIDARIDAD SOCIAL

En los últimos años se han hecho esfuerzos cada día más refinados para superar estos problemas. Después de todo, la coordinación social existe a veces; por lo tanto, tiene que ser posible. Sin embargo, ¿es factible que surja desde el punto de vista del individuo racional? Los juegos iterados son una de las formas que se han propuesto para resolver el problema de la coordi-

nación social. Es decir, se aplica la teoría de juegos, pero se supone que los individuos no participan únicamente en un juego aislado, sino en una serie de juegos, con los mismos compañeros. Esto genera patrones a largo plazo que pueden ser muy distintos de los que se presentan en un solo juego. No obstante, el enfoque del juego iterado no ha conducido a un consenso claro en cuanto a que ésta sea una solución general para la creación racional de la coordinación social. Por una parte, ¿se trata en verdad de un modelo de situaciones de la vida real? En el caso del dilema del prisionero, lo que crea el predicamento es el hecho de que los prisioneros sólo tengan una oportunidad; en efecto, se les impide hacer un primer intento como ensayo y después probar de nuevo.

Además, surge un segundo tipo de pregunta: ¿cómo se determinan los réditos que se obtienen en un juego en particular? Además, ¿por qué se han establecido precisamente esas reglas del juego y qué reglas obligan a la gente a participar en una serie de juegos? Es fácil ajustar esto en un laboratorio de acuerdo con los deseos del experimentador; pero, ¿la gente que actúa en el mundo real puede crear determinados tipos de juegos en particular? Tal vez exista un nivel más alto donde las personas tengan que intervenir en un juego para decidir en qué tipo de juegos van a participar.

Esta tendencia a distinguir entre juegos de primer orden y de segundo orden es una corriente muy persistente en la teorización actual. Nos hemos acostumbrado a distinguir entre el primero y el segundo orden en todo tipo de cosas; por ejemplo, pocos párrafos más adelante veremos una clasificación de primer y segundo orden aplicada a los viajeros que no pagan pasaje. Por añadidura, también puede haber efectos de tercero o cuarto orden, lo cual aumenta la posibilidad de caer en una regresión infinita de metaniveles. Este es otro de los problemas que la sofisticación teórica actual intenta resolver. Dicho problema encierra dificultades especiales porque las soluciones de ese tipo (los juegos iterados y los metaniveles) fueron hechas para resolver el problema de cómo crean los individuos la coordinación de grupo, no para lidiar con el otro conjunto de paradojas sobre la racionalidad atada de los individuos. ¿Acaso los individuos, que operan bajo limitaciones cognoscitivas y no de acuerdo con una racionalidad matemática plena, son capaces de calcular series de juegos que se prolongan en el futuro dis-

tante, o de tomar en cuenta diversos metajuegos? Aún está por verse si la racionalidad atada no hará que todos esos juegos y metaniveles se derrumben como un castillo de naipes cuando se le agregan demasiadas cartas.

A fines de la década de 1980, varios sociólogos propusieron una aproximación diferente a la creación racional de la solidaridad social. Michael Hechter y James Coleman, trabajando en forma independiente, elaboraron teorías que resuelven este problema por caminos bastante similares. Ambos partieron del hecho de que, en muchos casos, los individuos se necesitan entre sí: hay cosas que la gente sólo puede hacer mediante la cooperación (p. ej., la seguridad pública, la defensa contra la delincuencia, la elevación de la producción económica mediante la división del trabajo, y así sucesivamente). La dificultad estriba en averiguar si son capaces de superar la desconfianza mutua. En ciertas ocasiones hay demanda para las normas o la solidaridad. Pero, ¿cuándo logran superar las personas el problema del viajero que no paga pasaje, y producen un bien colectivo para satisfacer esa demanda?

Según Hechter, la condición clave para que no haya viajeros que no pagan pasaje es que todos los miembros del grupo puedan vigilar y sancionar a los demás. Por ejemplo, para que un partido político sea capaz de actuar como grupo, sus miembros deben estar en condiciones de comprobar que todos votan realmente por él, participan en sus reuniones y combaten juntos a su enemigo común. Así pues, la solidaridad depende de las comunicaciones. La solidaridad se puede generar más fácilmente en grupos pequeños, donde la conducta de todos los miembros es muy visible para los demás. Cuando crece el grupo, la solidaridad se torna más difícil y, de ordinario, depende de que algunos de sus miembros se vuelvan especialistas en vigilar la conducta de los demás. A su vez, esto entraña un segundo peligro: la posibilidad de que tales especialistas abusen de su poder y lo usen para alcanzar sus propios fines. Y surge la vieja interrogante: ¿quién vigila a los vigilantes?

La solidaridad requiere algo más que vigilancia: también es necesario que los miembros individuales del grupo tengan recursos para controlarse unos a otros. Deben poseer algún medio para recompensar a los que colaboran y castigar a los que no lo hacen. Hechter sostiene que, en general, las recompensas positivas generan mucha más solidaridad que las negativas (casti-

gos). La amenaza de castigo tiende a crear desconfianza y es un incentivo para burlar la vigilancia. Por eso en los grupos que se basan en recompensas positivas suele haber más solidaridad. Sin embargo, no es fácil mantenerla, pues un grupo que recompensa a sus miembros con los bienes materiales que produce (p. ej., una granja colectiva donde hay más comida para todos si el grupo trabaja con ahínco) crea la posibilidad de que algunos individuos busquen en otro lugar la misma recompensa con menos trabajo (p. ej., abandonando la granja para ir a trabajar a un lugar donde el salario sea más alto). Hechter demuestra que, en general, la solidaridad es mayor cuando las recompensas consisten en algo intrínseco, como la aprobación social o la protección ante un enemigo, que cuando son extrínsecas, como un pago material. Es así porque las recompensas intrínsecas tienen más probabilidades de estar vinculadas con un grupo en particular, mientras que las recompensas extrínsecas se prestan más a las negociaciones de mercado, y eso motiva a los individuos a buscar por su cuenta el mejor arreglo posible.

Coleman recalca, además, que las recompensas positivas (premios por el buen cumplimiento) son más eficaces que las negativas (castigos por el incumplimiento). Cuando hay un gran número de recompensas negativas, se eleva el costo de sancionar a las personas. En ese caso puede requerirse un esfuerzo extra para detectar las desviaciones que algunos individuos ocultan de la vista del grupo. A veces los individuos incumplidos se oponen al control e incluso contraatacan; entonces los encargados de vigilar el cumplimiento de las normas deben poseer facultades punitivas adicionales y tal vez hasta armas. Todo esto conduce a la creación de una organización formal dentro de la comunidad cooperativa, una organización especializada en la aplicación de controles. Esa organización requiere recursos y defiende sus propios intereses. Así se genera un problema de segundo orden, derivado de los intentos de primer orden para controlar a los viajeros que no pagan pasaje.

Lo mejor es optar por la posibilidad de evitar o minimizar el problema de los controles formales especializados. Coleman señala que esto es más fácil si la comunidad consiste en una red de interacciones densas, cerrada al exterior. En ese caso los controles formales pueden ser sustituidos por controles informales. Éstos son menos costosos que los controles formales y se prestan más a la aplicación de recompensas positivas. La gente se adap-

ta con mayor naturalidad a un grupo denso y pequeño, donde el propio sentimiento de pertenencia es una recompensa por su conformidad; en cambio, si los controles se ejercen de manera más impersonal, casi siempre con la inclusión de castigos, la integración del conjunto se basa menos en el sentimiento positivo de obtener beneficios y más en el temor de ser sancionado.

Esta teoría de la solidaridad, basada en la elección racional, todavía no se ha examinado ni puesto a prueba en forma extensiva. No sabemos si será capaz de pronosticar empíricamente las diversas situaciones en que se presenta la solidaridad: los lugares en que es más intensa y aquellos donde sólo es tibia, los entornos en que se desintegra y los medios donde, por principio de cuentas, no puede existir. Uno de los problemas que implica la demostración de esta teoría es que muchas de las condiciones especificadas pueden tener diferente significado a la luz de una aproximación teórica distinta. La teoría de Hechter-Coleman pronostica que la solidaridad será mayor en grupos pequeños, con interacción densa y cerrados al exterior, donde los individuos se vigilan de cerca unos a otros e intercambian recompensas positivas, como el aprecio personal. La dificultad estriba en que esas variables se encuentran también en la teoría ritual de la solidaridad, derivada de la tradición durkheimiana. En la teoría del ritual (como lo veremos en el capítulo 3), los ingredientes clave para generar sentimientos de solidaridad son: una alta densidad de interacción, el debido enfoque de la atención del grupo y las emociones compartidas.

¿Será posible encontrar un método para averiguar cuál es la teoría acertada, extrayendo medidas distintivas de los factores que están en operación según cada teoría? ¿O acaso nos daremos cuenta de que ambos tipos de teoría han convergido a los mismos procesos básicos? Si esto último es cierto, veremos la ironía de que las tradiciones utilitarista y durkheimiana, que tanto han polemizado a través de los años en plan de rivales—Durkheim contra Spencer, Homans contra Parsons—terminaron por convivir en el mismo ámbito. Si esto ha sucedido en efecto o no, sólo lo podremos corroborar en el futuro.

La economía invade la sociología y viceversa

Un resultado inusitado de toda la atención prestada a las paradojas de la racionalidad, y de los intentos de superarlas, es

que el modelo de mercado ya no nos parece tan importante. Los pensadores que recomiendan un enfoque apegado a la acción racional dedican más tiempo a demostrar cómo funcionan las relaciones "no de mercado", que a emular a los economistas. Además, el actor racional parece alejarse del centro del escenario; ahora es, más bien, una silueta vaga que enmarca al tema objeto de nuestro interés; pero prestamos más atención a la forma en que quedó eclipsado por los límites de su racionalidad y acorralado por las restricciones de las estructuras sociales. Por supuesto que los científicos sociales de esta escuela de pensamiento siguen considerando al individuo como un ser egoísta. Sin embargo, el actor racional actualizado no hace las cosas que maximizarían sus propios intereses, y sólo en forma intermitente es capaz de ser realmente egoísta. Esto es similar al problema de la mentira: sin duda alguna, la gente carente de principios miente siempre que se le presenta la oportunidad, pero a la postre dice la verdad la mayoría de las veces, por el simple hecho de que cuesta demasiado trabajo mentir continuamente sin caer en contradicciones.

Así pues, aunque se habla de la invasión de la economía sobre las ciencias sociales en los últimos años y la dispersión de la teoría de la elección racional, estos términos no proyectan con precisión lo que pasa en el mundo intelectual de hoy. No es sólo que la teoría económica se use hoy en todas partes, sino que para poder usarla ha sido necesario modificarla. Además, el hecho de decir en términos generales que la teoría de la elección racional ha llegado a ser uno de los movimientos intelectuales populares no significa que consideremos demostrado el hecho de que todo se basa en el cálculo racional de los individuos. Todo lo contrario: lo que hemos descubierto es el alto grado de complejidad y sutileza que requerirán nuestros modelos de racionalidad para lidiar con el problema de explicar las interacciones y organizaciones sociales. Sería más exacto referirnos a los "acertijos" o "controversias de la racionalidad", porque el atractivo intelectual de este método reside más en sus interrogantes y enfoques, que en sus soluciones.

Es verdad que, en los últimos años, los economistas se han ocupado de temas tales como la familia, el delito, la educación y la política, que por tradición han sido ajenos a los intereses estrictamente económicos, basados en los precios y la producción. Por otra parte, muchos sociólogos y científicos políticos

han adoptado varios elementos propios del modo de pensar de los economistas. Sin embargo, han sido tantas las modificaciones introducidas a lo largo de esta discusión social y económica, que ya no hablamos de una economía muy tradicional. El núcleo teórico de la economía moderna es un modelo matemático, altamente refinado, que se conoce como la teoría general del equilibrio. Representa un intento de demostrar en forma rigurosa que existe (por lo menos en principio) un equilibrio general de precios para todos los bienes y servicios; una situación que despeja el mercado (pues todo se vende y nadie queda desempleado); y que ese equilibrio es estable y único (sólo hay un modo en que esto puede ocurrir).

Este es un ideal extremadamente abstracto del mercado; muchos teóricos de la economía creen que el equilibrio general no existe en realidad, ni siquiera en plan hipotético; en todo caso, afirman que éste no ayuda a resolver problemas prácticos, como pronosticar el nivel de la inflación o el precio de los servicios médicos el año próximo. A pesar de todo, los economistas teóricos siguen trabajando en el problema del equilibrio general porque les propone un hermoso ideal sobre cómo debería funcionar el sistema de mercado, en una encarnación ideal, y les plantea un desafiante acertijo matemático que exige mucho ingenio, tanto para elaborar las diversas soluciones propuestas como para detectar las lagunas que contiene. De hecho, esto es un rasgo característico de la forma en que funciona el mundo intelectual: los rompecabezas atractivos ejercen una fascinación sobre las personas inteligentes y llegan a cobrar vida propia, no importa que estén relacionados o no con otros problemas que deseamos resolver. El resultado final es que, cuando los economistas incursionan en un terreno como el de la sociología, los instrumentos que llevan consigo no incluyen todo el instrumental matemático del análisis del equilibrio general (y ni siquiera del equilibrio parcial); a menudo llegan provistos de ideas mucho más sencillas, que nos aportan ciertos conocimientos, pero no son más avanzadas que las ideas rivales propuestas por los sociólogos en servicio activo. En otras palabras, los economistas que se salen de su propia parcela viajan ligeros de equipaje; aunque pueden aportar ideas frescas, éstas no tienen mayor refinamiento que las teorías de los sociólogos: sólo son diferentes.

Es interesante observar que, al mismo tiempo que los econo-

mistas empezaron a invadir la sociología, algunos sociólogos lanzaron una especie de invasión conceptual en dirección contraria. A medida que el nexo entre economía y sociología atrae mayor atención, los sociólogos se preguntan cómo funcionan en realidad los mercados y si el enfoque centrado en las tendencias generales de las condiciones competitivas es el camino más fructífero para entender cómo realiza la gente sus intercambios económicos. La mayoría de la gente compra o vende una y otra vez acudiendo a las mismas tiendas, empleadores u otras unidades económicas; no hace comparaciones de una a otra tienda ni cambia de empleo muy a menudo o de modo extensivo; por lo tanto, no ensaya ni siquiera una fracción de las oportunidades competitivas que teóricamente están a su alcance. Algunos sociólogos han especulado que la mejor forma de examinar las situaciones consiste en rastrear sus conexiones como redes sociales, pues se asemejan más a nexos locales que a mercados de amplio alcance.

Una de las ideas más vastas a este respecto fue propuesta por Harrison White; según él, lo que llamamos mercado es normalmente una red de productores que vigilan mutuamente todos sus actos. Por ejemplo, los fabricantes de ropa se observan entre sí con mucha atención para saber qué estilos se venderán mejor en la temporada. Los productores no sólo se imitan unos a otros, sino también tratan de distinguirse de los demás para vender productos relativamente únicos. Si un productor tiene éxito en la búsqueda de un nicho distintivo en el mercado, ya no tiene que competir con todos los demás productores y sus precios de venta no se abaten a causa de la competencia, como ocurriría si todos vendieran el mismo producto. Así pues, el mercado no consiste tan sólo en un acoplamiento de la oferta y la demanda; su mecanismo consiste más bien en que los proveedores (productores) buscan la forma de vender bienes parecidos a los que ya han tenido éxito, pero sin que la similitud sea tal que se establezca una competencia directa entre ellos.

La versión del mercado que presenta White es más dinámica y novedosa que la del mercado tradicional del economista, y a ese respecto se adapta mejor al mundo moderno. Otro elemento de realismo del mercado de White, basado en una red social, es que explica por qué el sector más avanzado del mercado tiende usualmente hacia los bienes más caros y lujosos, es decir, hacia la actual sociedad de consumo, tan preocupada por el estilo.

Esto ayuda a explicar también algo que siempre ha sido un punto neurálgico de la teoría económica tradicional: por qué hay tanta desigualdad, en términos de riqueza, en el sistema capitalista. Mientras en la teoría tradicional la competencia debía abatir las ganancias hasta el nivel más bajo posible, en el modelo de red los productores que tienen éxito son los que encuentran un nicho, cuando menos por un tiempo, donde sus productos son únicos y están al abrigo de la competencia. Después, cuando ésta llega hasta ese nicho, la mayor riqueza le corresponde a quien realiza con mayor rapidez la transición a otro producto. La desigualdad y la innovación están vinculadas entre sí. Por eso es válido suponer que nuestro capitalismo de hoy, innovador, de alta tecnología y orientado al consumidor, no está en vías de volverse más igualitario. Este tipo de conocimientos son los que ofrecen los sociólogos para esclarecer algunas cuestiones económicas, y tal vez lo están haciendo mejor que los economistas.

Harrison White nos muestra cómo se debe organizar un mercado para que la competencia se minimice y el intercambio se encauce por circuitos relativamente estrechos. Su modelo se asemeja en este aspecto a la teoría del mercado laboral dividido, que examinamos con anterioridad, y ambos tipos de teoría ayudan a explicar cómo pueden dar lugar a la desigualdad los procesos del mercado. Otra modificación de la economía de mercado se conoce como el dilema "mercado *versus* jerarquía". Oliver Williamson (un economista que ha tenido más influencia fuera de su propia disciplina) declaró que a veces es racional salirse del mercado abierto. Desde el punto de vista de la teoría de mercado pura, los compradores y vendedores de mano de obra (es decir, los empleadores y los empleados) siempre deben gozar de libertad para iniciar o suspender sus intercambios particulares si se les presenta una mejor oportunidad; así, los empleadores pueden estar en condiciones de comprar la fuerza de trabajo más barata y, a la inversa, los trabajadores pueden trasladarse a donde el salario sea más alto. Sin embargo, en realidad, la mayoría de los mercados no hacen negociaciones por un día, sino firman contratos de empleo a largo plazo. En lugar de negociar continuamente en el mercado abierto, los trabajadores y sus empleadores instituyen una jerarquía relativamente permanente. Los trabajadores solicitan empleo en una organización, hacen negociaciones sobre su salario cuando se les contrata, pero a

partir de ese momento obedecen órdenes en lugar de negociar el precio de cada una de las tareas que realizan.

Williamson teoriza que es racional salirse del mercado y entrar en una jerarquía, cuando los *costos de transacción* asociados a la negociación son altos. Ante la opción de dedicar mucho tiempo y esfuerzo a la tarea de encontrar trabajadores capaces y dispuestos a hacer una tarea, es más racional contratarlos por largos periodos. Los costos de transacción son más altos cuando el potencial de desconfianza es grande, pues entonces se requiere mucho esfuerzo para prevenir los posibles abusos de la otra parte. También es racional salirse del mercado cuando los servicios que deseamos comprar son relativamente únicos y sólo unas cuantas personas los pueden proveer, o cuando es necesario impartir mucha capacitación y crear un alto grado de cooperación laboral para que los trabajadores sean productivos. Si no existen esas condiciones —como cuando se contrata a trabajadores eventuales en una obra de construcción— los empleos permanecen en el mercado de la negociación diaria. En cambio, cuando se cumplen dichas condiciones, los empleos salen del mercado y se integran a una jerarquía organizacional.

En su gran síntesis *The Foundations of Social Theory* (Los fundamentos de la teoría social), James Coleman señala que no todos los patrones racionales de intercambio son mercados. Si la teoría de la elección racional es correcta, toda institución social se configura por los intereses racionales de los actores que la integran. Esto se aplica a la familia, al comportamiento colectivo de las multitudes, al gobierno y a cualquier otro tipo de organización, lo mismo que al mercado económico. La teoría de la elección racional es mucho más amplia que la teoría económica; esta última es una rama de aquélla. En realidad esto constituye un retorno a la posición de los utilitaristas de antaño; aun cuando la economía era obviamente una de sus instituciones favoritas, no representaba más que una aplicación del enfoque utilitarista.

Coleman afirma que, en realidad, el aspecto más dominante de nuestra sociedad no es el mercado, sino la presencia de enormes organizaciones. Las agencias gubernamentales, las fuerzas militares, las escuelas y universidades, y las grandes empresas son otras tantas burocracias en gran escala. En esas organizaciones trabajan individuos, pero la organización misma es mucho más poderosa que cualquiera de ellos. La única forma en

que los individuos pueden imponerse a una organización es constituyéndose como otra organización. Los grupos de consumidores, los movimientos sociales y los miembros de cualquier agrupación basada en el género, la etnia o cualquier otra cosa, sólo pueden ser eficaces si se convierten también en organizaciones. Vivimos en un mundo de organizaciones. Gran parte de la economía moderna está formada por organizaciones que compran y venden, prestan o piden préstamos en forma recíproca, del mismo modo que la política moderna se compone de organizaciones que tratan de influir unas sobre otras y se demandan entre sí en las cortes judiciales.

Coleman muestra por qué es racional el hecho de que los individuos formen organizaciones. (En este caso el argumento no es muy distinto del que empleó Williams para explicar la formación de jerarquías a partir de los mercados.) Al formar una organización, los individuos delegan en ella una parte de sus derechos personales de acción; se incorporan a la acción de la corporación y siguen los patrones e instrucciones de ésta, no sus metas individuales inmediatas. Sin embargo, aquí surge una nueva forma de racionalidad. Las organizaciones se convierten en lo que Coleman llama "actores corporativos". La corporación misma se transforma en un mecanismo para la toma de decisiones racionales, que persigue sus propios intereses tratando de maximizar las ganancias y minimizar los costos. Nada hay de misterioso en esto; el actor corporativo es gobernado por los altos funcionarios ejecutivos o la junta de directores, pero éstos ya no actúan sólo como individuos que defienden sus intereses privados; en general, los altos ejecutivos o el grupo dirigente se presionan mutuamente a fin de hacer lo que a su juicio es más adecuado para los intereses de la organización. La ley occidental moderna alienta esta identidad corporativa y reconoce a la corporación como persona jurídica, una especie de individuo ficticio dotado del derecho de poseer propiedades y hacer transacciones con otros individuos de la sociedad.

Aquí surge esta pregunta: ¿esos grandes actores racionales, los actores corporativos, son benéficos para nuestra sociedad? Un utilitarista de antaño habría respondido naturalmente que sí, en cuanto aceptara que una corporación constituida por encima del individuo humano también es un individuo y debe actuar en forma racional. Sin embargo, Coleman vive en una época en que hemos explorado muchas paradojas del compor-

tamiento racional, y pregunta si ese tipo de paradoja no se presenta también en el nivel de los actores corporativos y, de hecho, incluso si puede haber nuevos problemas asociados a ese tipo de individuo corporativo. Como veremos después, el sentir de Coleman concuerda con la tendencia de los utilitaristas modernos que perciben problemas graves en las organizaciones en gran escala del mundo actual.

Primero será necesario dar un vistazo a la más poderosa de esas grandes organizaciones: el Estado moderno.

La teoría racional del Estado

El filósofo John Rawls propone la teoría más benigna sobre el Estado, desde el punto de vista de la elección racional. Él desea demostrar que es racional instaurar una política liberal para ayudar a los menos favorecidos; si ha habido discriminaciones raciales o de género en el pasado, o si las ventajas y desventajas de las clases sociales se transmiten de padres a hijos, el Estado debe hacer algo para compensar esas desventajas. Tiene que haber programas de acción afirmativa en términos de educación y contratación, o bien, políticas similares que coloquen a los miembros de los grupos menos favorecidos al frente de la fila, en mejor posición que las personas pertenecientes a los grupos que han sido privilegiados a través de la historia. Esta no es una idea nueva desde el punto de vista de la ideología política, pero plantea un acertijo a los pensadores de la tradición utilitarista. Los utilitaristas siempre han presentado sus argumentos tomando como punto de partida al individuo; ellos han afirmado que la igualdad de oportunidades para los individuos sólo podrá existir si el mercado competitivo se abre efectivamente para todos. El papel del gobierno no consiste en privilegiar a los miembros de ningún grupo, interfiriendo así con la competencia abierta, sino en actuar como un árbitro neutral. La posición utilitarista ha consistido en depositar su confianza en el mercado abierto y en el Estado no intervencionista.

A pesar de todo, Rawls considera racional que los individuos apoyen la intervención del gobierno en auxilio de los menos favorecidos, y que esta posición es racional en cualquier persona que la sustente, no importa que sea menesterosa o no. Veamos cuál es su razonamiento. Imagine que usted va a fundar un estado y debe elegir qué tipo de constitución le conviene.

Esto debe hacerlo tras un "velo de ignorancia", suponiendo que no tiene la menor idea de cuál será su posición en esa sociedad futura, si será rico o pobre, negro o blanco, hombre o mujer. Desde esa posición neutral, es racional que elija usted la constitución donde se otorguen ventajas extra a los menos favorecidos, para así compensarlos y colocarlos en un plano de igualdad con respecto a todos los demás. En realidad usted podría ser una de esas personas menesterosas; por eso es racional que prefiera ese tipo de constitución, para estar protegido contra esa eventualidad.

La teoría de Rawls ha suscitado muchas controversias y no hay un acuerdo general de que su argumentación sea correcta. Una de sus mayores fallas es que pasa por alto los modelos neoracionalistas sobre la forma en que funciona en realidad el raciocinio humano. Si es verdad que el ser humano actúa bajo una racionalidad atada que tiende a satisfacer antes que maximizar, no se puede esperar que la gente razone en términos globales e hipotéticos sobre el tipo de constitución que debe preferir entre todas las opciones posibles. El modelo de la satisfacción indica que las personas aceptan cualquier arreglo vigente, siempre que reúna un nivel mínimo de aceptabilidad, y que sólo se concentran en una cosa a la vez; no construyen grandes modelos filosóficos a partir de la nada, pero modifican los ya existentes para lidiar con el problema más apremiante. Se podría decir que eso es lo que ocurrió en realidad en el periodo posterior al movimiento de los Derechos Civiles de los años 60; sólo cuando las desigualdades a causa de la raza, el género y otros factores llegaron a constituir perturbaciones suficientemente grandes, esos problemas ocuparon el centro de la atención y la gente se sintió motivada para buscar la forma de enmendar la situación. Si no hacemos bien el trabajo de encontrar soluciones a esos problemas sin generar dificultades y controversias adicionales, eso nada tendrá de raro desde el punto de vista de la teoría neoracionalista; jamás volveremos a cero ni haremos cambios fundamentales: tan sólo ajustes locales, en respuesta a situaciones de emergencia, con la esperanza de que las cosas vuelvan al nivel satisfactorio normal. El enfoque de Rawls describe una racionalidad ideal que no corresponde al modo como actúa la gente en la vida real.

Esto no quiere decir que, en algún momento de la historia, no pueda haber mucha gente apoye el fruto del programa de

Rawls, es decir, la acción afirmativa a favor de las minorías u otra compensación para quienes están en desventaja. Sin embargo no es probable que esa actitud sea producto del tipo de razonamiento descrito por Rawls. Algunas personas apoyan un programa compensatorio porque favorece directamente su propio interés como miembros de un grupo desposeído. Si son miembros de la mayoría privilegiada los que apoyan a dicho programa, quizá hayan sido arrastrados por un movimiento social que exalta el altruismo, no el interés propio. Los movimientos sociales exitosos predicán la justicia, vista como un ideal emocionalmente atractivo en sí mismo, pero no apelan al cálculo racional del interés personal de cada individuo. El hecho de que algunos estén a favor de las políticas liberales altruistas y otros se opongan a ellas indica que la explicación de Rawls, basada en una racionalidad humana universal, no puede explicar por qué eligen las personas sus respectivas posiciones al respecto. Lo más probable es que debamos buscar una explicación de por qué apoya la gente ciertos movimientos sociales y se opone a otros.

En general, Rawls es una excepción con su benévola teoría del Estado. La mayoría de las teorías de la elección racional en el terreno de la política no presentan un cuadro muy agradable. Una de ellas afirma que el Estado surgió para ofrecer "protección en alquiler"; es decir, que el activo clave del Estado es su control de las fuerzas armadas. La gente paga impuestos al gobierno (en toda la historia, siempre ha habido algún tipo de tributo) como una especie de alquiler para vivir en un lugar seguro; el Estado se asemeja a un propietario, no tanto de la tierra en sí misma, sino de la paz en el sitio donde uno vive. Pagar al Estado equivale a comprar protección contra la delincuencia interna y las invasiones del exterior. En realidad, el Estado puede cobrar muy cara esa protección porque es un monopolista (o sin duda trata de serlo, expulsando de su territorio a cualquier grupo armado rival). Los monopolios están libres de la restricción de la competencia de precios con entidades rivales; comúnmente, los ciudadanos de un Estado no pueden elegir al estado proveedor cuya protección desean pagar. Conviene señalar que esta teoría es similar a la teoría de conflicto de Weber aplicada al Estado, la cual establece también que éste tiene el monopolio de las fuerzas armadas sobre el territorio, con la salvedad de que Weber añade el argumento no económi-

co de que el uso de la fuerza por el Estado tiene pretensiones de legitimidad.)

En esta tónica, los sociólogos recientes de la historia han desarrollado un análisis de cómo surgen y se expanden los estados en realidad. Por ejemplo, Charles Tilly y otros demostraron que el estado medieval estaba formado en esencia por el ejército, junto con algún sistema de tributación ideado para extraer bienes de la economía a fin de sostener al ejército. No entraré aquí en las complejidades de esas teorías; en general, son obra de teóricos que provienen más a menudo de la tradición de la teoría del conflicto que de la tradición racional/utilitarista. Si menciono aquí esa investigación es para mostrar que hay muchas evidencias de su congruencia general con el argumento racional/utilitarista según el cual el Estado provee "protección en alquiler". Más aún, la sociología histórica sirve para demostrar la razón por la cual el estado monopolista no siempre exprime a su población hasta la última gota al cobrar por su protección. En la teoría del alquiler de protección por el Estado, el interés propio de éste se presenta como una amenaza para los intereses económicos del ciudadano ordinario. Sin embargo, si el Estado se dedica al negocio militar, por así decirlo, puede caer en bancarrota si maneja sus asuntos con descuido o dispendio. Por ejemplo, la teoría geopolítica moderna revela que los estados pierden las guerras cuando expanden exageradamente sus recursos para combatir a un número excesivo de enemigos, en demasiadas direcciones diferentes o demasiado lejos de la patria, y un estado que pierde una guerra no está en la mejor posición para exigir el pago de alquiler por su protección. En forma similar, el costo de las guerras y los gastos del gobierno en general pueden provocar una crisis fiscal del presupuesto estatal, y la mayoría de las grandes revoluciones se han producido (como lo vimos en la teoría del conflicto) cuando el Estado no es capaz de pagar su propio personal. Así, los estados que vivieron del alquiler de protección murieron también, por decirlo así, porque no fueron arrendadores eficaces de la paz.

Esta conclusión es reconfortante en cierto sentido. Aun cuando el Estado es un monopolista militar, hay un límite en la cantidad de recursos que puede extraer de la sociedad. Los estados que violan ese límite pierden su poder. Hemos visto también que las crisis del Estado son una oportunidad para la reforma. La historia nos ha enseñado que ésta es una de las principales

formas en que surgen las democracias y se institucionalizan los derechos de los ciudadanos para no ser absorbidos por el Estado. Todo esto concuerda con el modelo neo-racionalista del comportamiento de las personas: buscan la satisfacción y no la maximización; se aferran a la normalidad mientras ésta pueda sostenerse, aunque haya una forma hipotéticamente mejor de hacer las cosas; y sólo atienden los problemas cuando éstos se desbocan. El modelo de democratización del Estado basado en la crisis y la desintegración encaja muy bien con la imagen del individuo neo-racional que no toma medidas drásticas sino hasta que se presenta una emergencia.

La imagen realista de la política que surge de esto es que sólo en forma intermitente hace la gente cambios estructurales en el Estado; de vez en cuando, en casos de emergencia, esos cambios pueden avanzar rumbo a la democratización. La mayoría de las veces, la política se desarrolla de acuerdo con una rutina donde el interés propio de los políticos y los ciudadanos, por igual, produce resultados que favorecen los intereses de una sola parte de la población. La así llamada teoría económica de la democracia sostiene que los políticos son como las empresas: invierten en sus promesas de acción política para atraer votantes y ser elegidos. Los políticos vencedores son los que logran atraer con sus promesas a un número mayor de electores, que sus rivales políticos con las suyas. De esta teoría se podría inferir que la mayoría de la población obtendrá beneficios del nuevo gobierno. Sin embargo, un corolario de esta teoría indica que dicha mayoría se reducirá hasta el tamaño mínimo indispensable para ganar las elecciones. Esta es la teoría de la "coalición ganadora mínima". Por ejemplo, supongamos que un partido político gana una elección en forma arrolladora. En ese caso cuenta con la mayoría de los votos, digamos el 80%. No obstante, eso significa que los políticos y sus partidarios deberán compartir el botín de la victoria con un grupo relativamente grande de personas. Si la coalición ganadora fuera más pequeña, digamos del 51%, el partido todavía obtendría la victoria, y tendría que compartir sus beneficios con menos personas. Así pues, la teoría de la coalición ganadora mínima indica que la situación no es armoniosa cuando un partido logra una gran victoria y aplasta a sus opositores. Entonces, los ganadores se empiezan a dividir tras la victoria y luchan entre sí hasta formar una coalición ganadora más pequeña. El interés racional egoísta de los políti-

cos reduce así el nivel de armonía social, aunque habría sido posible una mayor armonía de intereses.

La nueva ciencia política utilitarista

Al plantear la posición conocida como "teoría de la elección pública", James Buchanan ha ido aún más lejos en el señalamiento de las consecuencias negativas de la visión utilitarista de la política. Él observa que, como a los políticos les interesa ser elegidos, gastan el presupuesto del gobierno en cosas que agradan a los votantes, ya se trate de seguridad social, servicios médicos, educación, empleos en la defensa u obras de construcción en la comunidad. Al mismo tiempo, los ciudadanos no consideran que el hecho de pagar impuestos sea favorable para sus propios intereses. El político racional, movido por el interés propio, resuelve este conflicto con gastos gubernamentales, pero no los financia con impuestos más altos sino por medio de préstamos (en otras palabras, incurriendo en un déficit presupuestario). Ésta es una solución racional para todos los interesados, pero sólo a corto plazo. En el futuro, la deuda se tendrá que pagar con intereses acumulados, y cuanto más persista el déficit, tanto mayor será. Para la mentalidad del político racional del presente, eso quizá no tenga mucha importancia: logrará ser elegido al hacer felices a los votantes hoy, y alguien más tendrá que pagar el déficit en el futuro. En suma, se protege el interés propio de la generación actual, sacrificando el interés propio de la generación futura.

Buchanan sostiene que los intereses racionales de políticos y votantes no permiten resolver este problema. La única forma de incluir los intereses de las generaciones futuras a los cálculos de hoy consiste en cambiar las reglas del juego. De este modo, Buchanan es partidario de una enmienda constitucional que imponga el equilibrio del presupuesto y prohíba el gasto deficitario. Ahora bien, hay varias controversias en torno a los efectos secundarios de tal política (p. ej., cómo afecta la flexibilidad inmediata del gobierno en caso de emergencia). Dejando esto de lado, podemos observar que Buchanan lleva la posición utilitarista hasta un límite y luego salta a otro nivel. Los utilitaristas han considerado tradicionalmente al gobierno como un árbitro neutral, a cargo de vigilar el cumplimiento de las reglas del juego en el mercado de la economía. Sin embargo, ya tenemos

una teoría según la cual el gobierno mismo es una especie de mercado competitivo donde los políticos compiten por ganar votos. Así pues el árbitro neutral, a juicio de Buchanan, tiene que ubicarse un poco más arriba; necesitamos un metanivel superior a la política, en el formato de una enmienda constitucional, que sea capaz de controlar las reglas del juego político.

Podemos ver que Buchanan, desde su óptica característica, vuelve a incidir en un problema que ha existido en toda la tradición utilitarista. Me refiero al problema de quién vigila a los vigilantes, o cómo encontrar al árbitro adecuado. Este es el problema que mencionamos antes, es decir, cómo es posible que los individuos dispuestos a defender su interés propio generen la solidaridad social o normas para proteger su interés colectivo. En términos de la enmienda constitucional que propone Buchanan, ¿qué podría movilizar a la gente para que vote por una enmienda de ese tipo? ¿Acaso el votante racional no se sentirá tentado a "viajar sin pagar pasaje", es decir, a mantener el statu quo del gasto deficitario mientras logre así que el gobierno cubra los gastos sin que él tenga que pagar más impuestos? Buchanan desearía que los votantes se despojara de su piel de racionalistas utilitaristas, en el nivel individual, y se elevaran a un metanivel donde se preocuparan por la racionalidad en el plano colectivo. Sin embargo, ¿cuándo se ven las personas a sí mismas como defensoras de sus intereses en el nivel individual y cuándo empiezan a sentirse miembros de una colectividad, que comparten intereses con todos los demás? ¿Hay algún cálculo racional que las personas puedan hacer para comparar sus intereses como individuos con sus intereses como miembros de la colectividad? Así llegamos de nuevo al mismo problema que surge en la teoría de la justicia de Rawls, aunque a éste lo hemos identificado como liberal y a Buchanan como conservador. Para motivar a la gente a que tome una decisión idealista más allá de su interés propio inmediato, tal parece que sería necesario trascender el marco de referencia utilitarista y apelar a un movimiento social altruista, cargado de emoción.

Según la teoría de James Coleman, los problemas más generalizados de la sociedad actual dimanan siempre de uno solo: el problema de la responsabilidad individual frente a las instituciones colectivas. El problema se presenta en dos niveles, pero el tema fundamental es el mismo. En un nivel están las cuestiones referentes a la falta de responsabilidad de los individuos para

con los demás miembros del grupo; p. ej., los padres que están tan preocupados por su carrera o su felicidad personal, que no cuidan la estabilidad de su familia ni atienden a sus hijos. En otro nivel está el problema de las organizaciones corporativas: empresas que, en su afán de lucro, ignoran los daños que ocasionan al medio ambiente o al público; agencias de gobierno que sólo se ocupan de proteger sus presupuestos y sus empleos, sin tomar en cuenta lo que la sociedad necesita o puede pagar. Desde el punto de vista analítico hay casos específicos del mismo problema: un actor que, en aras de su interés propio, impone externalidades a otros (es decir, consecuencias que tendrán que soportar quienes le rodean), haciendo caso omiso de los intereses de los demás. El primer caso es una situación en pequeña escala donde intervienen individuos naturales, como los padres y los hijos en una familia; en el otro, operamos en un nivel más amplio donde los propios actores corporativos actúan como individuos racionales.

La estrategia de Coleman para encarar estos problemas es más o menos similar en ambos casos. Él no propone una ruta como la de Rawls y Buchanan, que consistiría en la creación de un nuevo interés colectivo o un conjunto de reglas más allá de los intereses individuales y por encima de ellos. Él no insiste en que la gente y las corporaciones se deban volver más altruistas. En lugar de eso, desea encontrar la forma de apelar a los intereses utilitaristas para motivar a los actores sociales a hacer cosas más benéficas para los demás. Coleman parece sentir que es más realista aceptar las motivaciones del interés propio y colaborar con ellas, que aspirar a un movimiento idealista envuelto en el ropaje de un interés propio más elevado.

En el caso de la familia, Coleman razona en esta forma: En algunos periodos históricos del pasado, el interés de los padres consistía en invertir gran parte de su energía y su atención para asegurarse de dar a sus hijos una formación que los convirtiera en miembros disciplinados y productivos de la sociedad. Los padres necesitaban a sus hijos para que los cuidaran en la vejez; su comodidad vitalicia y su prestigio social dependían de que sus hijos fueran capaces de administrar la granja o la empresa familiar, o bien, de que tuvieran suficiente éxito en su carrera para llevarse a sus padres ancianos a vivir con ellos. Sin embargo, en nuestra sociedad, el mayor individualismo en las profesiones, aunado a las pensiones de vejez y los seguros, ha hecho

que los padres tengan mucho menos que ganar a través de sus hijos. Hay pocos incentivos reales para que los padres se aseguren de que sus hijos no tengan problemas con la justicia o hagan bien sus labores escolares; para algunos padres no existe ni siquiera un incentivo mínimo para quedarse en casa con sus hijos, en lugar de dejarlos solos. El resultado es que las familias no hacen muy bien la tarea de socializar a sus hijos, y esto impone externalidades a todo el resto de la sociedad: p. ej., la ineficiencia general de la educación y los costos derivados de las pandillas y la delincuencia. En un famoso estudio de investigación, Coleman demostró que la participación de los padres en la educación de los hijos tiene un efecto mucho más poderoso sobre el buen desempeño escolar de éstos, que todos los esfuerzos que las escuelas puedan hacer. Todos estos son costos externos que alguien más tiene que pagar: la delincuencia, la mala educación y una población joven alienada son males que la comunidad en general debe soportar, mientras que la madre y el padre de cada uno de esos jóvenes tienen sus propios intereses inmediatos por los cuales les resulta racional ignorar a sus hijos.

Coleman considera poco realista esperar que volvamos a tener familias al estilo antiguo. De nada sirve predicar que necesitamos retornar a los valores tradicionales, ya que los valores no son lo que determina la forma de actuar de la gente. El único camino realista para resolver el problema consiste en apelar a los intereses en nuevas formas. En consecuencia, Coleman sostiene que necesitamos nuevos planes de incentivos para que la gente vea que vale la pena esforzarse por la buena crianza de sus hijos. Por ejemplo, él dice que un interés racional del gobierno sería calcular cuánto le cuesta al contribuyente combatir las pandillas y la delincuencia, así como los gastos de previsión social que implican los desertores de las escuelas y el monto de los ingresos que se pierden por esa merma de la productividad económica. Esa es la suma que nos convendría ahorrar para invertirla en la formación de los niños. A su vez, ese capital se consideraría como un fondo destinado a incentivos destinados a la gente dispuesta a invertir más tiempo para dar a sus hijos una crianza de mayor calidad. Coleman agrega que los sociólogos podrían estimar cuáles son los niños que, en virtud de su situación familiar, están en mayor peligro de terminar como miembros de pandillas o de fracasar en la escuela, de modo que el monto de los incentivos pudiera elevarse en forma propor-

cional al nivel de riesgo. Él especula que esos incentivos económicos se podrían ofrecer a cualquiera que se comprometiera, bajo contrato, a cuidar de esos niños —ya sea los padres u otra familia u organización dispuesta a hacer el esfuerzo— y se pagarían según el grado en que los niños se mantuvieran al margen de problemas, tuvieran un buen desempeño escolar, y así por el estilo.

Coleman propone ideas similares en el nivel de los actores corporativos. Por ejemplo, si las grandes compañías no tienen responsabilidad social, pueden ser reestructuradas de modo que los incentivos se enfoquen directamente en las personas que están a cargo del control de las actividades nocivas. Coleman sugiere, como ejemplo, la cancelación de la inmunidad legal para que los miembros de las juntas de directores corporativas sean personalmente responsables de las demandas presentadas por los actos perniciosos de sus compañías. Otra posibilidad sería incorporar a la empresa a las personas expuestas a las externalidades: la junta directiva podría incluir a los vecinos de la corporación que sufren los efectos ecológicos nocivos de ésta, así como a los consumidores e incluso a representantes de los niños a quienes se priva de la debida atención familiar porque la vida de sus padres ha sido absorbida por su carrera dentro de la empresa. Por el momento, todas esas propuestas de Coleman son de carácter bastante general e hipotético; será necesario hacer muchas investigaciones para determinar, en detalle, cómo pueden ponerse en práctica (cuáles serían sus efectos secundarios, los problemas conexos que podrían surgir, cómo se aplicarían en realidad los incentivos, etc.). Aún está por verse si esos planes de incentivos en particular producirán los beneficios esperados y compensarán sus costos.

La importancia del enfoque de Coleman tal vez no estribe tanto en sus propuestas específicas, sino en su forma general de concebir las cuestiones sociales. Él intenta adoptar una posición realista. Muy bien, nos dice, admitamos que la gente tiene intereses egoístas, que no calcula muy a fondo las consecuencias y que, en muchos casos, no tiene razones de peso para prestar atención a los efectos de sus actos sobre otras personas. Si queremos hacer cambios de política que en verdad tengan sentido, debemos calcular cuáles serán sus efectos sobre los incentivos, los costos y beneficios, para los individuos directamente involucrados en cada situación. Este es un cambio con respecto a la

posición utilitarista tradicional, según la cual el mercado libre era el mejor mecanismo posible de optimización para lograr el máximo bien para el mayor número posible de personas. Al mismo tiempo, el enfoque de Coleman no es una simple repetición de la antigua tradición de la izquierda liberal, según la cual la intervención directa del gobierno puede resolver los problemas mediante la simple transferencia de los bienes, de un grupo a otro. El mercado no hace realidad una utopía, pero tampoco funciona la sustitución del mercado por un estado benefactor. Lo que debemos tener presente es que los individuos siguen teniendo intereses egoístas, no importa en qué circunstancias los coloquemos; por eso tenemos que estructurar sus intereses propios de modo que los resultados produzcan el tipo de beneficios que esperamos.

Entre todas las teorías sociales de hoy, la tradición racional/utilitarista en su encarnación moderna es la que está mejor ajustada para hacer que funcionen las políticas sociales. La tradición del conflicto, con su historial de movimientos antagónicos e insurrecciones revolucionarias, tiene la tendencia a enfocarse en los males que ya existen y en las condiciones que pueden propiciar un levantamiento contra ellos. El punto débil de la teoría del conflicto es que no puede explicar lo que pasará una vez que la revolución, o un movimiento exitoso, haya conquistado cierto poder. Su actitud tiende a ser ésta: entréguese el poder a los pueblos oprimidos y todo saldrá bien. En este punto es donde la teoría del conflicto deja de ser realista. Las otras líneas de la teoría social también tienden a divagar, a su propio estilo, en torno a la misma. La tradición durkheimiana, con su énfasis en las condiciones que producen la solidaridad y sus ideales, no admite que la gente sea muy capaz de generar resultados sociales específicos, pues sus victorias son simbólicas y de índole más emocional que práctica. Las teorías de la microinteracción, que colocan el acento en las cambiantes interpretaciones cognoscitivas de la realidad social, tampoco son muy adecuadas para la determinación de políticas sociales específicas. Todas ellas suponen que de algún modo se creará una creencia social satisfactoria para la gente, o bien, que las personas viven en sus respectivos y reducidos mundos de construcción de la realidad cognoscitiva, como burbujas separadas que arrastra un río. A pesar de todas sus fallas, los racionales/utilitaristas modernos están en primer plano en su intento de aplicar

los conocimientos sociológicos para proponer políticas que tengan una posibilidad realista de éxito.

Esto no quiere decir que la base teórica de la teoría racional/utilitarista, en su forma actual, sea necesariamente adecuada para semejante tarea. Hemos visto un problema sistemático en la tradición utilitarista, en el nivel de cómo motivar a la gente para la acción colectiva. ¿Es posible que la simple apelación a los intereses propios motive a la gente a adoptar grandes reformas, ya sea que tal apelación esté contenida en los códigos jurídicos que recomienda Bentham, en la libertad del mercado que preconiza Adam Smith o en planes de nuevas reglas para el juego social, como los propuestos por Rawls, Buchanan o Coleman? Hay un elemento de esterilidad en todas estas propuestas, mientras su punto de partida sea el individuo aislado que sólo se preocupa por sus propios intereses. Todavía tendremos que recurrir a la teoría del conflicto como una alternativa, la cual sugiere que la gente lucha por sus intereses casi ciegamente y para resolver un problema crea nuevas dificultades. La otra alternativa es la tradición durkheimiana de la solidaridad social, que explica justamente los vínculos emocionales que existen entre las personas y que la teoría racional/utilitarista excluye por completo. De esta opción nos ocuparemos a continuación.

NOTAS

¹ En rigor, podríamos rastrear algunas ideas utilitaristas básicas medio siglo más atrás, hasta Thomas Hobbes, quien fue un pensador más complejo que Locke. El argumento de Hobbes de que los individuos racionales debían colocar su soberanía en manos de un gobernante para evitar una guerra de todos contra todos, se asemeja más a las paradojas del "viajero que no paga pasaje" de la década de 1960, que a la benévola armonía social descrita por los utilitaristas seguidores de Locke. Por eso comenzamos con esta última.

² Desde el punto de vista económico, el matrimonio mismo no es un producto, sino un intercambio por medio del cual algo que se ha producido se entrega a cambio de otra cosa.

³ A veces se ha argumentado que las ocupaciones mejor pagadas requieren un talento especialmente alto, y que por eso es bastante reducido el número de personas que las pueden desempeñar. Esta objeción pasa por alto lo principal: no se trata de afirmar que toda la gente del mundo puede llegar a ser médico, sino que el número de personas que tienen talento suficiente para serlo es notablemente mayor que el número de médicos que se considera suficiente para satisfacer la demanda de servicios de salud. Si en la realidad la oferta potencial de médicos superara por amplio margen a la demanda, y no hubiera barreras para el ingreso a esta profesión, en-

tonces sería factible que las presiones competitivas redujeran los ingresos de esos profesionales. En forma similar, si los médicos no monopolizaran el poder de recetar antibióticos y otros fármacos, mediante las leyes actuales que rigen el otorgamiento de licencias, la competencia por la venta de esos productos abatiría también sus precios y habría menos demanda para los servicios de los médicos.

⁴ Todos los productos de este tipo tienden a crear adicción, o por lo menos la gente está dispuesta a seguirlos consumiendo aunque su costo alcance niveles bastante elevados. Por eso cuando se legaliza la venta de tales productos se les aplican de ordinario altos "impuestos de pecado", como los que se imponen en la actualidad al tabaco y al alcohol. Se podría añadir que todos esos productos ilegales —el alcohol en los años 20, el juego en todas las épocas y las drogas desde los años 60—, han estado asociados en las subculturas de sus usuarios con la excitación, un escape de la rutina y un sentimiento de rebeldía contra el imperio de la sociedad ordinaria. Por eso el rígido cumplimiento de la ley no abate forzosamente la demanda; de hecho, acentúa la sensación de excitación y rebeldía y, por ende, el atractivo de esos productos ilegales.

3: *La tradición durkheimiana*

La sociología no tiene por qué ser una simple ilustración de engañosas obviedades listas para usarse; debe ser capaz de realizar descubrimientos que alteren inexorablemente los conceptos aceptados.
Emile Durkheim, 1909

Hemos llegado ahora al núcleo de la tradición de la sociología. He decidido designarla con el nombre de Émile Durkheim, quien fue su representante más célebre. En ella se compendia el conjunto de ideas más original e insólito de toda la sociología. La tradición del conflicto tiene también un impacto novedoso. Comienza en la clandestinidad revolucionaria y nos permite desgarrar el velo de las ideologías. El mundo que ella nos revela posee una dramática y conflictiva capacidad explosiva. Sin embargo, la verdad de este mundo es muy fría y árida. Las realidades ocultas han resultado ser la economía, la movilización de los recursos y las luchas de la organización política. Desde luego que no se trata de nuestro mundo cotidiano de creencias comunes, sino de algo todavía más crudo y mundano.

Como quiera que sea, ahora nos ocuparemos de una tradición en verdad excitante. También en este caso hay un estrato superficial y una realidad fundamental subyacente, pero aquí la superficie está constituida por el símbolo y el ritual, y las profundidades son irracionales y subconscientes. Esta tradición intelectual está enfocada en temas tales como las fuerzas emocionales, la moralidad, lo sagrado o lo religioso (y los postula como la esencia de todo lo social). Los durkheimianos nos llevan a la selva, pero esa selva somos nosotros mismos y jamás lograremos escapar de ella. Los tam-tams suenan, los sarmientos

ALGUNOS PUNTOS PRINCIPALES DE LA TRADICIÓN DURKHEIMIANA

	El ala macro	El ala micro
1740-1770	Montesquieu	
1770-1800	<i>filósofos revolucionarios</i>	
1800-1830	Saint-Simon	defensores reaccionarios de la religión: De Bonald, De Maistre
1830-1860	Positivismo de Comte	
	influencia utilitarista: John Stuart Mill	
1860-1890	Herbert Spencer	psicólogos de masas clasicistas y antropólogos: Frazer Fustel de Coulanges
1890-1920		Durkheim antropología de los rituales: Mauss
1920-1960	funcionalistas: Merton Parsons	estructuralismo de Lévi-Strauss eruditos de Cambridge en religiones clásicas antropología social británica: Radcliffe-Brown Lloyd Warner
1960-1990	teoría de Bourdieu sobre el capital cultural	Rituales de interacción de Goffman ritual y estratificación: Bernstein Mary Douglas Collins sociología durkheimiana de la ciencia: Hagstrom Bloor sociología de las emociones: Scheff

se enredan a nuestro derredor, las mareas de las emociones nos arrastran en su cadencia... Y no es otra cosa que ese espectáculo de magia que conocemos como la vida.

Una de las causas por las cuales la visión de Durkheim sobre la vida social pudo parecer exótica es que no estableció diferencia alguna entre la sociología y la antropología. En el aspecto institucional, la separación entre las dos disciplinas fue menos clara en el sistema universitario francés que en ninguna otra parte. Durkheim y sus seguidores usaron el término "etnología" para referirse a la descripción empírica de sociedades tribales, y entendieron por "sociología" el análisis teórico de cualquier sociedad, ya fuera tribal o moderna. Durkheim concibió como una empresa eminentemente colectiva la edificación de una ciencia sociológica, y sus esfuerzos cooperativos se enfocaron en el órgano informativo de su grupo, el *Année Sociologique*, donde trató de sintetizar la investigación relevante de cada año. El contenido del *Année* estaba formado, sobre todo, por reseñas de estudios antropológicos y artículos de síntesis escritos por Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert, Celestin Bouglé y otros, ya sea en forma individual o colectiva. A Durkheim le interesaba en particular la tarea de inferir las leyes de todas las sociedades a partir del estudio de sociedades tribales y no occidentales. Esto se explica, en parte, porque él consideró que esas comunidades eran más simples y podían revelar con mayor facilidad las "formas elementales" de la vida social, pero también porque exhibían con mayor llaneza los sentimientos no racionales y el simbolismo que, según creía ese autor, están involucrados en toda sociedad. El punto fuerte de Durkheim y sus seguidores consistió en que contemplaron a la sociedad moderna a través de la óptica de una sociedad tribal.

La sociología como la ciencia del orden social

No es que Durkheim haya querido parecer exótico o misterioso, nada más lejano. Entre todos los grandes sociólogos, él fue quien tuvo la orientación más científica, y sus conocimientos de antropología fueron decisivos en su labor científica. La clave del método científico consiste en hacer comparaciones, buscar las condiciones en que algo ocurre y contrastar éstas con las condiciones en las que el fenómeno *no* se presenta. Tal es la esencia del método experimental en la ciencia de laboratorio, y Durkheim

fue su partidario más entusiasta en la sociología. Para ser más precisos: el método científico es la búsqueda de un conjunto de generalizaciones causales mutuamente congruentes, que se basan en la comparación sistemática de las condiciones asociadas a una gama variable de resultados. Los expertos estadounidenses en metodología tienen en muy alto aprecio al estudio *Suicide* de Durkheim, porque en él se puso en marcha la aplicación de ese método. Él logró presentar al suicidio bajo la forma de una variable, mediante el examen de sus diferentes tasas de incidencia; así mismo, sometió a prueba sistemática las explicaciones adicionales que deseaba descartar, demostrando que no eran sostenibles en un plano comparativo; y dio validez a sus propias explicaciones al demostrar que ciertos factores (el estado civil de soltería, o la situación de estar casado y no tener hijos, o la filiación protestante) incrementan la propensión al suicidio.

Sin embargo a Durkheim no sólo le interesaban los diversos factores que pueden tener correlación con el hecho de que alguien se suicide o se abstenga de hacerlo. La condición de estar casado, tener hijos, pertenecer a una religión con un alto grado de ritualismo y control de la comunidad sobre el individuo (como el catolicismo o, aún más, el judaísmo) no son más que distintos indicadores de un hecho más general que Durkheim trataba de demostrar: que las estructuras sociales de alta intensidad impiden que el individuo, hombre o mujer, se prive de la vida. A él le interesaba la generalización teórica, no los indicadores empíricos *per se*. Esa generalización se refiere a los indicadores que constituyen una ciencia; la síntesis de las distintas partes de la teoría es tan importante como el método empleado para la comparación sistemática. Durkheim deseaba revelar el esqueleto abstracto que subyace en todos los aspectos de la sociedad. Como lo señalaría después Talcott Parsons, su tarea fue de carácter *analítico* y no sólo una interpretación empírica. En realidad, Durkheim consideró que cierto nivel de suicidio era perfectamente normal, como factor concomitante de una estructura social que no imponía restricciones rigurosas al individuo. Durkheim causó también un gran impacto en sus contemporáneos —que no poseían un grado de objetividad científica comparable al suyo— cuando dijo que también la delincuencia es normal e incluso necesaria para el mantenimiento de la sociedad.

Durkheim eligió el suicidio como tema de estudio porque éste representa el extremo opuesto de la *solidaridad social*: es un caso donde los vínculos sociales son tan débiles que el individuo siente que la vida no tiene sentido y se aparta violentamente de ella. Durkheim quería demostrar el poder de los nexos sociales; en virtud de que éstos se suelen ver como lo más natural cuando la situación es normal, es preciso comparar esas condiciones normales con lo que pasa cuando tales nexos se rompen. Por eso no tiene mucho sentido criticar a Durkheim (como lo han hecho algunos comentaristas) por no haber explicado todos los factores psicológicos e individuales que pueden inducir a la gente al suicidio en cada caso particular. Durkheim no tenía interés alguno en el suicidio, sino en demostrar cómo operan las condiciones que propician una integración social normal. El suicidio le sirvió sólo como un tema de comparación apropiado, como una pantalla negativa que hiciera resaltar a ese primer plano positivo. Como él mismo lo recalcó, las fuerzas que mantienen unida a la sociedad son invisibles: no nos enteramos de su existencia sino hasta que se rompen, tal como ocurre con el cristal de una ventana.

Durkheim usó este método en varias ocasiones. Le interesaba la antropología porque le permitió mostrar condiciones estructurales distintas, al contrastarlas con las formas sociales modernas. Afirmó que el contenido básico de la sociología podía ser de tipo histórico, pues sólo abarcando una porción muy amplia de tiempo y espacio se puede tener suficiente material comparativo para contemplar las condiciones que determinan estructuras de proporciones tan vastas como la forma general de la sociedad misma. Es lamentable que el propio Durkheim haya hecho relativamente pocas comparaciones entre sociedades históricas reales; por su creencia en una evolución lineal, consideró que podría presentar a las sociedades tribales como ejemplos de las formas más antiguas de nuestra sociedad. Como quiera que sea, ésta es una limitación empírica en la obra de ese autor, no un error en su concepción del método científico.

Durkheim representa la tradición sociológica central, no sólo porque formuló el método esencial de la misma, sino también porque hizo de la sociología una ciencia distintiva, dotada de sus propias y legítimas generalizaciones. Auguste Comte acuñó el término "sociología" y vislumbró las posibilidades de esta

ciencia; Durkheim desarrolló algunas ideas de Comte y logró el primer éxito en el terreno de organizar la sociología como una disciplina intelectual. De hecho, los durkheimianos *son* la tradición "sociológica" puesto que fueron los únicos que se aplicaron a sí mismos esa designación.

Comte llegó a afirmar que la sociología es la "Reina de las Ciencias", con lo cual quiso decir que la ciencia de la sociedad había llegado al final, cuando todas las demás ciencias físicas y biológicas ya se habían establecido. La sociedad está tan cerca de nosotros, que es el tema más difícil de estudiar con objetividad. Por eso la ciencia nació con la astronomía, ocupándose de los objetos más distantes; después bajó a la Tierra al abordar la física, para luego empezar a acercarse un poco más a nosotros a través de la química y la biología. Comte no intentó afirmar que las leyes de la sociología abarcaran a las de las disciplinas que la precedieron y a las que estaban "debajo" de ella en la jerarquía; en realidad, Durkheim señalaría más tarde que eso no es posible pues cada disciplina se ocupa de un nivel emergente de organización que tiene sus propias leyes estructurales. Lo que Comte se proponía era demostrar que la sociología era la ciencia más importante porque su aplicación permitiría corregir todos los males sociales y crear una sociedad perfecta. Aun cuando Durkheim no tenía un pensamiento tan utópico, también él creía que la sociología era como las ciencias médicas y que debía desarrollar leyes que permitieran distinguir la diferencia entre los estados normales y patológicos del organismo social. Sin embargo, este aspecto de la teoría de Durkheim es antitético con respecto a la teoría del conflicto. En lugar de tratar de entender en forma realista los intereses antagónicos que configuran cualquier sociedad real, Durkheim condena a algunos de ellos (los que él mismo no suscribía) al decir que son patológicos.

El logro perdurable de Durkheim llegó al meollo de una interrogante básica de la sociología: ¿qué mantiene unida a la sociedad? Parsons se referiría más tarde a esta cuestión como el problema del orden social. Como es habitual en el caso de Durkheim, no sólo se trata de una pregunta filosófica, sino de algo que se debe dilucidar en términos empíricos con el método de la comparación sistemática. Esto no se limita a preguntar por qué hay orden en lugar de caos, sino se examinan los distintos tipos y grados de orden social y se buscan sus causas y correlaciones. Es una búsqueda del mecanismo básico, o bien, si se desea usar

una imagen diferente, una búsqueda del aglutinante que mantiene las cosas en su sitio. Esta interrogante abstracta se puede subdividir en gran cantidad de preguntas subsidiarias a fin de abordar todos los distintos tipos de patrones sociales que pueden existir. No obstante, esa abstracción unifica también a la sociología en torno de la búsqueda de una teoría general, y no tan sólo en un conjunto de investigaciones sobre problemas sociales o rasgos particulares de la historia. Cualesquiera mecanismos específicos que encontremos deberán relacionarse con otro mecanismo más fundamental del cual ellos mismos no son más que variantes. Durkheim no sólo sostuvo que la sociología debía buscar semejante mecanismo, sino llegó a creer que lo había encontrado.

LEY DE DURKHEIM SOBRE LA GRAVEDAD SOCIAL

El factor explicativo clave de Durkheim es la morfología social, o sea, las relaciones estructurales entre las personas. Las leyes esenciales de la sociología muestran que las variaciones en los patrones de interacción social determinan variaciones correspondientes en el comportamiento y las creencias de la gente. Todo esto es muy concreto. La sociedad determina al individuo, no como una abstracción vaga, sino justamente tal como se ubica en una situación estructural en relación con otros individuos. En esto no hay nada misterioso: Durkheim entiende por estructura el patrón físico real de alguien en presencia de alguien más, la duración de ese contacto y el espacio que separa a los interlocutores. Las diferencias en esta densidad social tienen profundos efectos sobre las ideas y sentimientos morales de la gente y, por ende, en su capacidad en términos de pensamiento racional, negociación, suicidio y cualquier otro aspecto que nos interese examinar.

Durkheim se refirió a su sociología como la física o la fisiología de la sociedad. Los factores determinantes básicos se encuentran en las relaciones estructurales entre individuos, no en los individuos mismos. El cambio histórico se produce mecánicamente sin que intervenga la voluntad de los individuos, de acuerdo con una especie de "ley de la gravitación del mundo social". Los individuos adquieren roles cada día más especializados, pero no porque ellos mismos los inventen, sino a causa

del crecimiento de la población y su migración a las ciudades, además de los avances en la tecnología de los transportes y las comunicaciones. Estos dos cambios en la estructura social provocan una "concentración progresiva de las sociedades". Por eso se reducen los espacios entre los grupos y aumenta el número de personas que establecen interacciones recíprocas. Observe que Durkheim no habla en este caso de la calidad de tal interacción; el hecho de que un mayor número de personas establezcan contactos más frecuentes unas con otras tiene poderosos efectos sobre todos los individuos expuestos a esta situación. Estas variaciones de la *densidad social* son el determinante clave en todos los aspectos de la teoría de Durkheim.

Podemos ver que esto ocurre tanto en grande como en pequeña escala. La estructura de toda la sociedad está determinada por la magnitud de la población, la diseminación de la misma en el territorio, y los medios de comunicación que les permiten tener contactos intermitentes. Cuando todos estos factores conforman una densidad social baja, los grupos pueden existir como segmentos aislados con papeles relativamente no especializados que desempeñar frente a los demás. En este caso cabe imaginar un grupo de pequeñas tribus o comunidades agrícolas aisladas en sitios dispersos, todas las cuales son relativamente autosuficientes; cada grupo tiene que producir en la práctica todo lo que necesita; por eso sus miembros no tienen especialidades evidentes y realizan por sí mismos muchos tipos de tareas. Cuando la densidad social es alta, la estructura cambia y surge una compleja división del trabajo. Conviene recordar que esta densidad social se puede producir ya sea porque un gran número de personas se concentra en las ciudades o porque las personas físicamente distantes entre sí se ponen en contacto por la presencia de más medios de transporte y comunicación (o bien, por ambos factores al mismo tiempo). Cuando esto sucede, los roles sociales se tornan más especializados, pues los individuos producen sólo una pequeña parte de lo que necesitan y la intercambian con los componentes que otros producen. Toda la sociedad se vuelve así más interdependiente y, al mismo tiempo, los individuos empiezan a ser más diferentes unos de otros.

La concepción de Durkheim a este respecto no es necesariamente benévola; él cree que la competencia es lo que motiva a los individuos a buscar nichos especializados cuando aumenta la densidad social. Aun cuando el tono de Durkheim no se ase-

meja en absoluto al de Marx y Engels en sus estudios sobre el capitalismo, en realidad los tres se refieren a una misma cosa. Lo que pasa es que Durkheim contempla el proceso desde un nivel de abstracción mucho más alto y con un grado de desapego mucho más considerable frente a sus consecuencias para el ser humano. La división del trabajo fue uno de los principales conceptos de Adam Smith en su formulación de la economía, y el impulso competitivo de la especialización también está presente en Marx (sin embargo, él lo interpretó como una forma de alienación en la cual el individuo pierde la capacidad de desempeñar todas las funciones). Sin embargo, Durkheim plantea un argumento de carácter aún más general que el de Marx; aquél implica que aun cuando el capitalismo, es decir, el sistema de propiedad privada, fuera derrotado, el socialismo que lo sustituyera tendría también su propia forma de división compleja del trabajo, impulsada por los mismos factores estructurales de la densidad social y por los mismos esfuerzos competitivos en la búsqueda de nichos especializados. Esto podría adoptar la forma de plazas especializadas dentro de las burocracias socialistas, los partidos políticos y otras por el estilo, pero el hecho es que el fenómeno seguiría existiendo. (Por cierto que Max Weber planteó un argumento muy similar en su pronóstico de una revolución socialista en Rusia.) Los hechos históricos del siglo XX parecerían darle la razón a Durkheim.

Así pues, el argumento general es que los aspectos físicos de la estructura determinan los aspectos sociales de la estructura. Ellos determinan también los aspectos mentales y morales de la sociedad. Al realizar una comparación entre las sociedades cuya densidad social es baja con aquellas donde ésta es alta (pequeñas sociedades tribales o grupos rurales aislados frente a las complejas sociedades urbanizadas), Durkheim señala que en las primeras las ideas de la gente son más concretas y particulares, mientras que en las últimas tienden a ser más abstractas y generales. Los grupos aislados suelen centrar su atención en los detalles concretos de las cosas; en sus religiones, los dioses y los espíritus se visualizan de ordinario como personas, animales u otras entidades concretas. La historia se describe en forma de mitos porque la gente tiene poca capacidad de abstracción para captar las causas generales. En cambio, en una sociedad urbanizada compleja, la personificación de los procesos sociales y naturales les cede el lugar a conceptos abstractos; la gente habla

de inflación, de la balanza de pagos o de las posibilidades de grandes avances de la medicina, y hasta su concepción de la religión se retrae hacia la concepción abstracta de un Ser Supremo que está más allá de la simple personalidad humana, y a veces se le concibe incluso como una moralidad pura.

Por supuesto, lo que Durkheim describe es una amplia generalización. No siempre es válido decir que todos los miembros de una sociedad moderna piensan en términos de ideas abstractas. Las concepciones racionalistas y abstractas son más frecuentes en los miembros de las profesiones especializadas y en los dirigentes de burocracias complejas, mientras que las clases bajas son más propensas a pensar en términos de personalidades en particular (aunque ahora el culto a las estrellas de cine y otras figuras de los espectáculos ha sustituido a los mitos de la antigüedad) y tener una concepción religiosa de carácter mágico y antropomórfico. Sin embargo aun esas variantes encajan en la teoría de Durkheim si tenemos presente que no todos los miembros de la sociedad están expuestos por igual a los efectos de lo que Durkheim denominó la densidad social. Las personas que están en las posiciones más especializadas y las que participan en contactos a larga distancia para coordinar las distintas partes de la sociedad, son las que alientan las ideas más abstractas (los profesionales y gerentes), mientras que las clases bajas se encuentran más localizadas en enclaves pequeños, formando lo que Herbert Gans describió como pequeñas aldeas campesinas incrustadas en el marco de una ciudad moderna. A pesar de que Durkheim no menciona a las clases sociales, su teoría es muy apropiada para entender esas diferencias. Incluso ofrece una explicación teórica del fenómeno observado por Marx y Engels en relación con la estratificación de los medios de producción mental, es decir, por qué los campesinos de la Francia y la Alemania rurales sólo podían pensar en la política en términos de creencias religiosas, o de acuerdo con la burda mitología moderna del nacionalismo y sus héroes de guerra. En realidad, esos grupos rurales aislados son los que producen una conciencia concreta, y no abstracta, como resultado de la estructura en la que viven.

El principio de Durkheim según el cual la densidad física de la sociedad determina el comportamiento y las ideas, es igualmente válido en el nivel de los grupos pequeños o en el de toda la sociedad. Por ejemplo, su explicación más sustancial en torno

al suicidio es que los grupos donde la densidad social es alta tienen menos probabilidades de que sus miembros se priven por sí mismos de la vida. Es así porque la propia estructura social forma una especie de capullo en torno del individuo, haciéndolo así menos individualista y más afecto a sentirse como miembro del grupo. Cuando la densidad social es más alta, el significado de la vida se cifra en la participación en las actividades del grupo, no en los deseos individuales de cada persona. En otras palabras, la estructura social local produce un efecto moral y emocional. En los casos en que esa estructura es más débil, el individuo se vuelve más capaz de recurrir al suicidio.

¿Cómo se forma ese capullo moral? Durkheim rastreó el mecanismo en cuestión hasta lo que podríamos llamar los rituales sociales. Estos son más evidentes en la religión, pero en cuanto se detecta la estructura básica, se la puede reconocer en cualquier parte, hasta en las interacciones de la vida diaria. Un ritual es un momento de densidad social extremadamente alta. En general, cuantas más personas se reúnan, tanto más intenso será el ritual. En ese caso también se refuerza el contacto; mediante la realización colectiva de gestos, cantos y otras cosas por el estilo, las personas enfocan su atención en el mismo objeto. No sólo están reunidas, sino inmersas en un grado de conciencia abrumador de la presencia del grupo que las rodea. A causa de eso, ciertas ideas acaban por representar al grupo mismo y se convierten en sus símbolos. Los objetos tabú de la tribu primitiva, el altar de una religión o la bandera de un ritual político moderno —que lo mismo puede ser de un equipo de fútbol o una multitud estudiantil— adquiere un significado sagrado que trasciende lo ordinario y obliga a las personas a sentir respeto.

Durkheim se refirió a este aspecto de la interacción con el nombre de densidad moral, un elemento adicional que trasciende la simple densidad física. Lo importante no es sólo el número mismo de personas que están en contacto, sino el grado en que todos tienen "una vida común". Los suicidios no se evitan porque alguien viva en un dormitorio impersonal en medio de muchos otros cuerpos humanos, sino por el hecho de vivir en una familia u otro grupo *ritualizado* que celebra formalidades periódicas para centrar la atención del individuo en el grupo mismo. En las primeras etapas de su carrera, Durkheim afirmó con vigor que las ideas no determinan la estructura social,

sino que en realidad ocurre lo contrario. Más tarde empezó a conceder un poco más de autonomía a las ideas. Esto se puede percibir en el hecho de que el ritual no se concibe tan sólo como la convivencia de las personas en un mismo lugar —aunque ésta es una condición necesaria— sino también como un elemento mental que induce a todos a enfocar su atención en una misma cosa. En las familias que profesan creencias religiosas es menos probable que haya suicidios, porque la creencia misma es una especie de corriente mental que fluye a través de las personas y les hace tener presente la existencia del grupo.

A pesar de todo, en este sistema las ideas sólo en parte son autónomas. Es verdad que la sociedad no puede existir sin ideas pero si éstas son eficaces es precisamente por su carácter social, porque les recuerdan a los individuos cuál es el grupo al que pertenecen y dónde está enfocada su lealtad. Durkheim se refirió a esto como "representaciones colectivas". La mejor forma de concebirlas es como partículas cargadas que circulan entre la gente y se alojan por un tiempo en las mentes de los individuos, pero esas partículas se originan en los rituales del grupo. No es que la conciencia humana no exista, sino que en esos momentos en que la gente enfoca su conciencia en el grupo —es decir, en las situaciones de alta densidad social que configuran un ritual— es cuando dicha conciencia se convierte en un instrumento poderoso para dirigir la vida social de todos los miembros del grupo. Para que la sociedad ejerza su influencia, las personas no tienen que estar constantemente en presencia de otros. Las ideas prolongan el efecto de la sociedad cuando la gente está entre uno y otro contacto social, o cuando esos contactos son de carácter discreto y no altamente ritualizados. Los símbolos son necesarios para la sociedad, pero también surgen de ella. Conviene tener presente que no hay nada misterioso en esto. Las ideas se producen y se cargan de significado social en los sitios y los momentos en que tienen lugar los rituales sociales; entonces los individuos se llevan consigo esas ideas, las intercambian con otros en sus conversaciones y las usan como guía de su propio pensamiento y sus decisiones personales, hasta que esas ideas son llevadas de nuevo a otras situaciones donde se les reabastece una vez más de significado social. Podemos visualizar esto como un modelo donde los individuos que se mueven en el entorno físico recogen "cargas" morales especiales cada vez que se encuentran en situaciones de grupo

de cierto tipo, en las cuales su atención se enfoca intensamente en los demás. La duración y la frecuencia con que las personas se encuentran en situaciones de esa índole tienen una importancia decisiva para la formación de cada individuo.

Así pues, el modelo de Durkheim nos presenta un mundo en dos niveles. Pensamos desde el interior de nuestras ideas sociales y esas ideas forman el contenido de nuestra conciencia. No vemos el significado simbólico de nuestras ideas sociales porque las aceptamos como algo natural. Ellas son como un cristal a través del cual vemos el universo, pero no reparamos en su presencia sino hasta que se produce alguna perturbación social que lo hace pedazos. Sin embargo, incluso cuando esto sucede tendemos a reaccionar imponiendo un castigo a la persona que nos perturbó, en lugar de prestar atención al hecho patente de que existe un muro de cristal alrededor de nosotros. Así pues, según la descripción de Durkheim, la sociedad tiene un nivel consciente superficial y una estructura inconsciente dentro de la cual operan los determinantes reales. Nos creemos seres racionales y amos de nuestro propio destino, pero la verdad es que nuestra racionalidad misma nos ha sido dada por la estructura social donde vivimos, una estructura que nos modela para que pensemos de un modo específico y no de otro.

En la teoría de Durkheim, el nivel "inconsciente" no es ni misterioso ni oscuro. Es la morfología de la estructura social, la "física social" de la densidad física del grupo, que se propaga por todo el paisaje; su patrón en el tiempo es la gente que se reúne y se dispersa en pequeños rituales donde la atención se enfoca con gran intensidad. Estamos inmersos en esta estructura social y ella nos determina, pero no la percibimos porque estamos demasiado ocupados en atender los detalles cotidianos de nuestra vida. Durkheim fue un severo crítico de las concepciones utilitaristas de la psicología o la economía, según las cuales la gente actúa tan sólo a base de elecciones racionales en torno a recompensas y castigos, inversiones y réditos. No es que se niegue que la gente actúa así en algunas ocasiones, pero eso es sólo el aspecto superficial de la sociedad. Como veremos, Durkheim demostró que la sociedad no podía sostenerse en esa forma; la racionalidad tiene siempre una base no racional y aflora de ésta.

Durkheim discrepa también con Marx y Engels en este aspecto. En general, los teóricos del conflicto consideran asimismo

que la sociedad tiene dos niveles. Uno de esos niveles es la estructura real del conflicto social y la dominación, ya sea de índole económica, política o de organización; el otro nivel es la ideología que encubre la profundidad de nuestra conciencia y, en sí misma, es fruto de los medios materiales de producción mental. Sin embargo los teóricos del conflicto intentan desgarrar el velo y revelar las realidades subyacentes. Su objetivo tiende a ser la construcción futura de una sociedad más perfecta donde las ideologías ya no existan. Sin embargo Durkheim insinúa que eso no es posible. Si las creencias morales son necesarias para la sociedad, el hecho de poner al descubierto sus fundamentos no es benéfico y aquéllas siempre retornarán en una u otra forma. Si algunas de ellas pierden legitimidad a causa de dicha revelación, otras surgirán a pesar de todo, de acuerdo con las inexorables leyes de las estructuras sociales y las interacciones rituales. Hasta la sociología durkheimiana sigue siendo parte del mismo mundo social, aunque adopta un punto de vista reflexivo frente a él.

Dos Alas: la tradición macro

La sociología de Durkheim se aplica tanto a la macroestructura en gran escala de la sociedad como a las microinteracciones mediante rituales en pequeña escala. Esto explica que la tradición durkheimiana ocupe una posición tan destacada en la sociología. Ninguna de las otras tradiciones importantes tiene tal amplitud. La tradición microinteraccionista, que examinaremos en el capítulo 4, tiene pocas cosas útiles que decir sobre la macroestructura y a veces niega incluso su existencia. Por otra parte, la tradición del conflicto es ante todo un macroanálisis cuyo punto de partida son los procesos históricos en gran escala. También es verdad que en esa tradición hay ciertos microelementos: Marx los incluyó en su teoría de la alienación y Weber escribió sobre ellos en el método de *verstehen*, según el cual la sociología se define como el conocimiento subjetivo de los significados sociales. Lo cierto es que esto ha tenido poca repercusión en la microsociología. En realidad, la visión de Marx sobre la alienación no tiene relación alguna con la interacción frente a frente, pues es una concepción filosófica de la forma en que el individuo se relaciona con toda la macroestructura del capitalismo. En cuanto al método *verstehen* de Weber, aunque

parece estar dirigido al micromundo, nunca fue aplicado por su autor en esa forma. En lugar de eso, lo usó para justificar su afán de ver el mundo a través de los ojos de la ética protestante o de otras perspectivas religiosas: sin duda se trata de un punto de vista subjetivo, pero no de carácter micro, puesto que nada tiene que ver con la forma en que la gente reacciona en situaciones particulares. En la práctica, el único significado del *verstehen* de Weber es que se debe tratar de comprender la filosofía de la gente, ya sea religiosa o de otra índole. La teoría de las situaciones y sus estructuras, y el modo en que éstas determinan las ideas y creencias de la gente, han sido analizadas por Durkheim, pero no por Weber.

En la tradición durkheimiana podemos distinguir dos divisiones o alas, cuya diferencia estriba en que una hace énfasis en los aspectos macro y la otra en los micro. La mayor parte de los predecesores de Durkheim fueron macro sociólogos, como Montesquieu, Comte y Spencer. El propio Durkheim fue quien añadió una aplicación micro cuando descubrió la teoría de los rituales (con la ayuda de Fustel de Coulanges y algunos antropólogos). Por esa razón los durkheimianos terminaron divididos en dos alas, una de las cuales procedió de la teoría de Durkheim en el nivel macro de la división del trabajo y la estructura social, en general, y que avanzó hacia Talcott Parsons y los funcionalistas. La otra ala tuvo como punto de partida los seguidores de Durkheim en la antropología social, entre ellos su sobrino Marcel Mauss, y ha encontrado una aplicación moderna en el nivel micro, gracias a sociólogos como Erving Goffman y Basil Bernstein. Como dije antes, esto forma parte del linaje durkheimiano que a fin de cuentas aportó una base micro para la teoría de las culturas de clase. La tradición durkheimiana tiene también un aspecto que intenta volver a enlazar los niveles micro y macro, sobre todo con la teoría del intercambio y la alianza desarrollada por Mauss y Claude Lévi-Strauss, con la teoría del capital cultural de Pierre Bourdieu y con mi propia teoría de las cadenas rituales de interacción. Examinaremos primero el linaje macro.

MONTESQUIEU, COMTE Y SPENCER HABLAN DE LA MORFOLOGÍA SOCIAL

Durkheim describió a sus propios antecesores en un pasaje de su tesis doctoral de 1892 dedicado a la aportación de Montesquieu a la fundación de la sociología. En la obra de Montesquieu titulada *L'esprit des lois* (El espíritu de las leyes), de 1748, Durkheim vio el inicio de la ciencia de la sociedad. En esta obra se aplicó el método científico fundamental, pues se intentó encontrar leyes generales, en lugar de escribir sobre la historia como un catálogo de hombres famosos. Los ejemplos individuales son infinitos y nada se puede decir acerca de ellos, como no sea reducirlos a tipos genéricos y compararlos después unos con otros para entender sus causas. Montesquieu también es digno de elogio porque fue el primero que llegó a darse cuenta de que la sociedad es algo más que el Estado. A Montesquieu se le suele considerar como un filósofo de la política que enunció la doctrina (que causó profunda impresión en Thomas Jefferson y los fundadores de los Estados Unidos) de que la mejor organización para el Estado es una separación de poderes que impida el abuso de la autoridad. Sin embargo, Durkheim afirma que el argumento de Montesquieu implica una generalización mucho más amplia.

Montesquieu clasificó a las sociedades en dos tipos principales: la antigua república griega y romana es uno de ellos, y la monarquía europea contemporánea es el otro. En su mejor expresión, esta última incluía una separación de poderes entre la nobleza que controlaba las cortes judiciales y los municipios (de esta clase procedía el propio Montesquieu), la autoridad central de la corona y el poder espiritual de la Iglesia. Durkheim afirmaba que esta separación en instituciones especializadas no sólo formaba parte de la estructura política de las monarquías en los inicios de la Europa moderna, sino que era la tendencia general de todas las sociedades que tenían una división del trabajo avanzada. De este modo Durkheim retornó a Montesquieu al trazar el marco básico de su propia obra *The Division of Labor in Society* (La división del trabajo en la sociedad), que habría de publicar al año siguiente (1893). Las antiguas repúblicas de Montesquieu corresponden al tipo que Durkheim designó como de "solidaridad mecánica": sociedades pequeñas y dispersas en grandes áreas. Dentro de cada grupo, el individuo está subordi-

nado a la comunidad. El sentimiento básico de este tipo de sociedad es lo que Montesquieu llamó el afán de la "virtud", por el cual la gente obedece todos los ritos sagrados y se sacrifica por la familia y la ciudad. Las monarquías de Montesquieu representan el extremo más moderno del *continuum* en el cual las sociedades han adquirido un tamaño desmesurado, están densamente avicinadas y se han especializado y coordinado en forma interna. El sentimiento que caracteriza a esas sociedades es lo que Montesquieu llamó el "honor", y es equivalente al espíritu de "individualismo" de Durkheim, es decir, al afán de exaltación del propio ego.¹

Durkheim creía que Montesquieu había acertado al ver en el tamaño de la población una de las principales causas de las diferencias existentes en la estructura social y en los ideales culturales prevalecientes. (Montesquieu propuso una tesis que se volvió más famosa para explicar las diferencias entre las sociedades, basada en sus características climáticas, pero Durkheim, quien refutó con facilidad ese tipo de explicaciones en su análisis del suicidio, la consideró como una parte insignificante de la argumentación.) Por esta razón, Montesquieu merece el título de fundador del linaje de la sociología durkheimiana (por lo menos así lo consideraba Durkheim y no tenemos motivos para contradecirlo).

El fundador "oficial" de la sociología es Auguste Comte. Él propuso la idea de la sociedad como un sistema por derecho propio, que es análogo a un organismo biológico pero en definitiva no puede reducirse al dominio de las leyes de la biología. Comte tiene también un elemento dinámico que Montesquieu no poseía. A diferencia de este último, que sólo comparó los distintos tipos de sociedad en forma "horizontal", por decirlo así, Comte los ubicó en sus diversas etapas evolutivas de desarrollo. Comte también fue el primero que adoptó una actitud explícitamente científica ante la sociedad y el que empezó a inducir sus leyes. Sin embargo Durkheim criticó a Comte por haber creído que ya había consumado la ciencia de la sociología y que las leyes de ésta se resumían en lo que designó "la ley de las tres etapas", es decir, la creencia de Comte en que las sociedades pasan de la base militar a la jurídica y a la industrial, con cambios correspondientes en las creencias, que van de la religión a la metafísica y a la ciencia, así como en el apego moral, de la familia al Estado y por último a toda la humanidad. A Durkheim le pare-

ció obvio que Comte había enunciado en principio una doctrina utópica; había logrado señalar el camino hacia la ciencia sociológica, pero la edificación de la misma todavía estaba por realizarse.

Herbert Spencer fue considerado en general como el sucesor de Comte, que liberó a la sociología de las resonancias religiosas de Comte y la dotó de un contenido serio. Durkheim coincidió con este punto de vista; de hecho, su modelo de las sociedades que evolucionan a partir de segmentos aislados hasta llegar a una compleja división del trabajo es, en esencia, el mismo de Spencer. Sin embargo, éste tan sólo reunió datos para ilustrar un principio filosófico. Al principio de su sistema él ya había planteado la generalización de que todo evoluciona a partir de un estado caótico, formado por partículas similares, hasta llegar a una situación de interdependencia diferenciada. Spencer aplicó esto a la evolución del universo y los organismos biológicos, antes de tratar de demostrar que también es aplicable a las sociedades humanas. En lugar de eso, Durkheim deseaba que esos principios se establecieran como resultado de comparaciones empíricas, y que éstas mostraran las condiciones causales que daban lugar a una u otra situación.

Durkheim tuvo también un sentido crítico más profundo. Spencer pensó que la sociología era como un organismo, por cuanto funcionaba de acuerdo con leyes de diferenciación de funciones similares a las orgánicas, pero esto no era más que una analogía. Todo eso estaba muy bien, mientras Durkheim hubiera considerado también que esto no era más que una analogía. Sin embargo él creía que la sociedad era una unidad psíquica (al principio la designó como "la conciencia colectiva" y después como "las representaciones colectivas"): las corrientes de ideas y emociones que se generan cuando la gente interactúa y que restringen a los individuos desde el exterior. Pese a todo, en este punto Spencer fue un individualista metodológico. Él afirmaba que la sociedad no tenía una conciencia central (a diferencia de un organismo) y que esa conciencia sólo existía en los individuos; de hecho, los individuos buscaban su propio interés racional y formaban sociedades para establecer contratos de intercambio unos con otros. A este respecto, Spencer fue un liberal británico típico, en el sentido de la expresión que imperó en el siglo XIX. Él consideraba que la comunidad organizada bajo la libertad individual y el mercado capitalista abierto daban

lugar a la mejor forma de sociedad; así mismo, prefería que las sociedades transitaran desde las formas más bajas de regulación coercitiva hasta un sistema contractual de *laissez-faire*.

Durkheim sostenía que, a este respecto, el sistema de Spencer adolecía de prejuicios políticos y era ingenuo en el aspecto científico. La estructura posee sus propias leyes, que se cumplen sin importar cuáles puedan ser las preferencias de los individuos. Además, y esto es más fundamental, la elección individual no podría mantener unida a la sociedad. Un conjunto de individuos racionales conduce tan sólo a una guerra de todos contra todos. Spencer adoptó una visión más benévola; él consideró que la sociedad moderna surge de la competencia en el mercado, guiada por contratos celebrados libremente. Sin embargo, Durkheim preguntó cómo era posible que las personas formaran una sociedad contractual si no confiaban unas en otras, en términos del *cumplimiento* de sus contratos, y si sabían que la ventaja siempre le correspondería al que hiciera trampa. La sociedad contractual de los utilitaristas es un mito, pues sólo puede existir sobre la base de una solidaridad previa al contrato. Durkheim trató de demostrar que esos sentimientos morales no individualistas son producto de diferentes formas de la estructura social misma.

El análisis comparativo/histórico que presentó en *The Division of Labor in Society* fue uno de los frentes de ataque de Durkheim. Otro fue su estudio sobre el suicidio para el cual se basó en comparaciones de las tasas de estadística del mismo en distintos grupos. Este material sirvió para demostrar cómo afecta al individuo la intensidad de la estructura del grupo. Además, por lo menos a juicio de Durkheim, demostró la existencia de estructuras que están más allá del individuo y por encima de él, por el hecho mismo de que las tasas estadísticas correspondientes a todo un grupo permanecen constantes por largos periodos de tiempo. La tasa de nacimientos es más o menos la misma de un año a otro, aun cuando son distintas personas las que contribuyen a ella en cada ocasión; lo mismo se puede decir en el caso del suicidio y hay muchos otros ejemplos. Así pues, Durkheim es el fundador de la sociología estadística, aun cuando ésta no empezó a avanzar con paso firme sino hasta la década de 1940, por la labor de los institutos de investigación de encuestas en los Estados Unidos.²

Después de la muerte de Durkheim, en 1917, su sociología

tendió a dividirse en dos direcciones. La dirección micro estuvo a cargo de los antropólogos británicos y franceses, y llegó a los Estados Unidos una generación más tarde. La macrosociología de Durkheim llegó a ese país con mayor celeridad. Su obra *Suicide* fue alabada en la década de 1950 como una guía metodológica para la sociología estadística. Sin embargo, los partidarios más eminentes de la sociología durkheimiana fueron los teóricos funcionalistas Robert Merton y Talcott Parsons.

MERTON, PARSONS Y EL FUNCIONALISMO

Robert Merton formalizó el método funcional, el cual consiste en observar a toda institución social a la luz de su respectiva aportación para el mantenimiento del orden social. Durkheim había hecho de la sociología una investigación en dos niveles al demostrar que la superficie constituida por nuestras creencias y acciones está determinada por una base estructural subyacente. Merton interpretó la base estructural como una tendencia de la sociedad a mantener su integridad. Existen *funciones manifiestas*, resultado de lo que la gente trata de hacer conscientemente, y *funciones latentes*, producidas por la acción del sistema social mismo. Por ejemplo, la corrupta "política maquina" de las ciudades estadounidenses fue refractaria a todos los esfuerzos de los reformadores por depurarla, porque desempeñaba ciertas funciones implícitas a favor del ciudadano común, quien obtenía más beneficios de esa maquinaria que de la burocracia oficial representada por los reformadores. El mismo tipo de análisis se puede aplicar a cualquier otra institución: si ésta existe, debe ser porque cumple alguna función, y el trabajo del sociólogo consiste en investigarla.

En una época, este tipo de análisis gozó de gran popularidad, sobre todo hacia los años 50. Motivó a los sociólogos a hurgar debajo de la superficie. A veces, como en el análisis de Merton sobre la "maquinaria" política, nos revela el hecho de que la visión oficial de lo que constituye un "problema social" sólo es en realidad el punto de vista de un grupo, mientras que otras personas involucradas pueden recibir beneficios reales de la situación imperante. Sin embargo la terminología funcionalista impide avanzar más allá en esos conocimientos. En lugar de ver que la "maquinaria" de la gran ciudad implica una lucha entre

diferentes grupos de interés y clases sociales, desvía nuestra atención de la estructura del conflicto y la dirige hacia un juicio más abstracto, según el cual la institución desempeña cierta "función latente". Por supuesto que, en este sentido, a todo se le puede encontrar siempre alguna función. No obstante, hablar de funciones y del mantenimiento del orden social es desorientador si no se da un paso más adelante. En cada acuerdo en particular no se satisfacen las funciones de la sociedad entera, ya que cada grupo tiene su propia versión del orden social que está tratando de defender. En este aspecto, el funcionalismo de Merton no ha hecho sino oscurecer la claridad que se había alcanzado al enfocar a la sociedad desde el punto de vista de la teoría del conflicto. Por ejemplo, en una versión famosa de la teoría funcionalista (1945), Kingsley Davis y Wilbert Moore afirmaron que la estratificación y la desigualdad no son más que mecanismos destinados a garantizar la eficiencia social óptima, al colocar en las posiciones más importantes a las personas más calificadas.

Como quiera que sea, a veces Merton y sus seguidores han tenido que admitir que no todo funciona siempre en beneficio de todos los afectados. Para estos casos acuñaron el término "disfunciones", como el caso opuesto al de las "funciones". Por desgracia, esta terminología no nos lleva muy lejos que digamos: tan sólo añade un juicio de valor, al reconocer que las cosas pueden ser nocivas en lugar de benéficas, pero pasa por alto el argumento fundamental de Durkheim según el cual la sociología debe mostrar las condiciones en que las estructuras producen un resultado con preferencia sobre otro. Dar un rodeo y asignar a las cosas la designación de funcionales no responde la pregunta de por qué existen ciertas estructuras para servir a esa función y no a otra cualquiera. Los defensores del funcionalismo solían alegar que esta pregunta se podría responder en el ámbito de su propio marco teórico, analizando las bases de otras "alternativas funcionales". Es lamentable que esto haya sido en gran parte una promesa hueca, ya que se ha hecho muy poco de este trabajo comparativo. Como ya hemos visto, los principales cultivadores del arte comparativo han sido los sociólogos del conflicto. En el mejor de los casos, el método funcional es demasiado vago y apenas sirve para algo más que incitarnos a la búsqueda de explicaciones. En la práctica, sus partidarios han tendido a ofrecer la interpretación más benigna de

las instituciones sociales, siempre que se les presenta la ocasión. Su sociología de la ciencia se ufana de mostrarnos un instrumento ideal, que se rectifica a sí mismo, para el esclarecimiento de la verdad; en su sociología de las profesiones, acepta sus pretensiones altruistas por su valor nominal, en lugar de verlas como ideologías destinadas a proteger los intereses de esos grupos monopolistas. Por estas razones no es raro que el funcionalismo haya perdido terreno cuando el ambiente político se tornó menos conservador, en el periodo siguiente a la década de 1950.

Talcott Parsons elaboró una teoría más "macro" que el funcionalismo de "mediano alcance" de Merton. Para Parsons la entidad clave era siempre el sistema social en conjunto, y desarrolló un análisis en extremo complejo para categorizar sus diversos sectores y subsectores funcionales. En su trabajo abundan los gráficos, los cuadros divididos en celdas e interconectados por medio de flechas que muestran los diferentes intercambios funcionales. A pesar de que su concepción básica de sociedad es durkheimiana, el método de Parsons se asemeja más al de las personas a quienes el propio Durkheim criticaba. En realidad Parsons no explicó las causas de ningún fenómeno, pues se concretó a realizar el trabajo preliminar de describir el mapa del proyecto conceptual. En efecto, él sólo presentó una descripción de la sociedad en un nivel muy abstracto, en lugar de explicar su funcionamiento, lo mismo que Albert Schaeffle, un contemporáneo alemán de Durkheim, quien compiló gruesos volúmenes de información sobre sociedades divididas por categorías muy bien definidas, para indicar sus analogías con las distintas partes del "cuerpo" dentro del gran "organismo social". Parsons tenía una inclinación mucho más abstracta que Schaeffle y otros sociólogos del siglo XIX, y se refirió al "logro de metas", el "mantenimiento de patrones" y otras funciones, sirviéndose de metáforas mucho más pintorescas, como los nervios de la sociedad, el cerebro de la misma, y así por el estilo. En este aspecto, Parsons fue más similar a los sociólogos formales seguidores de Simmel, y también a otros teóricos estadounidenses de los años 30, como Robert MacIver, quienes también propusieron largas listas de terminología para clasificar cada uno de los aspectos de la sociedad.

En la medida en que el sistema de Parsons tiene cierto contenido y no es tan sólo una gigantesca cuadrícula para catego-

rizar las cosas, está ubicado en el macronivel más extremo. Las sociedades de Parsons no son estáticas, y su visión histórica a largo plazo es el aspecto más dinámico de su sistema. Simulando a Durkheim, Parsons afirmaba que las sociedades no se podían sostener sobre una base racional. Con esto se proponía afirmar que toda la sociedad tiene un conjunto de valores que se inculcan a los individuos. (Diversas estructuras tienen a su cargo la función de llevar a cabo esta socialización de valores: al principio lo hace la familia, después contribuye la Iglesia y por último, el sistema de educación.) A juicio de Parsons, la base del cambio histórico son los cambios que se producen en los valores básicos. La forma precisa en que esto tiene lugar es un tanto misteriosa, como un castillo de naipes que se sostiene en el aire o incluso como algo muy similar a la intervención divina.

En concreto, Parsons se basó en el estudio comparativo de las religiones de Max Weber, al afirmar que la historia del mundo está impulsada por una sucesión de concepciones religiosas del mundo, de la más diversa índole. Al principio hubo sociedades tribales con sus sistemas simbólicos particularistas, que no hacían más que reforzar la rutina tradicional. Después se produjo el avance decisivo de las "religiones mundiales", que establecieron una separación entre los dioses y el mundo, y ubicaron el poder espiritual en un ámbito trascendental al que llamaron cielo, nirvana o algo equivalente. Ese ámbito trascendental sirvió como punto de apoyo para enfocar los anhelos humanos y brindó a la gente la posibilidad de transformar su mundo en algo diferente. Según la interpretación de Parsons, Weber insinuó que el cristianismo había generado mucha más fuerza social que el budismo, el hinduismo, el confucianismo, el taoísmo o el islamismo, todos los cuales terminaron por reforzar el orden social o estático, en lugar de modificarlo. Así pues, el cristianismo por sí solo, sobre todo en su forma más activista, es decir, el protestantismo, generó el sistema de valores que a fin de cuentas creó al mundo moderno.

En cierto modo, la explicación de Parsons sobre el cambio histórico es una versión hipertrofiada de la "Ética protestante y el espíritu del capitalismo" de Weber, adosada a una macroteoría durkheimiana de la sociedad. Este aspecto del trabajo de Parsons es quizá su aportación más duradera. Aun cuando eso no significa que necesariamente esté en lo cierto, su obra ha llamado mucho la atención en los últimos años, sobre todo en

Alemania, donde teóricos del calibre de Wolfgang Schluchter y Jurgen Habermas han tratado de analizar la historia como la evolución a largo plazo de la racionalidad humana. Sin embargo, es conveniente tener presente que esta interpretación recoge el aspecto más idealista de Weber y pasa por alto el modelo de conflicto, en un proceso similar al que aplicó Parsons cuando se basó en los aspectos más funcionalistas y moralistas de Durkheim. Este último se consideraba a sí mismo, ante todo, como un científico que formulaba las leyes sobre el proceso por el cual las estructuras materiales de la interacción humana producen ciertas ideas y emociones, y éstas a su vez circulan por todo el sistema. Él no habría visto con simpatía el esfuerzo de Parsons por demostrar que la historia proviene de ciertas ideas religiosas, y que en ciertos momentos aparece misteriosamente en el escenario humano. Para Durkheim, la religión podía explicarse a partir de las interacciones rituales en las que se gestaban sus ideales, pero no a la inversa. Su teoría es mucho más compatible con una teoría materialista que se apoya en el conflicto social y los cambios físicos en los patrones de interacción social, que con una serie de etapas impulsadas por ideas, como la propuesta por Parsons.

Es cierto que, en general, el propio Durkheim trató de pasar por alto o restar importancia al conflicto y la dominación en la sociedad, como lo hicieron Parsons y Merton. Todos ellos compartían una visión benigna del mundo, en la cual el conflicto es secundario y la coerción se interpreta, ya sea como un recurso que se aplica por el bien de la sociedad entera, o como una condición temporal y patológica. Por ejemplo, Parsons escribió páginas esclarecedoras sobre la Alemania nazi, pero se refirió a ella como la aberración de una etapa pasajera en un país que trató de modernizarse con demasiada celeridad, a partir de una base tradicional, lo cual provocó reacciones psicológicas en masa frente a las tensiones del cambio. Parsons estaba convencido de que todas las sociedades evolucionarían a la postre hacia la democracia, porque ésta es la más avanzada de todas las etapas "funcionalmente diferenciadas". Por desgracia, esto no es más que una idea ilusoria. En general, Parsons y sus colaboradores tendieron a considerar cualquier insatisfacción o levantamiento social como una tensión temporal del cambio social. Las protestas de la década de 1950 contra el "conformismo" y el "consumismo", fueron interpretadas por Winston White como

la demostración de que algunas personas no supieron entender que la sociedad de los Estados Unidos se estaba volviendo más diferenciada en el aspecto funcional. Eso elevó el nivel de la eficiencia social en todas las esferas; la familia y los grupos sociales especializados tuvieron la posibilidad de realizar mejor sus respectivas funciones; por ejemplo, la socialización y la tarea de inculcar valores ("conformidad") o la producción de más bienes y más tiempo para consumirlos ("consumismo"). Un poco más tarde, Parsons les restó importancia a las revueltas estudiantiles de los años 60 al explicarlas como la simple respuesta temporal ante la mayor depuración de la capacitación educacional especializada: nuestra sociedad se había vuelto más diferenciada y exigía más años de escolaridad, lo cual creó una tensión temporal pues la población se tuvo que ajustar a los nuevos conceptos en torno a la infancia y la edad adulta.

Es fácil comprender que esto se haya podido interpretar como una ideología de tipo conservador: todo lo que sucede es para mejorar, o bien, una etapa temporal en el camino para lograr un mejoramiento a largo plazo. En la medida en que esta ideología se apoya en la tradición durkheimiana, en los últimos años ha sido mucho menos popular que las distintas variedades de la teoría del conflicto o la microinteracción. Sin embargo deseo mostrar ahora que la tradición durkheimiana no se agota en esta ala macro, con su conservadurismo implícito y su ausencia de auténticas explicaciones causales. A diferencia de Parsons y Merton, que tendieron a presentar a todas las instituciones bajo su imagen social más favorable, el propio Durkheim se colocó en una posición muy apropiada para explicar cómo se generan las ideologías. Su microsociología de los rituales revela el mecanismo con el cual el grupo social —no esa entidad incorpórea concebida como la sociedad en conjunto— genera creencias religiosas y de otra índole con el fin de dar a sus propias prácticas un ropaje de legitimidad. La sociedad de Durkheim se asemeja más a una arena donde los hechiceros ejercen su magia para influir en la mente de las personas, que la imagen poblada de profesionales y servidores públicos altruistas que los funcionalistas son tan afectos a presentar. La teoría de Durkheim sobre los rituales y los símbolos nos conduce, mejor que la ideología funcionalista de Parsons, a una explicación realista de esa inflación en el terreno de los méritos educacionales que dio lugar a la desilusión de los estudiantes con el sistema educativo,

en las décadas de 1960 y 1970, y al escepticismo que acompañó a la inflación de los títulos académicos en la de 1980.

La segunda ala: el linaje de la antropología social

Las ideas de Durkheim han tenido un alto grado de poder, no tanto cuando se aplican a la estructura de la sociedad entera, sino aplicadas a las prácticas de algunos grupos específicos dentro de esta última. Este aspecto del pensamiento durkheimiano es el que ha tenido una gran influencia en la antropología social. Dicho aspecto dio lugar a una escuela británica completa, que adoptó su nombre y fue encabezada por A.R. Radcliffe-Brown. Sus miembros eran antropólogos *sociales*, a diferencia de los alemanes y estadounidenses que se concentraron en describir la cultura, o de los antropólogos físicos que se dedicaron a realizar mediciones y clasificaciones de las distintas razas humanas. Durkheim reforzó el interés de esos estudiosos al considerar la estructura social como el factor primario, y su teoría de los rituales aportó un método para que los antropólogos sociales explicaran cómo se determinan las ideas y las prácticas culturales. El linaje durkheimiano es aún más obvio en la antropología francesa, donde su sobrino Marcel Mauss se colocó a la cabeza de la especialidad después de la muerte de Durkheim, seguido por Claude Lévi-Strauss como continuador de esta tradición.

El origen de la antropología es anterior a Durkheim, pero no fue sino en la época de éste cuando cristalizó como disciplina y adquirió una base teórica. En virtud de que la teoría explicativa prospera mejor mediante comparaciones, no es de sorprender que los primeros teóricos de la antropología hayan tenido más semejanza con los académicos librescos que con los trabajadores de campo. Estos últimos estaban muy ocupados recopilando datos curiosos alrededor del mundo, pero mostraban poca inclinación a analizarlos. El impulso teórico provino en gran parte de los académicos e historiadores clásicos que miraron con nuevos ojos los mitos y textos de los griegos y romanos, y se sensibilizaron con los ejemplos paralelos de las tribus primitivas de África, América y los mares del sur. A diferencia de los europeos del pasado que siempre imaginaron a los griegos como estatuas de alabastro, y de los filósofos de la racionalidad pura, eruditos tales como James Frazer, J.J. Bachofen, Friedrich Nietzsche y

Jane Harrison (esta última llegó un poco más tarde y recibió la intensa influencia de Durkheim) los vieron como un pueblo tribal dotado de sus propios rituales. En lugar de la racionalidad pura, pudimos contemplar que las civilizaciones antiguas se fundaron también en el ritual y la religión.

En este sentido, los antropólogos proveyeron de nuevos y poderosos recursos a la naciente tradición de la sociología. La pretensión de prioridad de la sociedad sobre el individuo adopta con ellos la forma de sentimientos morales: una adhesión vigorosa y pre-racional a la religión, a la familia o a la sociedad misma. El énfasis en la fe y la lealtad se puede percibir en Comte, sobre todo en su fase postrera, cuando su "Filosofía Positiva (es decir, científica)" se convirtió en un culto a la humanidad, teniendo como sumo sacerdote al propio Comte. Esos conceptos fueron también el tema principal de Louis De Bonald y Joseph De Maistre, aristócratas reaccionarios que escribieron sus obras en la década de 1820 y cuya polémica antirrevolucionaria adoptó la forma de una violenta defensa de la importancia de la Iglesia Establecida. La labor de Durkheim consistió en convertir esas pretensiones ideológicas en una teoría para explicar cómo se genera la solidaridad pre-racional: el mecanismo del ritual, que se ejemplifica con más claridad en la religión, pero que se puede encontrar por extrapolación en el sustrato de otras áreas de la vida social.³

FUSTEL DE COULANGES Y LA GUERRA RITUAL DE CLASES

Cuando se adopta este punto de vista, sale a la luz el menos apreciado de los predecesores de Durkheim. Me refiero a quien fue su maestro en la École Normale Supérieure, el historiador Numa Denis Fustel de Coulanges. En su gran obra sobre la Grecia y la Roma antiguas, Fustel presentó un estudio de caso muy detallado sobre cómo los rituales religiosos pueden formar a una sociedad entera. Durkheim no sólo hablaba en sentido metafórico cuando dijo que la sociedad es un fenómeno religioso; tenía muy presente el análisis expuesto por Fustel en *Ancient City* (La ciudad antigua), de 1864. Fustel demostró que la religión es la base de las instituciones sociales, desde la familia y la propiedad hasta la guerra y la política. Él describió tam-

bién cómo surge el proceso de cambio social a partir de transformaciones en el carácter de la religión. Fustel no era sociólogo, en el sentido en que Durkheim llegaría a serlo al llevar los conceptos de aquél al nivel de las generalizaciones abstractas, aun cuando éste declaró con firmeza que la historia es una ciencia y no tan sólo un arte. En los detalles específicos de su modelo, Durkheim "puso a Fustel de cabeza" hasta cierto punto, pues explicó las ideas religiosas con base en la sociedad, y no al revés. Al mismo tiempo, Fustel de Coulanges merece nuestra atención por otras razones, además de la historia intelectual. Sólo una parte de su análisis fue explotada por Durkheim, quien tomó de él los elementos de una teoría de la solidaridad social, pero rechazó el modelo del conflicto, que desempeña un papel de igual importancia en *The Ancient City* de este último. Fustel merece que se le reubique en un sitio de honor en el linaje durkheimiano de las ideas medulares de la sociología. Más que ninguna otra persona, él nos muestra que la solidaridad ritual no es incompatible con el conflicto y, más aún, que puede ser la base de la misma lucha de clases.

En *The Ancient City*, Fustel nos muestra el surgimiento inicial de la sociedad como un culto religioso. A partir de referencias tomadas de los textos clásicos, él reconstruyó la más antigua religión de los griegos y los romanos, una religión que a su juicio también compartieron los invasores arios de la India en el período védico. Ésta tenía su centro en un culto basado en el hogar familiar. El fogón fue el altar original; la ceremonia principal tenía lugar cuando la familia se congregaba para comer, y solía ir acompañada de sacrificios, plegarias e himnos. Esto describe todos los ingredientes sociales que más tarde especificaría Durkheim como los elementos de un ritual: la presencia del grupo frente a frente, un foco común de atención y emoción compartida, y acciones no prácticas que se realizan con propósitos simbólicos. Igual que en la versión de Durkheim, la realización exitosa de la ceremonia constituye el grupo y le imparte unidad moral. Cada familia tenía su propio ritual; de hecho, lo que convertía a alguien en miembro de una familia era que ésta le admitiera en sus ritos domésticos.⁴ Los extraños eran excluidos; así, el ritual marcaba con gran claridad la frontera entre el grupo y el mundo exterior. En él se constituía también la autoridad doméstica: el poder del patriarca de la familia residía en el hecho de que él era el sacerdote familiar y el único que podía presidir los rituales.

La ciudad se basaba también en el ritual. En su forma original, las ciudades griegas y latinas eran coaliciones de varias familias. Sólo los patriarcas eran ciudadanos porque eran los únicos que representaban a la familia del mundo exterior. Sin embargo, una coalición sólo se podía formar si ella misma se convertía en un culto. Así, cada ciudad se organizó en torno de un templo, un centro de culto en honor de un dios o una diosa (como Atena en Atenas) o un antepasado heroico (como Rómulo en Roma o Teseo en Tebas). La investigación arqueológica ha confirmado que los templos originales se construyeron en el formato de una vivienda con un fogón, que era el hogar del dios o el presunto espíritu ancestral. Al principio, los ciudadanos construían sus casas fuera de los muros de la ciudad y sólo se congregaban en el templo para celebrar reuniones políticas y religiosas o para la defensa militar.

Los primeros funcionarios públicos eran los sacerdotes del propio culto cívico. El ritual fue la base de la política. Los "reyes" de la antigüedad remota eran en realidad maestros de ceremonias. Más tarde surgieron luchas entre las "clases" sociales, constituidas por quienes eran admitidos para participar de los privilegios religiosos (y por lo tanto políticos) y los que eran excluidos de ese grupo. Sólo los ciudadanos cabales tenían derechos legales, pues sólo ellos podían comparecer ante los funcionarios religiosos que hacían el papel de jueces. La religión no sólo era el fundamento de la ley, sino establecía también la forma de las sanciones legales. El castigo más severo era el exilio, porque significaba la exclusión del culto. Tan sólo el culto garantizaba los derechos de propiedad y protección física. Por lo tanto, el exiliado era un proscrito social y quedaba expuesto a cualquiera que fuera capaz de despojarlo. Hasta la guerra, el negocio principal del estado antiguo, se llevaba a cabo en forma ritual. El ejército se formaba bajo patrocinio religioso y con los sacrificios de la comunidad, y marchaba a la batalla en un acto ceremonial, invocando a sus dioses con gritos aterradores y salvajes sonidos de instrumentos. La guerra entre dos ciudades se consideraba como una contienda entre sus respectivos dioses. Por esa razón, la paz sólo se podía concertar mediante una alianza en el plano religioso; el culto del dios extranjero tenía que establecerse en cada una de las ciudades aliadas. Esto les impartía de inmediato un carácter imperialista a las antiguas alianzas: las ciudades aliadas no podían seguir siendo

simples socios externos que cooperaban entre sí, sino quedaban ligadas por la participación en rituales comunes. Los romanos, en particular, dieron mucha importancia al acto solemne de invitar a los dioses a salir de las ciudades que estaban a punto de invadir, prometiéndoles que serían adorados en Roma.

La guerra antigua se desarrollaba con singular ferocidad hacia las víctimas. Los vencidos no tenían derechos y tanto ellos como sus familias podían ser masacrados o vendidos como esclavos sin ningún reparo moral. Esto era así porque los límites de la moralidad los establecía la propia religión; sólo los que compartían el culto cívico tenían obligaciones morales (y jurídicas) recíprocas. En forma similar, el culto familiar establecía barreras morales para los extraños, que no prohibían los actos delictivos contra ellos, en contraste con las estrictas obligaciones que existían dentro de la familia, entre sus propios miembros.⁵ Durkheim haría énfasis en que la comunidad ritual fue la base de toda moralidad.

La estructura descrita por Fustel era lo que Durkheim habría llamado "solidaridad mecánica", es decir, la pequeña sociedad no diferenciada, dotada de una conciencia colectiva localista y represiva. En esas condiciones, las creencias morales no eran abstractas ni generalizadas, sino altamente concretas. Las formalidades de la correcta observancia del ritual eran más importantes que la creencia subjetiva. Era preciso seguir todos los rituales al pie de la letra para que sus efectos estuvieran garantizados. Una demanda judicial podía perderse por una cita incorrecta de las fórmulas legales, antes que por los méritos sustantivos de la demanda; en las ceremonias religiosas, la actitud de los fieles era menos importante que la aplicación correcta de la liturgia del sacrificio. Durkheim habría de describir más tarde la evolución, desde ese tipo de conciencia concreta y moralidad localizada, hasta la moralidad universalista de la sociedad dotada de una división del trabajo avanzada. Fustel prefiguró este tema de la universalización moral. Él mismo lo atribuyó al cristianismo, el cual apareció en el mundo antiguo como una fuerza que rompió el aislamiento de las familias y las ciudades, aun cuando podemos encontrar el mismo fenómeno en una era anterior en el culto de Zeus, un dios de justicia y protector de los extraños.

La religión no sólo estableció los agrupamientos sociales básicos, sino también su política y su moral. Ella configuró tam-

bién la economía. Según Fustel, la propiedad tuvo su origen en el respeto otorgado a las piedras de demarcación de límites, dotadas de significado religioso. Como se dijo con anterioridad (véase la nota 4), la erudición moderna no ha aceptado la aseveración de Fustel, según la cual el origen de esto fue la práctica de sepultar a los antepasados en la casa familiar. Tal parece que la invocación del culto a los antepasados como pretensión de propiedad surgió más tarde. Sin embargo es cierto que la propiedad estaba vinculada con el sistema de culto. La principal base de la economía, además de las familias autosuficientes, fueron los centros de culto. Allí fue donde se establecieron las primeras tiendas de riqueza, que manejaban obsequios para los dioses. El dinero más primitivo — es decir, la unidad de valor, y más tarde el intercambio, sancionada y uniformada por la sociedad— se desarrolló a partir de los tripodes ceremoniales que se dedicaban a los templos. Más tarde, los templos se convirtieron en los primeros bancos, lugares para guardar objetos valiosos y, por ende, en centros de préstamo de dinero. Cuando Jesucristo arrojó a los cambiadores de dinero del Templo de Jerusalén, puso fin a un vínculo entre religión y dinero que se remontaba al origen mismo del circulante.

Durkheim generalizó cada uno de esos puntos en una teoría sociológica abstracta que refutaba a los utilitaristas, como Spencer, para quienes el intercambio económico era la base de la sociedad. Durkheim se basó en la enseñanza de Fustel, de que las instituciones económicas primarias fueron al principio de índole moral y religiosa. Sin embargo, un aspecto de la versión de Fustel que aquél no tomó en cuenta fue su estudio sobre la política. Fustel dedicó mucho espacio en sus obras al tema de la serie de revoluciones que tuvieron lugar en las antiguas ciudades-estado. Desde muy joven, Marx se percató de los conflictos de clases, gracias a sus estudios de la antigüedad clásica, y el mismo término "proletariado" proviene de la clase desprovista de privilegios en Roma. Sin embargo, Fustel consideraba que la política estaba estrechamente relacionada con el ritual. Así pues, él abrió el camino para el desarrollo de un aspecto de la tradición durkheimiana que no se había considerado aún: una teoría del ritual como base de conflictos.

En la versión de Fustel ya está implícito el concepto de que el ritual es una arma de dominación. El ritual aportó la base para cimentar la autoridad del jefe de familia; más tarde, en la coali-

ción que engendró a la ciudad, el culto cívico fue un instrumento de organización por medio del cual la aristocracia logró monopolizar el poder político. Incluso se podría hablar del ritual como el "medio de producción emocional", paralelo a los "medios de producción mental" de Marx y Engels, que garantizaban la dominación en el ámbito de las ideas. Fustel aporta también un útil correctivo para la creencia funcionalista de que la solidaridad ritual suprime el conflicto o, por lo menos, lo reduce en gran medida. El hecho es que si el ritual es una arma que da lugar a la dominación, entonces provoca al mismo tiempo una división entre la clase de los dominadores y la clase de los dominados. En esas condiciones, los primeros conflictos de clase no se organizan sobre una base económica *per se*, sino sobre la posesión de la *propiedad ritual*, es decir, en torno al control de los medios de producción emocional o la exclusión de los mismos.

En realidad la propiedad ritual dio lugar a más de dos grupos en la sociedad antigua. Fustel habla de cuatro grandes revoluciones que alteraron la participación religiosa y, por ende, toda la estructura social. *La primera revolución* tuvo lugar hacia el año 600 a. de JC., cuando la aristocracia formada por jefes de familia le arrebató el poder al rey. Ambas facciones estaban definidas por el ritual: los aristócratas eran sacerdotes de sus propios cultos familiares, mientras que el rey era el sacerdote del culto de la coalición. Esta revolución, que se produjo en varias ciudades a través de Grecia e Italia, relegó al rey a una posición puramente ceremonial. En cierto modo, eso marcó el ascenso del Estado porque estableció un órgano político separado del sector religioso.

La segunda revolución enfrentó a los aristócratas contra los clientes. Este último grupo consistía en personas que carecían de derechos ciudadanos porque no eran más que miembros subordinados dentro del culto familiar de algún aristócrata. A veces se trataba de miembros de ramas más jóvenes de una familia, siervos o forasteros o protegidos que habían sido adoptados para el culto familiar, pero sólo como subalternos. La lucha para dotar de plenos derechos políticos a los clientes implicó liberarlos de las obligaciones para con sus amos aristocráticos, que estaban vinculados con su condición religiosa como subordinados. A juicio de Fustel, esto implicó la derogación de un derecho original de primogenitura, aunque la evidencia moderna indica

que esa práctica no existió tal vez en la antigüedad remota.

La tercera revolución (que no se puede distinguir con mucha facilidad de la segunda, ya que ambas tuvieron lugar entre los años 600 y 400 a. de JC.) consistió en la batalla de la clase plebeya por tener acceso a la ciudad. Los plebeyos eran ajenos, personas que no poseían un culto familiar propio y que vivían fuera de los muros de la ciudad. Por el hecho de carecer de una religión familiar, ellos no tenían ni honor social, ni derechos jurídicos, ni un lugar en la asamblea política de la ciudad. Si los plebeyos lograron conquistar algunos derechos ciudadanos fue, sobre todo, por el surgimiento de nuevos tipos de armas, que los hicieron valiosos como soldados (también Weber puso de relieve este hecho). El proceso no fue idéntico en todas partes; en Atenas se estableció una democracia completa (para los varones); en Roma, la más conservadora de las ciudades antiguas, los plebeyos adquirieron tan sólo concesiones limitadas. La victoria de los plebeyos en Grecia marcó el inicio del periodo clásico de la democracia. No fue sino hasta después de esa revolución política cuando la estratificación de clases se empezó a basar ante todo en la riqueza. En ese periodo floreció la plutocracia, tan denunciada por los conservadores, como Platón y Aristóteles.

Fustel señala que de esta situación dimanó *la cuarta revolución*. Ahora los ciudadanos estaban divididos en ricos y pobres, y las clases ya no se basaban en distinciones rituales, sino en la riqueza. Existía también una facción conservadora, los aristócratas de rancio abolengo, que conspiraban periódicamente para derrocar a la democracia y restablecer la oligarquía tradicional, con su participación limitada en un culto cívico. En medio de esas cambiantes mareas políticas surgieron tiranos que inducían a los pobres a levantarse contra los aristócratas reaccionarios y contra los nuevos ricos. El resultado fue la destrucción final de las antiguas ciudades-estado, las cuales fueron sustituidas por los reinos, que ya no eran despotismos de carácter religioso, sino puramente político. Una vez más, Roma fue la que más se resistió a esa tendencia, pero a la postre la República le cedió su sitio a un emperador, el cual ascendió al poder mediante llamamientos demagógicos dirigidos a los pobres.

Fustel abre un sendero, dentro de la tradición durkheimiana, que apenas si ha sido explorado. *The Ancient City* sigue siendo

el arma secreta; aunque sólo la usó en forma parcial, Durkheim derivó de ella su fuerza. El argumento general de que los rituales crean las clases y los conflictos de clase sugiere una teoría que aún no ha sido enunciada, acerca de la política y la revolución. A pesar de eso, como veremos más adelante, la tradición durkheimiana se ha inclinado en esa dirección con el desarrollo de una teoría de las culturas de clase.

TEORÍA DE DURKHEIM SOBRE LA MORALIDAD Y EL SIMBOLISMO

El sistema de Durkheim culminó con su último libro, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Las formas elementales de la vida religiosa), en 1912. Esa obra provocó el impacto más doloroso con su demostración de que la realidad de la religión no es trascendental y que el dios de la misma es el símbolo de la sociedad y del poder moral de la propia religión sobre los individuos. En este caso Durkheim reúne los aspectos religiosos y científicos de su propia tradición intelectual. Una línea de pensamiento, que se remonta a De Maistre y otros conservadores, ha argumentado que la religión es el fundamento moral de la sociedad y que ésta no podrá sobrevivir si no profesa el debido respeto del cristianismo tradicional. También en la época de Durkheim no pocos pragmatistas estadounidenses, como William James, afirmaban que la religión es más profunda que la simple racionalidad y la ciencia, y que no podemos renunciar a la voluntad de creer. Durkheim admitió que en este modo de pensar había sin duda un elemento válido. La sociedad no se apoya en una base consciente y racional, y las religiones no habrían podido desempeñar un papel tan importante a través de los siglos si se basaran tan sólo en un error. La verdad es que Durkheim no le quitó la primacía a la ciencia para dársela a la religión; en lugar de eso, forjó una teoría científica de la religión como una poderosa fuerza moral que subyace en todo el resto de la sociedad. La religión se produce por medio de rituales, es decir, por ciertas configuraciones de la interacción social en el mundo real. Esta teoría del ritual se puede ampliar para incluir todas las distintas formas en que los principios morales y las ideas son producidos por la sociedad.

Durkheim enfocó su atención en las tribus del centro de Australia, cuyas descripciones acababan de aparecer en informes antropológicos. Esto impartió a su análisis ciertos aspectos débiles, pues no incluyó el análisis comparativo que ese autor exigía en sus propios pronunciamientos metodológicos. En este caso, Durkheim pensó que al aislar la forma más primitiva de religión, podría encontrar los elementos a partir de los cuales habrían surgido todas las demás. Esta suposición se basa en que se acepte una visión evolucionista de la historia, la cual no nos parece tan obvia en nuestros días; también se supone que las tribus australianas representan las formas sociales más primitivas. De hecho, a pesar de que la tecnología material de esas tribus es de extrema sencillez —no tienen ni casas ni alfarería, sólo cuentan con las herramientas más simples y logran sobrevivir mediante la caza y la recolección en el desierto— la verdad es que esas tribus tienen una de las formas de estructura social más compleja en el nivel tribal, constituida por complicadas reglas para la concertación de matrimonios entre los distintos segmentos de la sociedad. Durkheim eligió además a ciertas tribus de Australia bastante atípicas, pasando por alto a los clanes que no tenían totems y otros factores que no encajaban en su modelo.⁶ A pesar de todo, la teoría de Durkheim ha resultado ser más poderosa que la evidencia sobre la cual se sustenta. El estudio antropológico de primera mano publicado por W. Lloyd Warner en su libro *A Black Civilization, A Social Study of an Australian Tribe* (Una civilización negra, un estudio social sobre una tribu australiana) en 1937, corroboró las conclusiones generales de Durkheim. Más tarde el sociólogo Guy Swanson realizó un análisis comparativo para demostrar que en verdad Durkheim tenía razón y que el tipo de dios venerado por una sociedad correspondía al tipo de la misma: la creencia en espíritus y totems locales prevalece en los grupos tribales más fragmentados, mientras que los cultos de dioses supremos y omnipotentes son propios de las sociedades estratificadas en torno de un centro impresionante de poder terrenal.

The Elementary Forms of the Religious Life nos transmite un doble mensaje. Una parte de su teoría se refiere a la sociología del conocimiento. En ella se intenta demostrar que la sociología puede aportar una explicación más vigorosa, de las ideas humanas, que la filosofía o la psicología, ya sea en su versión kantiana o en la versión empirista. Kant afirmó que las ideas

existen como categorías a priori por medio de las cuales la experiencia penetra en la mente; Durkheim lo aceptó, por cuanto las ideas existen antes que cualquier individuo determinado. Sin embargo, las ideas de espacio, tiempo, número y otras categorías generales no son invariables y universales, sino adoptan la forma de la estructura de la sociedad y se modifican a medida que ésta cambia. En forma similar, los empiristas tienen razón en lo que se refiere a su creencia en un mundo material cuya existencia es anterior a las ideas. Pero la gente no adquiere ideas a través de la simple generalización de sus sensaciones. El aspecto crucial del mundo material es la sociedad misma. La forma en que los cuerpos humanos se dispersan o se congregan da lugar a las categorías a través de las cuales se filtran todas las demás experiencias.

Los rituales son el mecanismo que produce ideas cargadas de significado social, y el contenido de esas ideas refleja la estructura de la sociedad. Durkheim concedió que las ideas, cuando ya se han formado, poseen una autonomía parcial. Más tarde, Claude Lévi-Strauss señaló la diferencia entre los símbolos y su base ritual. Él se propuso demostrar que los símbolos, inmersos en los mitos de una sociedad, son reordenados por la historia en nuevas combinaciones que deben ser descifradas por el analista. A la postre, Lévi-Strauss perdió todo interés por la estructura social en la cual se originan las ideas; su método "estructuralista" se convirtió en la búsqueda de las leyes básicas generadoras de símbolos dentro de la mente humana.⁷ Incluso en esto, Lévi-Strauss se apoyó en una de las ideas de Durkheim. Éste había dicho que aun cuando las ideas pueden ser parcialmente autónomas de su origen social, poseen sus propias leyes de atracción y repulsión mutua. Durkheim vislumbró una rama de la ciencia sociológica que se desarrollaría como la electricidad o la química y se aplicaría de modo exclusivo a las "representaciones colectivas" que conocemos como las ideas. Cabe suponer que dicha rama incluiría leyes para explicar cómo se cargan las ideas de una fuerza emocional que denota la afiliación social (puesto que se usan en los rituales sociales), y postularía también las leyes que gobiernan la forma en que las ideas se combinan por sí mismas cuando la presencia social no es patente. Algo similar a esta forma de análisis se ha vuelto hoy más factible, por los progresos realizados en el análisis de la conversación concebida como una cadena de interacciones rituales.

El segundo mensaje de *The Elementary Forms* es su teoría de los rituales, la cual constituye el punto de partida de la porción micro de la tradición durkheimiana. La teoría del ritual ya está implícita en el análisis anterior de Durkheim acerca del delito, puesto que el castigo es un ritual cuya función es lograr que la gente se acuerde de la ley y reavive su compromiso emocional con ella. En sus textos de antropología, Durkheim insistió más para recalcar que la sociedad no sólo se manifiesta en forma negativa, como un conjunto de obligaciones que se vuelven visibles sobre todo cuando son infringidas, sino también como una fuerza positiva. Añadió que el proceso por el cual se produce este fenómeno puede observarse en diversos rituales, como las ceremonias en las cuales se reúne una tribu primitiva para celebrar sus ritos religiosos. Gran parte de la labor de compilación de los fenómenos religiosos de ese tipo estuvo a cargo de dos colaboradores del *Année Sociologique* de Durkheim, Marcel Mauss y Henri Hubert, en los 15 años precedentes a la publicación de *The Elementary Forms*. En esta última obra, Durkheim resumió los conceptos teóricos por los cuales había pugnado todo el grupo.

Además del impacto de esta teoría sobre los antropólogos posteriores que han interpretado los rituales tribales, también ha producido efectos a largo plazo sobre la sociología de las sociedades modernas. Esta teoría nos permite ver a nuestra propia sociedad a través de una nueva óptica y descubrimos los rituales donde se han creado nuestras creencias y límites morales. Claro está que esos rituales no son los mismos que existen en las sociedades tribales, pues nuestra estructura social es diferente y esta última representa el factor determinante decisivo en la perspectiva de Durkheim. Esta influencia de la tradición durkheimiana no es muy conocida, a pesar de que se expresa con mucha claridad en el título de uno de los libros de Erving Goffman, *Interaction Ritual* (El ritual de interacción), publicado en 1967. Yo podría argumentar que lo más importante del linaje correspondiente al análisis ritual es un nexo que establece con el fenómeno central de las sociedades modernas: la estratificación. Esto nos lleva al territorio de la teoría del conflicto, la cual no se nos presenta ahora como un enemigo, sino como un complemento muy necesario.

LA BASE RITUAL DE LA ESTRATIFICACIÓN: W. LLOYD WARNER

Erving Goffman es una figura importante a este respecto, pero nos vamos a ocupar primero de su maestro, W. Lloyd Warner. Warner fue un antropólogo australiano cuyo primer trabajo de campo constituyó una ratificación del análisis de Durkheim sobre las sociedades aborígenes. Aquél llegó a la conclusión de que sabemos más sobre las sociedades tribales que acerca de la nuestra, y entonces se trasladó a los Estados Unidos. Él y sus alumnos se dispusieron a realizar una serie de estudios en diversas comunidades, entre ellas una ciudad de Massachusetts cargada de tradición ("Yankee City"), una ciudad de clase media en el Oeste Medio del país ("Jonesville"), la sección negra de Chicago ("Bronzewood") y un condado de Mississippi con segregación racial ("El Extremo Sur"). Warner comprendió también que la estructura social de una sociedad compleja como los Estados Unidos no se puede captar observando el sistema de status en comunidades separadas, por lo cual llevó a cabo estudios de la movilidad social y la herencia dentro de la élite nacional de empresarios, además de un estudio de nivel más macro sobre la economía corporativa. El alcance del trabajo de W. Lloyd Warner rara vez ha sido apreciado en su justo valor. Él nunca formó parte de las facciones de los círculos interiores de la sociología estadounidense, y su análisis de la estratificación se consideró como algo demasiado cultural y no lo bastante económico para el enfoque marxista o de conflicto que se había adoptado en esa misma época. Warner inició el estudio de la estratificación como un sistema de prestigio y también como un conjunto de comunidades distintivas: es como si hubiera catalogado a sus tribus africanas una encima de la otra, formando un poste totémico. No se ha apreciado cabalmente la importancia instrumental que tuvieron esos enfoques para poner en marcha el estudio de la estratificación del status y de las redes sociales, que ahora ha avanzado por medio de métodos cuantitativos muy superiores a las descripciones cualitativas de Warner.

Se podría preguntar por qué pasó Warner con tanta rapidez del estudio de los rituales tribales al estudio de la estratificación. La respuesta es que cuando se intenta estudiar una sociedad moderna o incluso una sola comunidad incluida en ella, un

hecho salta a la vista de inmediato: la estratificación. No se trata tan sólo de una cultura o de un grupo social, sino de un gran número de esos grupos. Cuando se buscan principios que permitan relacionarlos, se percibe de inmediato en ellos una forma de jerarquización. Las "clases", por lo menos en un sentido amplio del término, son el rasgo más obvio en torno a la diversidad de la sociedad moderna. La época de la sociología empírica en gran escala comenzó en la década de 1920, cuando se pusieron en boga los estudios de comunidades, y prosiguió hasta las de 1930 y 1940.⁸ Warner participó en esta fase. También tomaron parte Robert y Helen Lynd, dos antropólogos que decidieron estudiar una ciudad del Oeste Medio ("Middletown") y no a los isleños de los mares del Sur. También ellos detectaron a la postre que la estratificación constituía la realidad primaria; lo mismo ha ocurrido virtualmente en todos los estudios sobre la comunidad. No hay ningún estudio de este tipo que no sea, en esencia, un estudio de la estratificación.

Warner llevó la perspectiva durkheimiana a la sociedad estratificada moderna, centrando la atención en sus rituales. Tenemos la tendencia a creer que la sociedad moderna está secularizada y es racionalista. Warner nos mostró que podemos vernos a nosotros mismos a través de la óptica del antropólogo y que encontraremos rituales por doquier. Por supuesto, un conjunto de esos rituales es la religión. Para Warner, el cristianismo es un terreno de caza para el mismo análisis que se aplica a la religión tribal. La clave de la religión moderna, o de cualquiera otra, son las ceremonias por medio de las cuales ésta congrega a la comunidad y le imparte una identidad simbólica. La moderna congregación de los feligreses renueva su vínculo de solidaridad moral cada vez que se reúne, todos los domingos por la mañana y también en las demás ceremonias religiosas que se realizan durante el año. Warner era particularmente sensible al hecho de que esas comunidades religiosas son parte de la estratificación de la sociedad moderna. En "Yankee City", las principales líneas de estratificación por status eran de carácter étnico y separaron a los protestantes anglosajones (que formaban la mayor parte de la clase alta) de los inmigrantes católicos más recientes (que constituían el grueso de la clase trabajadora) y de los judíos (que se distribuían tanto en la clase media como en la clase alta, pero estaban claramente segregados de los anglosajones blancos protestantes).

Las distintas doctrinas religiosas no sólo simbolizaban a grupos sociales diferentes, sino también servían para mantener separados y estratificados a esos grupos. En los rituales religiosos se reproduce la estructura de clases. Logran este efecto porque afectan la conciencia de la gente en torno a la moral y las diferencias culturales, y porque refuerzan la estructura de asociaciones y exclusiones interpersonales. Para Warner, la realidad de estratificación vivida se reduce a quién se asocia con quién y en qué condiciones de intimidad. Warner es el padre del análisis de estratificación de redes, que en los últimos años ha alcanzado un grado notable de refinamiento a través de las investigaciones de Edward Laumann y otros. Esto ha revelado las múltiples dimensiones de la red de estratificación en la que vivimos: jerarquías de clases sociales que se subdividen aún más en función de la etnia y otros enclaves de relaciones personales. Ahora bien, el tipo de asociación más íntima es el de la familia. Los patrones étnicos y de clase tienen un reforzamiento poderoso en la vida diaria en función de quién se casa con quién.

Las religiones son un poderoso refuerzo para esta base de asociaciones íntimas, porque una de sus principales preocupaciones es la conservación de la familia como institución. Las familias pertenecen a las Iglesias, pues, por lo menos en las familias devotas, las ceremonias religiosas permean toda la vida familiar. Las oraciones que se recitan antes de dormir y las acciones de gracias antes de las comidas son ceremonias donde se usa el "capital ritual" de la Iglesia para reforzar la unidad de la familia. En la familia tradicional, la autoridad del padre se refuerza por el hecho de que él se sienta a la cabecera de la mesa y preside la oración de agradecimiento. El cuadro no es muy diferente del de los antiguos griegos que nos presenta Fustel de Coulanges. Además, las principales festividades religiosas se reflejan en rituales de la familia: la Navidad (un ritual de intercambio familiar de regalos), el Día de Gracias (un banquete en que se reúne la familia), la Pascua (conejos de pascua y golosinas para los niños, además de la tradición en la que cada persona exhibe su status en la comunidad al presentarse al templo con sus mejores galas). Hasta la Noche de Brujas o *Halloween*, con su caterva de fantasmas apenas fidedignos, es otro festival de obsequios para los niños, surgido de una conmemoración tradicional cristiana en honor a los muertos. En otras palabras, la Iglesia rodea de ceremonias a la familia con el fin de mantenerla unida. El nacimien-

to se consagra por medio del bautizo, la adolescencia mediante la confirmación o el *bar mitzvah*, el matrimonio con la ceremonia nupcial y la muerte con las honras fúnebres.

Warner observó que los símbolos mismos de las religiones modernas son un reflejo de la familia. El protestantismo tradicional exalta al Padre "que está en los Cielos", el cual es severo, disciplinario y moralista, del mismo modo que refuerza la posición de un padre autoritario humano en cada uno de los hogares. El catolicismo hace más énfasis en el hecho de que cada familia humana está sujeta a una Iglesia centralizada que actúa como intermediaria del poder de Dios, por medio de una jerarquía que incluye al Papa, los obispos y sacerdotes, además de los santos. El símbolo de la familia centralizada del catolicismo es la Virgen María, la madre, que es al mismo tiempo la mujer perfecta por el hecho de ser virgen: de este modo se idealiza a la familia sin admitir la presión perturbadora de los deseos sexuales. Warner comenta que, en virtud de esas importantes diferencias en el tipo de estructura familiar simbolizado por las religiones, nada tiene de raro que los grupos étnicos basados en esas religiones estén tan claramente divididos. Él sostuvo también que si la estructura familiar cambiara, las concepciones religiosas predominantes cambiarían también.

Warner analizó además los rituales seculares, pero siempre en relación con su efecto sobre la estratificación. Las ceremonias patrióticas, como el desfile del Día de la Independencia, el Día del Trabajo, y las conmemoraciones históricas son ceremonias ideadas para enfocar la atención de la comunidad sobre sí misma como una unidad única. En "Yankee City" esos desfiles y rituales se cuidaron de incorporar a casi todos los grupos de la comunidad, pero lo hicieron invocando símbolos históricos que siempre exaltan el papel de la aristocracia anglosajona blanca, protestante. George Washington y Abraham Lincoln fueron seres humanos ordinarios, pero ahora han sido exaltados como imágenes ideales de las virtudes protestantes. Cuando el pueblo estadounidense los exalta, no sólo ensalsa a su propio país, sino también el liderazgo implícito de los anglosajones blancos protestantes de hoy que se han hecho el propósito de continuar fieles a este estilo de vida ritual de alto status. Las ceremonias patrióticas son armas rituales para la dominación de clases; en ella se suprimen los sentimientos de conflicto y disensión de clases pues se hace énfasis en la unidad del grupo, aun cuando

se le confiere implícitamente la legitimidad a la clase que dirige los rituales y ejemplifica la cultura expresada en ellos. Por la misma razón, las clases altas se esfuerzan de un modo particular en la buena conservación de las tumbas de sus antepasados, por el honor que ese "culto de los muertos" les confiere a ellos, los vivos.⁹

ERVING GOFFMAN Y EL CULTO COTIDIANO AL INDIVIDUO

Así fue como Warner incorporó los rituales antropológicos al análisis de la vida moderna de todos los días. Erving Goffman fue su asistente de investigación en la Universidad de Chicago hacia 1950, y llevó el análisis un paso más adelante. Warner se ocupó de los ritos formales y obvios de nuestras vidas. Por su parte, Goffman descubrió rituales en actos que no concebimos de ordinario como tales, pero permean todos los aspectos de nuestros encuentros sociales. Por supuesto, no todos los aspectos de nuestra vida están igualmente ritualizados, ni todas las personas participan en ellos por igual. Sin embargo, esto hace que el "ritual de interacción" de Goffman resulte aún más útil porque define una estratificación entre personas diferentes y situaciones distintas.

Entre esos rituales de la vida diaria, ninguno se ha formulado con mayor claridad que el ritual conocido como urbanidad o buenos modales. Goffman señala que en esos rituales representamos pequeñas idealizaciones de nosotros mismos y de los demás. "¿Cómo está usted?" es un saludo que no se debe interpretar en forma literal: se trata en realidad de una fórmula simbólica con la cual alguien expresa que le concede a la otra persona el suficiente status para merecer que se le trate como individuo (no ocurre lo mismo, p. ej., en una situación de índole comercial donde la persona se presenta ante una ventanilla y dice sin ceremonia alguna: "Dos entradas para la función de la noche"). Cada uno de esos rituales —que son muy numerosos— le otorga cierta deferencia a la otra persona y reclama al mismo tiempo el status para quien lo emplea, al mostrar que se trata de alguien que sabe cumplir con todas las formalidades de la "cortesía". Las conversaciones en su totalidad pueden ser ritualistas en este sentido, como cuando dos personas conversan en una reunión e intercambian datos acerca de su trabajo, la ciudad

donde residen o el clima, en lo cual ninguna de las dos partes está particularmente interesada; sin embargo, el intercambio puede ser del todo satisfactorio para ambos si en él se negocia un vínculo ritual entre dos personas que están lo bastante enamoradas de sus respectivos status.

Goffman no hace ese análisis desde la óptica del escéptico, aunque a menudo se le ha malinterpretado como tal. En su comentario se apega al argumento de Durkheim según el cual, en la sociedad diferenciada moderna, los dioses que correspondían a grupos aislados le han cedido su sitio a la adoración del único "objeto sagrado" que todos tenemos en común: el yo individual.¹⁰ Al mismo tiempo, Goffman observa que la gente no renuncia a su interés propio por el simple hecho de participar en rituales. Los rituales de interacción son armas que la gente puede usar para ganar puntos: establecer los contactos adecuados, avergonzar o vencer a sus rivales o reafirmar su propia superioridad social. Los objetos sagrados y las creencias se crean por medio de rituales: en las sociedades tribales (o en nuestras Iglesias) el ritual crea un dios o espíritu; en los encuentros de cada día, el ritual crea al yo. Para Durkheim, un ritual es un tipo de configuración particular de seres humanos que enfocan su cuerpo, su atención y sus emociones de un modo específico. Goffman añade a esto una nota aun más materialista: los rituales son análogos a una función de teatro. Se trata de representaciones en las que participamos y que, como tales, requieren una verdadera escenografía: vestuario, decorados, butacas para el público y camerinos donde los actores puedan guardar sus accesorios. Esto explica la famosa distinción señalada por Goffman entre áreas "al frente del escenario" y "detrás del escenario": la primera es el frente de la tienda, donde el vendedor trata de agradar al cliente; la segunda es la trastienda, donde los empleados se reparten los territorios, establecen su línea de ventas y se relajan después de llevar a cabo sus operaciones estratégicas. En otra esfera existe una distinción análoga entre el salón pulcramente aseado y la mesa dispuesta con primor para celebrar en ellos el ritual de una cena formal y reafirmar el status de afiliación al grupo que pertenecen nuestros huéspedes, y los espacios situados detrás del escenario, como el baño privado, la cocina y el dormitorio, antes y después de la fiesta, donde se arroja la basura, ya sea de carácter material o emocional.

Así pues, los rituales son representaciones escénicas que no sólo tienen consecuencias sociales —crear una imagen ideal de uno mismo, negociar vínculos sociales y controlar a otras personas— sino también requieren recursos, que incluyen tanto propiedades materiales como habilidades culturales. Ellos mantienen unida a la sociedad, pero siempre lo hacen con apego a una forma estratificada. Los rituales son armas para mantener y renegociar la estructura de clases. Ellos no sólo crean el yo, sino también jerarquizan a los distintos yo en las diferentes clases sociales.

RITUALES DE INTERACCIÓN Y CULTURAS DE CLASE: COLLINS, BERNSTEIN Y DOUGLAS

Goffman no insistió en forma explícita en la estratificación que proviene de los rituales, pero su análisis se presta a las mil maravillas para este tipo de desarrollo. Los materiales en que se basó para su modelo de "al frente del escenario y detrás del escenario" fueron tomados de situaciones estratificadas: estudios sobre trabajadores y gerentes de fábrica, donde cada uno de ellos actuaba un papel frente al otro, mientras que en sus grupos informales se comportaban de un modo totalmente diferente;¹¹ estudios sobre profesionales de alta categoría (como doctores en medicina) que enaltecen su imagen pública absteniéndose escrupulosamente de cualquier actividad que los hiciera parecer algo menos que personajes omniscientes y llenos de autoridad; estudios acerca de personas de la clase alta que mantienen una fachada de refinados rituales, en comparación con la gente del status más bajo que puede haber, es decir, las personas que están recluidas en instituciones para enfermos mentales y han perdido todos los recursos de la vida privada que les podrían permitir controlar su propia imagen pública.

Estos análisis concuerdan muy bien con muchas otras informaciones acerca de las diferencias culturales entre las clases sociales. La teoría que surge de esto es que existen *dos* dimensiones principales que constituyen la diferencia entre las personas. Ambas dimensiones se relacionan con los rituales en los que participa la gente. Varios aspectos de esta teoría han sido postulados en los últimos años por mí y por el sociólogo inglés Basil Bernstein y la antropóloga social Mary Douglas.

Una de esas dimensiones importantes se refiere a lo que llamo los rituales del poder. Las clases sociales están divididas de acuerdo con el grado en que dan órdenes o reciben órdenes. Esto se puede visualizar como un *continuum*: algunas clases dan órdenes en la parte superior de largas cadenas de mando en las grandes organizaciones; otros se dedican a transmitir las órdenes en los niveles medios; y otros más nunca dan órdenes sino sólo las reciben. Con esto tenemos el equivalente goffmaniano de la versión de Ralf Dahrendorf sobre la teoría del conflicto: la dimensión principal de la estratificación es el poder organizado. Esto se puede basar en la propiedad o en el control militar o político. Así pues, encontramos la misma configuración general de clases en las sociedades capitalistas y en las socialistas, porque la propiedad privada es sólo una de las bases que permiten a la gente dar órdenes. En ambos casos, los que dan las órdenes están a cargo de los rituales de la organización. Ellos constituyen la "clase oficial", la que mantiene en alto los ideales de la organización y cree en sus formalidades. Según la terminología de Goffman, ellos son las personalidades "al frente del escenario". En el extremo opuesto, las personas que sólo reciben órdenes (los trabajadores y las personas ordinarias) están alienadas de los ideales oficiales en nombre de los cuales se les dan las órdenes. Al no tener control sobre la "propiedad ritual", ellos se retiran del mundo que está "al frente del escenario" y se identifican con el mundo de sus grupos informales "detrás del escenario".

La segunda dimensión de las clases sociales le añade un elemento de complejidad horizontal a esta alineación vertical del poder. Además del parámetro representado por el hecho de que las personas controlen sus rituales o sean controladas por ellos, surge también la cuestión del número y los tipos de rituales en los cuales participan. Algunas personas están ubicadas en medio de grandes redes sociales en las cuales se reúnen con mucha gente y tienen interacciones con ella a diestra y siniestra. Otros permanecen en pequeñas comunidades locales, interactuando con los mismos individuos y habitando el mismo espacio durante muchos años consecutivos. Por supuesto, esta es la dimensión que empleó Durkheim para hacer comparaciones entre diferentes sociedades, pero ahora se aplica a la posición de distintos individuos dentro de una misma red. Como lo ha dicho Herbert Gans, la gente de la clase trabajadora en las ciu-

dades modernas no cuenta con los contactos profesionales generalizados que poseen los miembros de las clases sociales altas; viven, más bien, en enclaves semejantes a pequeñas aldeas campesinas incrustadas en una moderna metrópolis. A causa de esta diferencia de estructura social local, las distintas clases sociales tienen sus propias mentalidades distintivas.

Así pues, los miembros de las clases sociales altas tienen una cultura que se asemeja a la que, según Durkheim, corresponde a una división del trabajo compleja: ideas abstractas, individualismo y un modo de pensar que se basa en las consecuencias a largo plazo. Las clases sociales bajas, que viven en sus pequeños enclaves, tienen una cultura semejante al modelo de las sociedades tribales descrito por Durkheim: intensa presión para asumir la conformidad social, símbolos altamente materializados y el hábito de pensar no en términos de abstracciones, sino en función de particularidades. Basil Bernstein ha demostrado que este modelo durkheimiano se aplica a las diferencias de léxico entre las clases sociales. Las clases bajas usan lo que él ha llamado un "código restringido", una forma de hablar que se refiere a personas y cosas en particular y supone que el oyente está enterado de los detalles locales de lo que se está diciendo. Las clases sociales altas usan un "código elaborado", su modo de hablar se refiere más a abstracciones y la información que comunica no depende del contexto local. En los casos extremos, se percibe la diferencia entre los chismes expresados con modismos locales y el habla técnica de los profesionales especializados; los primeros mantienen unida a una comunidad pequeña y prácticamente son ininteligibles fuera de ella; la segunda es algo similar a una moneda negociable que permite establecer vínculos con otros grupos de expertos de la especialidad dispersos por todo el mundo.¹²

Aquí podemos apreciar otra forma en que la teoría de Durkheim sobre la estratificación encaja en el modelo del conflicto. El modelo de la política propuesto por Engels y Marx ponía de relieve la ventaja que tienen las clases sociales altas por el hecho de que están movilizadas, mientras que las clases bajas no lo están. De este modo, una minoría mucho más pequeña es capaz de dominar a la mayoría, más fragmentada, a la cual se impone. El modelo durkheimiano desarrollado por Bernstein y por mí señala que esas diferencias estructurales no sólo acarrearán diferencias del poder político, sino también afectan las perspec-

tivas culturales de las distintas clases. El grado y la índole de la participación de los individuos en los rituales de interacción determina sus respectivas culturas de clase.

La antropóloga Mary Douglas planteó con gran vigor estas dos dimensiones de la cultura. Ella demuestra que estos dos aspectos de la estructura social no sólo influyen en los rituales y las creencias de las sociedades modernas, sino también explican por qué existe tal diversidad de culturas entre sociedades tribales diferentes. Durkheim señaló una comparación de carácter muy general en *The Division of Labor in Society*: por una parte estaban todas las sociedades tradicionales (agrupadas entre sí) que producían una conciencia colectiva muy represiva y particularista; por la otra se encontraban las sociedades modernas, con una alta división del trabajo que producía una conciencia colectiva abstracta e individualista. Como hemos visto, el extremo moderno de esta comparación se ha generalizado en exceso, puesto que las clases sociales altas corresponden a un tipo cultural y las clases bajas pertenecen a otro diferente, y tiene más semejanza con el tipo de estructura "tradicional". Douglas ha mostrado las mismas diferencias entre sociedades tradicionales.¹³ Algunas de esas sociedades imponen grandes restricciones al individuo mediante religiones que ritualizan todos los actos de la vida diaria y no le dan libertad de elección por la amenaza del tabú, la pérdida de la pureza y severas sanciones para los pecadores. Otras sociedades son desenfadadas e individualistas, pues creen en espíritus que son más benévolos que represivos, o incluso son escépticas en cuanto a la existencia misma de esos espíritus. Durkheim se equivocó al pensar que había una sola forma de evolución de uno a otro tipo social, caracterizando a todas las sociedades tribales por una conciencia de grupo represiva, y considerando que la conciencia secular e individualista era un rasgo exclusivo de las sociedades modernas.

Sin embargo, el análisis de las diferencias en términos de estructura social, del cual Durkheim fue un precursor, sigue siendo aplicable, a pesar de que sus tipos sociales no formen una secuencia en el tiempo. Las sociedades tribales donde las creencias y rituales punitivos son más represivos encajan en el modelo de las sociedades densamente compactadas. Douglas señala que ese tipo de sociedad se presenta de ordinario en ambientes donde se palpa una gran preocupación por la escasez

de recursos; en cambio, las sociedades tribales que se distinguen por el individualismo son aquellas donde los límites del grupo son permeables y la gente entra y sale de éste en forma constante y voluntaria. También hay otra dimensión que corresponde por igual a diferentes sociedades tribales: el grado de desigualdad que existe en las diferencias de poder entre sus propios miembros y, como un factor conexo, la frecuencia de sus conflictos con grupos externos. En esencia, ésta es la primera de las dos dimensiones que bosquejé con anterioridad, una dimensión que determina hasta qué punto participa un individuo en los "rituales del poder". Así pues, las tribus no sólo varían por el grado de control que el grupo ejerce sobre el individuo, sino también por la intensidad de la dominación interna y el conflicto implícito. Las culturas tribales (en general esto se refiere a sus religiones) están dispersas a lo largo de dos dimensiones: (1) desde las muy colectivizadas hasta las muy individualizadas, y (2) desde las que tienen jefes poderosos hasta las que permiten una considerable igualdad entre sus miembros. Cada tipo de sociedad tiene su forma particular de simbolismo.

El modelo de Douglas es lo bastante general para aportar una explicación de las culturas religiosas y seculares en todo tipo de sociedades, e incluso de las variantes de nuestra propia cultura. Nos indica, por ejemplo, que el tipo de control que la gente ejerce sobre su propio cuerpo depende de la estructura del grupo en el que viva. En las sociedades tribales, el contraste se percibe entre los grupos donde el trance religioso se interpreta como un acto de posesión por espíritus que le imparten poderes benéficos al grupo, en comparación con los grupos (de carácter mucho más autoritario) donde cualquier desviación del estricto control de las emociones y el cuerpo se interpreta como un signo de pecado e impureza. El contraste se encuentra también en nuestra propia sociedad: los grupos sumamente ascéticos y moralistas contra los que le asignan especial valor a la autoexpresión y a "ocuparte de tus propios asuntos". El cabello largo versus el corte a rape, el estilo de ropa suelta versus las prendas abotonadas, o los diversos modos de organizar los muebles dentro de la casa, son otras tantas diferencias que es posible explicar a partir de este análisis estructural de la cultura.

El plan propuesto por Douglas es decididamente multidimensional. Las sociedades pueden diferir unas de otras por su posición en dos *continuum* diferentes; por lo tanto, no nos pode-

mos enfocar en una sola línea, sino debemos ver las cosas dispersas sobre una cuadrícula de dos dimensiones. Lo mismo se aplica de modo más general a la teoría de las culturas de clases en nuestra sociedad. La sociedad moderna está formada por muchas "tribus" diferentes, a las que con desenfado y por comodidad llamamos "clases", pero que en realidad se apartan unas de otras en varias direcciones. Es posible que el lugar que cada individuo ocupa dentro de este espacio estratificado sea único, porque cada uno participa en su propia combinación personal de rituales. Esta es otra razón por la cual el individualismo es una realidad abrumadora en la sociedad moderna: nadie es exactamente igual a otro porque la estructura social diferenciada expone a cada persona a un nexo de grupos ligeramente distinto. A pesar de eso, los individuos logran alternar entre sí, aun cuando lleguen a sus encuentros con perspectivas culturales un tanto diferentes. La forma en que esto sucede y logra reproducir un orden estratificado de sociedad es el tema de otra aplicación de la tradición durkheimiana.

Redes de intercambio ritual: el vínculo micro/macro

Una pregunta crucial para Durkheim —después de haber escrito acerca de la ley, la delincuencia y el suicidio, en la década de 1890— era cómo encaja el individuo en todo eso. Su modelo mostró cómo la sociedad se impone desde el exterior, ejerce restricciones externas y crea ideas y sentimientos colectivos. Sin embargo los individuos no siempre están frente a otras personas, ni rigen su conducta tan sólo por las presiones de éstas. Entonces, ¿cómo explicar este aspecto individual de la conducta? Y en virtud de que los individuos se basan también en las ideas para normar su pensamiento —en situaciones únicas y en forma creativa— ¿en qué medida se pueden atribuir esas ideas a una base social?

Este es el problema de cómo se relacionan los niveles micro y macro de análisis, vistos desde la óptica de la macroestructura. Mauss ya había estudiado este problema a principios del siglo XX.¹⁴ El material de su trabajo no fue la compleja sociedad moderna donde reina soberano el individuo, sino el entorno tribal donde se supone que la individualidad carece de importancia frente al poder del grupo. Si en ese caso era posible encontrar acciones y pensamiento individuales, en-

tonces podría mostrar con mayor nitidez el mecanismo que los produce.

MARCEL MAUSS Y LA MAGIA DEL INTERCAMBIO SOCIAL

En un proceso muy característico, Mauss encontró en la esfera de la religión lo que estaba buscando. Parece que el fenómeno de la oración es un tipo de acción individual y privada a la vez; de hecho, demuestra que ni aun los rituales tienen que ser siempre de tipo social. Sin embargo, en lugar de debilitar la teoría durkheimiana básica, la explicación de la oración la refuerza y amplía. Por una parte está nuestra concepción moderna de que la oración es una experiencia interna: hablar con Dios en la intimidad de nuestro corazón. Mauss afirma que, a través de la historia, la oración siempre fue vocal y pública; muchas sociedades llegaron a prohibir la oración privada como un sacrilegio. La oración individual privada es un derivado de las ceremonias públicas, pues en ella las concepciones colectivas son asumidas por el individuo y se alojan en su conciencia interna. Se podría decir que el desarrollo de rituales como la oración, integrados por fórmulas verbales en lugar de ceremonias, abre una brecha para que el individuo se apropie de ellos; mediante la interiorización de fórmulas colectivas, los individuos modernos adquieren la capacidad de orientarse con un giróscopo moral interno y de pensar por sí mismos.

Mauss hace una argumentación similar en torno a otra práctica más primitiva: la magia. Ésta parece escapar a la influencia de la sociedad; su carácter es antitético al ritual religioso. A diferencia de éste, que casi siempre es un acto colectivo y oficial, la magia es un asunto privado —a menudo ilícito— que realizan magos individuales para beneficiar o dañar a alguien en particular, no por el bien (o el mal) de la comunidad. No obstante, Mauss y Henri Hubert observaron que la magia está regida por el mismo tipo de cosas, ideas y acciones que la religión. La magia siempre es un subproducto de una religión; la invocación al demonio y las misas negras de la Europa medieval forman parte sin duda del universo cristiano, del mismo modo que el chamán tribal invoca poderes indistinguibles del marco religioso de su tribu. De hecho, el poder mágico que se invoca —ya sea para causar la muerte a una víctima, atraer la buena fortuna,

hacer que alguien se enamore o cualquiera de los objetivos tradicionales de la magia— es otra versión de la fuerza espiritual general a la que algunas tribus de las islas del Pacífico denominan *mana*. Sin embargo, en sí misma, esa fuerza espiritual es de índole social: es la concepción más general del poder de la sociedad sobre el individuo. La religión oficial la usa para sus propósitos colectivos; el mago la absorbe para fines privados.

A juicio de Durkheim y Mauss, la religión no es algo ilusorio sino el símbolo de un hecho real: el poder de la sociedad. También *mana* tiene una realidad concreta: es una *energía emocional* que circula entre la gente y la conmueve, a veces por vías misteriosas, desde el exterior. Mauss afirma que la magia surte efecto a menudo, o cuando menos en el grado suficiente para que la gente siga creyendo en su eficacia. En contextos sociales donde las personas creen en ellos, los magos no son charlatanes; en realidad, la fuerza emocional que ejercen sobre los demás se debe a que ellos mismos creen sinceramente en su magia. Ésta es una sustancia real que circula invisible en la atmósfera social: un contagio emocional que se propaga en alas de ciertas ideas que la colectividad ha cargado de energía. Para un miembro de una tribu que cree en la hechicería, recibir la noticia de que alguien hizo un muñeco vudú con su efigie es igual que la muerte misma.

Desde el punto de vista de la teoría sociológica, la magia no es tan sólo una costumbre exótica, pues nos enseña que un fenómeno de origen social se puede alojar en la conciencia individual y se convierte en parte de la personalidad y de las estrategias personales del individuo en la lucha por obtener privilegios sociales. Nos enseña también que las fuerzas sociales no son algo suspendido estáticamente, como una nube invisible sobre la sociedad, sino que circulan entre los individuos. Son fuerzas cuantitativas cuya intensidad varía de un individuo a otro. Al sentirse fortalecido por la magia que tiene bajo su control, el mago posee más confianza en sí mismo, poder y energía que otras personas. Lo mismo ocurre con la distribución oficial no clandestina del *mana*. Al jefe u "hombre grande" de la tribu se le considera más sagrado, más poderoso y más exaltado que la gente ordinaria, porque tiene más *mana*. En suma, ha captado mayor cantidad de la energía emocional que se libera y se pone en circulación en la sociedad por obra de los "generadores eléctricos", es decir, los rituales. En su análisis de la magia y el *mana*,

Mauss revela el mecanismo que produce a esos individuos egregios que Weber llama "carismáticos". Esto nos recuerda que el carisma no es sólo un toque de la divinidad, como nos induce a creer la exposición de Weber, sino que forma parte de un sistema de estratificación social y del mecanismo por el cual se distribuyen las energías y las creencias generadas por la sociedad.

Hasta aquí hemos visto al individuo como portador de fuerzas engendradas por la macroestructura. La argumentación de Mauss avanza también en dirección opuesta para mostrar los mecanismos que configuran la macroestructura misma. La versión más célebre de esta idea fue publicada en su artículo "El Don", en 1925. Ya en 1914 había propuesto la teoría de que el *mana*, cristalizado en objetos materiales, fue el origen primigenio de lo que sería después el dinero. En otras palabras, la raíz de la economía fueron las creencias religiosas, en un sentido bastante literal. El dinero es en realidad un medio de intercambio, una norma universal y una forma de acumular un valor que se puede convertir en todos los demás bienes sin tener que recurrir al engorroso procedimiento del trueque. La economía monetaria creció lentamente y pasó por muchas etapas antes de llegar al papel moneda fácilmente convertible y a otros instrumentos de manejo aún más sencillo, como las acciones, las opciones a futuro y toda la parafernalia del capitalismo moderno. La "moneda" tribal que atrajo la atención de Mauss era todavía relativamente voluminosa y difícil de manejar. Sin embargo era de carácter social porque estaba imbuida del prestigio y la calidad sagrada que sólo la sociedad puede conferir. Además inspira confianza social, una condición que toda moneda debe satisfacer para que sea universalmente aceptable. (Compárese el dinero con el trueque, donde nadie acepta un producto a menos que lo necesite o esté muy seguro de que alguien más accederá a intercambiarlo por un bien deseable.) En términos esquemáticos se puede decir que el dinero surgió de la magia, porque ésta es el uso individualizado del *mana* colectivo.

Los más antiguos objetos "semejantes a dinero" tenían cualidades de joya: objetos sumamente preciosos a los que se atribuye una calidad estética muy superior a lo común.¹⁵ Esos objetos son muy especiales no sólo por su escasez, sino por la significación social que se les atribuye: contienen una alta carga de confianza social. Por eso pueden servir como eslabones entre

una situación y otra diferente. Constituyen la estructura social más vasta en una red de intercambio.

La idea de que la sociedad es un sistema de intercambio entre sus partes componentes es vieja; la expresaron antiguos economistas, como Adam Smith, y utilitaristas como Herbert Spencer. Sin embargo Durkheim criticó con severidad esos modelos porque sólo se aplicaban al nivel del intercambio de ventajas materiales. Una economía no se puede sostener en ese nivel, ya que el interés propio de tipo utilitario no produce intercambios, sino sólo fraudes, engaños y una guerra de todos contra todos. Por esta razón Durkheim trató de exaltar una base moral y emocional de solidaridad "precontractual". Su tesis es que la economía material se creó, de hecho, sobre la base de un sistema de intercambio ritual. Existen dos niveles de intercambio; uno de ellos opera en forma subterránea y hace posible la existencia del otro.

En su famoso análisis publicado en *The Gift* (1925), Mauss describe el "anillo kula" de las islas Trobriand. El jefe de cada isla encabeza una expedición de trueque a la isla vecina. En esa expedición llevan dos tipos de bienes: pescado, coco y cosas por el estilo (según lo que se produzca en la isla) para entregarlos a cambio de las especialidades de la otra isla. Este es un comercio económico ordinario, pero va precedido de otra forma de intercambio de carácter simbólico: los jefes visitantes ofrecen obsequios rituales a los jefes nativos —conchas ornamentales o brazaletes (el equivalente de joyas)— y reciben regalos similares en reciprocidad. De este modo, el pescado o los cocos circulan entre las islas adyacentes, y el "dinero simbólico" viaja por las islas formando un anillo. Los obsequios rituales son una forma de diplomacia. Mientras esos obsequios no son entregados y aceptados, las dos tribus permanecen armadas y recelosas. No pueden llevar a cabo el comercio económico ordinario mientras la paz no esté debidamente garantizada por el intercambio ritual de esos regalos simbólicos.

El anillo kula es un paradigma de las estructuras económicas en general. El punto medular es que siempre se tiene que negociar un vínculo *social* antes de iniciar una negociación para conseguir una ventaja social. En términos modernos se podría decir que la tesis de Max Weber ha sido reivindicada: para que la economía funcione, debe organizarse primero de acuerdo con un sistema de status religioso o de otra índole. Los *grupos de sta-*

tus son más fundamentales que las clases porque éstas sólo pueden surgir de los primeros. Weber definió los grupos de status como comunidades que se asocian entre sí bajo cierto estilo de vida y se rigen por cierto código de honor. A diferencia del mercado, cuyo principio esencial es el proteger el interés propio a toda costa, el sello distintivo del grupo de status es justamente *la ausencia de negociación dura*. Es decir, los miembros del grupo de status se dan obsequios entre sí igual que los jefes de las islas Trobriand descritos por Mauss, sólo que en la versión moderna los obsequios son comidas elegantes, regalos de Navidad y *todos los intercambios ceremoniales de la cortesía cotidiana analizados por Goffman*.

Mauss describe varios tipos de economía que se sostienen a base de intercambios de regalos. El anillo kula es una forma relativamente igualitaria, donde los intercambios se transmiten en forma horizontal por todas las islas. En otros lugares del Pacífico Sur y Nueva Guinea, igual que en muchas otras sociedades tribales, los obsequios adoptan la forma de una "redistribución" jerárquica. El jefe recibe regalos de alimentos y otras formas de riqueza, y los reparte entre sus seguidores en enormes festines ceremoniales. Esto se asemeja a un sistema de intercambio en el que todos reciben más o menos lo mismo que dan, salvo una persona que siempre obtiene un beneficio adicional: el jefe u "hombre grande". Él puede incluso quedar en bancarrota por su magnanimidad, pero siempre obtiene ganancias sociales y políticas por el hecho de seguir siendo el centro ritual de la atención. Esos festines de "redistribución" son como campañas políticas donde la persona que logra reunir más seguidores obtiene el status más alto. Además, los partidarios le confieren un poder bélico, como se aprecia en las guerras entre tribus cazadoras de cabezas.

Los intercambios de regalos pueden ser sumamente competitivos. Esto se ilustra en la fiesta de invierno que celebran las tribus ricas de Canadá, en la costa del Pacífico, donde los jefes intentan insultar y rebajar a sus rivales dándoles obsequios tan valiosos que éstos no puedan retribuir. Recibir un regalo nos obliga a obsequiar a cambio algo de igual valor, so pena de sufrir una pérdida de status. Mauss infiere de esto que el ámbito del status también es un dominio de estratificación. Allí se reúnen como iguales los que están en condiciones de pagar el valioso intercambio de regalos que prevalece en el grupo; al

mismo tiempo, se excluye implícitamente a todos los que no son lo bastante solventes para mantener ese nivel de intercambio simbólico. El intercambio de obsequios puede parecer horizontal, pero sus consecuencias son verticales. Veremos que esto también es válido en la versión moderna del intercambio simbólico, que ahora será analizado como un mercado de conversadores donde se intercambia el capital cultural.

LÉVI-STRAUSS Y LA TEORÍA DE LA ALIANZA

El modelo de intercambio de obsequios ha influido en muchas formas. Lévi-Strauss desarrolló una versión del mismo para explicar toda la estructura de las sociedades tribales: aquí se aplica el modelo de dos niveles de Mauss, donde los regalos simbólicos sientan las bases del intercambio material. Lo que se intercambia en este caso no son los ornamentos tipo joya del anillo kula, sino los mismos seres humanos que se ofrecen como pareja sexual. La estructura básica de la familia es una red. Por el hecho de que existe un tabú contra el incesto, ninguna familia puede seleccionar a sus parejas sexuales entre sus parientes: tiene que buscarlos fuera de la familia. Los matrimonios son intercambios muy similares a los obsequios; comúnmente, cuando una familia entrega a uno de sus miembros en matrimonio no recibe de inmediato un cónyuge a cambio; sin embargo, se crea la obligación de retribuirlo tarde o temprano. Esta característica del matrimonio como obsequio crea obligaciones morales que no pueden ser violadas, so pena de sufrir una pérdida de status; los matrimonios se convierten así en la base de la política de status de la tribu. Más aún, por el principio según el cual el nivel simbólico del intercambio hace posibles más transacciones materiales, las familias emparentadas por medio de matrimonios se convierten en socios comerciales económicos y aliados militares. No creo exagerar al decir que el intercambio nupcial crea todas las alianzas que constituyen la base de la sociedad tribal.

Los distintos sistemas de parentesco tribal tienen sus propias estructuras distintivas de intercambio; algunos vinculan a dos clanes o grupos por un constante intercambio de matrimonios, pero otros realizan el intercambio matrimonial en un círculo muy vasto, como el anillo kula. Cada uno de ellos tiene una ló-

gica implícita. Como lo comentó Durkheim en una de sus primeras monografías, los sistemas de matrimonios de Australia son como un problema de matemáticas. Lévi-Strauss desarrolló las inferencias formales de cada sistema en función de quién se casa con quién: algunos constituyen "ciclos cortos" que unen estrechamente a varios grupos, los cuales quedan aislados con respecto a los forasteros, pero otros forman "ciclos largos" que integran a un gran número de familias mediante redes de intercambio a larga distancia. Lévi-Strauss dijo que el destino inicial de las sociedades dependió de las estrategias que aplicaron en su política de matrimonios. Sólo los que asumieron el mayor riesgo que implicaba invertir en los ciclos largos pudieron formar alianzas más amplias y, por ende, crearon las redes políticas y la riqueza económica que hicieron factible el surgimiento del Estado. La idea de la "revolución del parentesco" de Lévi-Strauss, según la cual algunas sociedades tribales se desintegraron en sus inicios y adoptaron una nueva forma, no ha tenido muchos partidarios; en su trabajo siguiente, Lévi-Strauss se apartó de la organización estructural de las sociedades para tratar de descifrar sus mitos en función de formas mentales básicas. Pese a todo, la teoría de la alianza ha llegado a ser un valioso instrumento del análisis antropológico de la política del parentesco, y sigue siendo una metáfora importante para entender la lógica del intercambio político en sociedades más complejas.

Por ejemplo, en una de sus aplicaciones se analiza la ciencia como un sistema de intercambio de obsequios. Según Warren Hagstrom, lo que distingue a la ciencia de las actividades comerciales es la suposición de que el conocimiento se debe manejar y compartir gratuitamente como un fin en sí mismo; esto confiere un alto status honorífico a los miembros de la comunidad científica. Aquí hay un aspecto competitivo, como en cualquier tipo de obsequio, pero oculto tras la fachada normativa de las "contribuciones". Los científicos compiten por el reconocimiento, esforzándose por lograr que la comunidad de sus colegas acepte sus obsequios y les confiera legitimidad como conocimientos genuinos. Los científicos consideran su profesión y sus ideas como algo "puro", no mancillado por otro móvil que no sea la curiosidad intelectual. Por el mismo concepto, se resisten a todo intento de dar una explicación sociológica a su trabajo. Como lo ha observado David Bloor, para

ellos la ciencia es un objeto sagrado durkheimiano; está constituida por los rituales que distinguen a una comunidad contenida en sí misma. Sin embargo, la misma perspectiva durkheimiana le da validez a la sociología de la ciencia, como otra aplicación de la teoría que nos permite explicar cómo reflejan las ideas la estructura social de los miembros de ésta que las han creado. En este caso, la comunidad es la *red de los propios científicos*, no la sociedad circundante vista como un todo.

Aunque Hagstrom no desarrolló este argumento, el modelo de intercambio en dos niveles se aplica también a este caso. Los intercambios simbólicos de los científicos constituyen el núcleo moral de su comunidad, pero una vez que se establecen dichos intercambios, el status científico se puede intercambiar por otros bienes materiales más prosaicos, como puestos y salarios académicos, venta de libros, regalías sobre invenciones, y así por el estilo. Si dejamos por un momento el marco durkheimiano, esto puede interpretarse como el medio material de producción mental que se usa en la tradición del conflicto para explicar el contenido de las ideas producidas. Estos dos niveles interactúan: el intercambio ritual de obsequios en forma de ideas científicas se realiza en su propio dominio "sagrado" de la búsqueda desinteresada de la verdad, pero las ideas mismas se convierten en una "propiedad intelectual", una forma de lo que el sociólogo francés Pierre Bourdieu llama "capital cultural". El científico se ingenia para invertir su capital intelectual donde obtenga mayor reconocimiento y, por ende, tenga acceso a cargos y recursos materiales que lo habiliten para producir más ideas científicas. El mercado de la cultura y el de la economía contribuyen para producir ideas científicas, en un sistema que se caracteriza tanto por la solidaridad ritual cuanto por la dominación y el conflicto.

UNA TEORÍA DE CADENAS RITUALES DE INTERACCIÓN

Obsérvese que hemos bosquejado los nexos entre los niveles de análisis micro y macro. La teoría de los rituales de Durkheim explica cómo ciertas configuraciones de personas, con sus emociones y su atención, instituyen rituales que producen vínculos de afiliación social y símbolos apropiados para representarlos. Ahora bien, esas "representaciones colectivas" se alojan en la

mente del individuo y actúan como giróscopos que lo orientan a buscar ciertos encuentros y evitar otros. Una microsituación conduce a otra en formas estructuradas y previsibles. Así, el mecanismo de micro-rituales engendra un patrón más vasto: toda la sociedad en el nivel macro. Mauss complementó este modelo en forma decisiva al mostrar cómo los intercambios al estilo de obsequios crean derechos y obligaciones de status que recrean el ritual del intercambio. Él mostró también cómo modifica el ritual los objetos físicos dotados de significación social —definidos indistintamente como magia, dinero u otras cosas— que pueden circular como sustitutos de una presencia social. Esos objetos simbólicos establecen nexos que unen a personas y situaciones muy distantes entre sí, que tal vez nunca llegan a mirarse frente a frente. El fenómeno de la propiedad surge de este proceso, por el cual los objetos se cargan de energía social. La perspectiva maussiana fue uno de los pilares del pensamiento de Marx.

He propuesto el concepto de *cadena ritual de interacción (RI)* para mostrar que las microinteracciones, en conjunto, constituyen la vasta estructura de clases de la sociedad moderna. Toda interacción es un ritual en la acepción de Goffman. El saludo y otras formas de cortesía unen a las personas o las colocan en ámbitos separados como individuos de distinto status. Lo mismo ocurre en el plano no verbal, por el significado simbólico de nuestro modo de vestir y nuestro arreglo personal. Hasta las palabras de la conversación ordinaria son portadoras de un código oculto y sus connotaciones acusan la afiliación a grupos particulares que los interlocutores han adquirido en encuentros conversacionales anteriores. Dar y recibir órdenes es un ritual goffmaniano que define a las clases que ordenan y las clases que obedecen, con sus respectivas perspectivas simbólicas (como dijimos en nuestra exposición sobre la teoría de las culturas de clase). Lo mismo sucede en la segunda dimensión de la estratificación. La diferencia de perspectiva se percibe también entre las personas según que el patrón general de sus encuentros sea cosmopolita o regional. Cada uno de los aspectos de las posesiones mentales y culturales de una persona están cargados de significación, como distintivos de su afiliación social. Sólo ahora podemos apartarnos de la visión durkheimiana, donde los rituales crean el sentimiento de afiliación a la sociedad entera, y vemos a ésta dividida en grupos estratificados, cada uno de los

cuales reconoce implícitamente a sus miembros por los elementos fragmentarios de simbolismo estratificado que llevan consigo en sus encuentros sociales.

Toda la sociedad se puede ver como una larga cadena de rituales de interacción, donde las personas van de un encuentro a otro. No es necesario que la estructura en sí sea rígida. Cualquier combinación de personas se puede reunir en un encuentro frente a frente. Sin embargo, en él tendrán que negociar algún tipo de relación en una conversación ritual. La forma en que lo hagan dependerá del capital social de cada uno, es decir, de las ideas cargadas de simbolismo que lleve al encuentro. Hay varios resultados posibles, según el grado en que *el capital cultural de una persona se acople al capital cultural de la otra*. En un proceso similar a los del mercado, los individuos tienden a realizar los intercambios más satisfactorios en su propio nivel. Más aún, el capital cultural circula a través de la red, con lo cual las nuevas ideas pasan de una persona a otra con su carga implícita de afiliación a un grupo. Esos recursos simbólicos tienden a permanecer en sus propios cauces estratificados; las clases sociales altas reproducen su respectivo tipo de capital simbólico, mientras que las clases bajas también hacen circular el suyo, pero sólo dentro de su grupo. Por añadidura, los rituales donde se reúnen personas desiguales —p. ej., los jefes con los empleados— también tienden a reforzar las diferentes perspectivas simbólicas de cada grupo, dando a uno de ellos la invariable dosis de energía emocional y confianza en sí mismo que lo mantiene en posición dominante, y colocando al otro en un déficit emocional que le impide competir eficazmente. Sin embargo, las corrientes parásitas inducidas por la circulación del capital cultural pueden perturbar la reproducción uniforme de los estratos sociales; así se explican la movilidad social y los dramáticos altibajos que vemos en la carrera de políticos y empresarios en todas las esferas de la vida.

Creo que ahora ya tenemos el potencial necesario para hacer del microanálisis de la interacción frente a frente, en todo tipo de situaciones, una teoría de la macroestructura del Estado, de las organizaciones y de las clases, que han sido los baluartes de la tradición del conflicto. Los rituales de interacción conforman las culturas de las distintas clases sociales, y las redes que surgen de esos encuentros rituales repetidos constituyen la realidad de las estructuras más amplias. Lo que enlaza todos estos

elementos es una teoría de la estratificación: la realidad suprema en ambos niveles.

El futuro de la tradición durkheimiana

Podemos ver que la tradición durkheimiana ha sido una selva rica y pujante, pletórica de ideas y aplicaciones en muchos ámbitos. Aporta una teoría de los rituales en el más mínimo nivel de la vida diaria, y una macroteoría de las formas de estructura social más grandes y abstractas que abarcan todo el paisaje de la Tierra. Explica la producción de ideas, tanto en forma de religiones y mitos, como en la posible explicación de la ciencia misma. No hemos mencionado aquí muchos de los aspectos más exóticos de la tradición durkheimiana, como la noción de Bourdieu sobre la educación como violencia simbólica o su análisis de la *vendetta* tribal como un juego de status, donde los miembros del grupo se "prestan" y "devuelven" gargantas que degollar, el hecho de tener enemigos es una forma de demostrar el status propio, y el asesinato es un tipo de intercambio de obsequios.

Se podría decir que lo más importante es que la tradición durkheimiana aporta los fundamentos esenciales de la tradición del conflicto. En el micronivel de interacción, le ofrece a la tradición del conflicto una teoría explicativa sobre las variedades existentes en las culturas de clase, y a partir de esas interacciones construye una red estratificada que configura la macroestructura de la lucha por el poder y la dominación en toda la sociedad. Las teorías del sistema de intercambio en dos niveles —el mercado del capital cultural en las interacciones rituales y el mercado económico basado en él— deben tener un lugar destacado en la agenda para vincular esas dos tradiciones. La tradición del conflicto puede ser permeada por los mecanismos explicativos más profundos revelados por los durkheimianos.

Por supuesto, no toda la teoría durkheimiana avanza necesariamente en esta dirección. La teoría de Durkheim sobre el crimen, por ejemplo, tiene su propia estirpe de aportaciones. A partir del argumento que visualiza al crimen como un elemento funcional de la sociedad, Kai Erickson desarrolló una teoría en la cual las sociedades crean desviaciones ocasionales cuando se enfrentan a crisis en el mantenimiento de sus límites. Lo que lla-

amos desviación se califica siempre en relación con la sociedad; en un tono algo pesimista, esto significa que hasta una sociedad de santos crearía su propia categoría de desviados, como dijo el mismo Durkheim, exagerando la gravedad de faltas leves para poder interpretarlas como transgresiones graves. Erickson aplicó esta idea a una sociedad real de "santos" en potencia: los colonizadores puritanos de Nueva Inglaterra. La locura de las acusaciones de brujería y las persecuciones contra los cuáqueros y otros "herejes" se pueden interpretar como casos en que las oleadas periódicas de crisis fueron provocadas por la sociedad colonial entera, no por unos cuantos individuos "desviados" pertenecientes a ella. Más recientemente, Donald Black desarrolló la perspectiva durkheimiana en una teoría general del control social. En nuestros días, las quejas por "la criminalidad en las calles" y los desmanes de la violencia policial deben juzgarse como parte de un proceso más amplio, en el cual las *cuestiones* delictivas son un aspecto "normal" en la imposición ritual del orden social.

A la postre, esas teorías sobre la delincuencia tendrán que ser integradas en un marco congruente con el modelo de sociedad estratificada surgido de las páginas de este capítulo y el anterior. Entre tanto, estas teorías son ejemplos de la enorme vitalidad que podemos encontrar en la tradición durkheimiana. Aunque en muchos aspectos es el conjunto de ideas más profundo y menos obvio de la sociología, la tradición durkheimiana sigue siendo casi un secreto entre los procedimientos empíricos y teóricos de la especialidad. En mi opinión, su potencial para aglutinar a la sociología alrededor de un núcleo común persiste hoy y es más poderoso que nunca.

NOTAS

¹ Montesquieu propuso también un tercer tipo de sociedad, el despotismo oriental: una sociedad tan numerosa y densa como la monarquía europea, pero sin su separación interna de poderes ni su libertad individual. Montesquieu logró explicar por qué surgió ese tipo de sociedad, y sólo la mencionó para infundir temor de que las monarquías europeas pudieran llegar a ser despóticas y se volvieran como las de Oriente. Tampoco Durkheim lo pudo explicar y descartó ese tipo de sociedad como algo patológico, exaltando el tipo de división del trabajo basado en la solidaridad orgánica como el caso normal en las sociedades grandes y densas. Él luchó con ese problema toda su carrera. Según su modelo, las sociedades diferenciadas modernas

tenían que ser sanas, bien integradas y propicias al individualismo; por eso tuvo que considerar a la lucha de clases capitalista como algo patológico. También la tendencia al despotismo debía ser patológica; seguramente ese habría sido el veredicto de Durkheim sobre los regímenes fascistas que surgieron algunos decenios después de su muerte. En general, la tradición durkheimiana siempre ha tenido dificultades para aceptar el conflicto y la dominación como una característica normal y ostensible de la sociedad.

² En realidad, la teoría de la estadística sociológica se remonta al astrónomo belga Adolphe Quetelet. En la década de 1830, él compiló estadísticas como las que Durkheim usaría más tarde; al ver que los índices eran estables de un año a otro, Quetelet especuló que debían estar regidas por algún tipo de leyes sociales. Sin embargo, no propuso las leyes específicas que determinan los patrones estadísticos. Durkheim creyó que lo había logrado aplicando un método comparativo que Quetelet nunca usó. Es interesante que Durkheim haya obtenido muchos de sus datos en la oficina de estadística del gobierno de Francia, cuyo jefe era Gabriel Tarde. Éste era el principal opositor de Durkheim en la teoría sociológica de la época. Tarde era partidario de un reduccionismo individualista extremo y declaró que la sociedad no era más que una colección de individuos. A su juicio, las uniformidades de la estadística debían explicarse por un proceso psicológico de imitación, pues cada individuo sigue el ejemplo de los demás. Durkheim no tuvo demasiadas dificultades para desechar esta idea como una forma ingenua de psicología que no explica por qué actúa el primer individuo en cierta forma para que otros sigan su ejemplo. Tampoco aclara quién es imitado por quién o en qué ocasiones se le imita y cuándo no. De hecho, el modelo de Durkheim sobre el ritual admite la posibilidad de la imitación cuando ésta se produce, pues señala que existe un contagio de creencias si los individuos comparten un centro de atención y emoción dentro del grupo. Sin embargo, conviene observar que las estadísticas se prestan a interpretaciones diametralmente opuestas: indican procesos individuales, o bien, la independencia de las estructuras sociales. Sobre la estadística como cuestión *teórica* y no metodológica de la sociología en general, véase mi artículo "Matemáticas versus palabras", en *Sociological Theory* 1984 (San Francisco: Jossey-Bass, 1984).

³ Aquí se aprecia un contraste interesante entre Marx y Comte, quienes fueron más o menos contemporáneos. Ambos vivieron en un medio intelectual donde la poderosa Iglesia establecida empezó a ser impugnada por fin. La reacción de Marx consistió en tratar a la religión como una ideología, aunque todavía estaba en conflicto con ella, pues casi todas sus primeras obras las dedicó a luchar contra los demás Jóvenes Hegelianos, que trataban de crear una forma liberalizada de cristianismo. Bruno Bauer, maestro de Marx, escribió un famoso libro titulado *The Essence of Christianity* (La esencia del cristianismo) en 1841, del cual se mofaron Marx y Engels en *The Holy Family* (La sagrada familia) en 1844. En su obra de 1846, *The German Ideology* (La ideología alemana), Marx todavía satirizaba a sus compatriotas de mentalidad religiosa aplicándoles los mote de "San Bruno", "San Max" y así sucesivamente. Por otra parte, Comte no consideró a la religión como una ilusión o un enemigo, sino como un medio para indicar el lugar de los sentimientos morales subyacentes en el orden social. Él consideró simplemente que las antiguas religiones sobrenaturales pertenecían a una etapa evolutiva anterior. Algunos comentaristas modernos, como Robert Nisbet, han dicho que la sociología tuvo un origen conservador porque las ideas de Comte, que a su vez provenían de reaccionarios como De Maistre, sentaron las bases de la sociología durkheimiana. Empero, De Maistre no era en realidad un sociólogo: abogaba por la fe en lo sobrenatural, no en el análisis.

Comte y Durkheim partieron del conocimiento del orden moral y lo transformaron en una idea para el análisis científico; de paso, lo desvincularon de sus implicaciones conservadoras e incluso le impartieron un sesgo liberal.

⁴ Según Fustel, el origen del culto doméstico fue la adoración de los antepasados muertos. Dijo que el fogón se construía sobre los huesos del fundador de la familia y que, de hecho, todavía en el periodo cristiano la familia se reunía sobre la tumba para disfrutar de un banquete fúnebre. (Véase Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* [La sociedad y lo sagrado en la antigüedad tardía]. Berkeley: University of California Press, 1982.) Esta teoría le permitió a Fustel presentar su propia imagen de la familia patriarcal aborigen y explicar la existencia primigenia de la propiedad privada, preservada por el hecho de que la familia era dueña a perpetuidad de la tierra donde estaba la tumba de ese antepasado. La teoría de Fustel sobre el culto al antepasado es el aspecto más criticado de su trabajo. No hay pruebas de que los griegos y los latinos sepultaran a sus muertos en tumbas familiares, en tierras de su propiedad; las tumbas se excavaban de ordinario a la vera del camino y casi nunca dentro de la ciudad (Arnaldo Momigliano, "Adelante" para Fustel De Coulanges, *The Ancient City* [La ciudad antigua]. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980: ix-xiv). De hecho, el culto a los restos de héroes y antepasados egregios surgió mucho después (hacia 700-500 a. de J.C.). Parece que ese culto sirvió para reforzar las demandas sobre la propiedad de tierras cuando las ciudades expandieron su territorio (Anthony Snodgrass, *Archaic Greece* [La Grecia arcaica]. Berkeley: University of California Press, 1980: 38-39). Las tumbas que proclaman la unidad y continuidad de la familia datan del año 300 a. de J.C. y después; incluso entonces esas tumbas eran la minoría (S.C. Humphries, "Adelante, Parte II" para Fustel De Coulanges, *The Ancient City*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980: xx). Durkheim criticó la teoría de Fustel sobre el culto a los antepasados y añadió que ni es necesaria para documentar que la religión familiar se centraba en el fuego del hogar, las comidas y sacrificios compartidos, ni para apoyar la teoría de que el culto religioso fue el origen de la ciudad. Las ideas de Fustel entraron también en la tradición de la antropología porque influyeron en V.W. Robertson Smith, quien en *The Religion of the Semites* (La religión de los semitas), de 1889, describió como un banquete comunal el culto hebreo basado en sacrificios, y a su dios como la divinización del clan. Esta obra causó una profunda impresión en Durkheim, quien lo usó como la base de su sociología de la religión.

⁵ La imagen de Fustel sobre la moralidad antigua, que Durkheim incorporó a su propia sociología comparativa, parece exagerada. Es verdad que las ciudades se agredían con ferocidad en la guerra. También es cierto, como lo recalcaría más tarde Max Weber, que los cultos basados en el parentesco erigieron barreras morales contra los extraños y eso inhibió el desarrollo de la economía del mercado capitalista. Sin embargo, es exagerado decir que los exiliados no tenían derechos; por lo menos hacia el año 400 a. de J.C. un exiliado político, como Tucídides, se podía retirar a sus propiedades fuera de Grecia y gozar de una existencia segura y próspera. Así mismo, parece que aun en el periodo arcaico hubo una forma de moralidad externa que era la ética de la hospitalidad. Los huéspedes eran bienvenidos en la casa (mas no en los ritos domésticos) y se les hacían obsequios que los obligaban con el anfitrión en una expectativa de reciprocidad. Esas alianzas extrafamiliares de buena voluntad se apoyaban en creencias religiosas: por ejemplo, la idea de que Zeus protege a los forasteros o los numerosos mitos en los que un dios o diosa se presentaba bajo el disfraz de un pobre vagabundo para poner a prueba su caridad. Parece que Fustel tampoco captó en su debida magnitud la dureza y crueldad con los vencidos,

tan características de la antigua Grecia. Una generación después, en el linaje intelectual de Fustel y Durkheim, Marcel Mauss aportaría la pieza faltante del rompecabezas al mostrar que el intercambio de regalos entre grupos establece vínculos sociales con una base ritual, pero de tipo diferente. La teoría de Lévi-Strauss sobre el parentesco presenta incluso esta estructura de intercambio como la base de la sociedad tribal en general.

⁶ En el estudio *Primitive Classification* (Clasificación primitiva) de 1903, una versión preliminar de la teoría expuesta en *The Elementary Forms* (Las formas elementales), Durkheim y Mauss cometieron el mismo tipo de error con la evidencia empírica, esta vez sobre las tribus indígenas del sudoeste de los Estados Unidos. Ellos no aplicaron a fondo su método predilecto de variación concomitante y se apresuraron al tomar en cuenta sólo la evidencia que encajaba en su teoría de que las formas en que clasifica una sociedad los objetos del mundo son un reflejo de la estructura real de esa sociedad. Pese a todo, la línea de análisis que ellos abrieron resultó fructífera en versiones ulteriores, p. ej., en el libro de Lévi-Strauss *La pensée sauvage* (La mente salvaje, Chicago: University of Chicago Press, 1962).

⁷ La versión francesa del estructuralismo no se debe confundir con la acepción usual del término "estructuralismo" en la sociología estadounidense. La primera se refiere a las estructuras en el ámbito de las formas mentales, mientras que la última alude a estructuras en la sociedad externa, como las redes de personas u organizaciones.

⁸ Este método de investigación empezó a ser sustituido en la década de 1950 por las encuestas basadas en muestras, que permitieron la aplicación de métodos estadísticos más refinados, pero se perdió la sensación precendente de que los estudios de la comunidad se refieren a grupos reales.

⁹ Warner llega a decir que las poblaciones pequeñas son especialmente propensas a las guerras porque tienen oportunidad de aplicar este tipo de política ritual. Los conflictos bélicos generan un sentimiento de solidaridad y exaltación del individuo, en un orden de cosas más amplio del cual suelen carecer las comunidades aisladas. En este caso, Warner propone una explicación manifiestamente durkheimiana del conservadurismo nacionalista que Marx ya había observado entre los campesinos franceses y que comentó en *The Eighteenth Brumaire*.

¹⁰ Se ha dicho a menudo que Durkheim era hostil al individuo, porque hizo mucho énfasis en la influencia controladora de la sociedad. El modelo de ritual social de Durkheim tomó conceptos de los expertos de su época conocidos como "psicólogos de multitudes", como Gustave Le Bon, quienes sostenían que el individuo inmerso en una multitud es arrastrado por la emoción colectiva y ya no actúa de acuerdo con su propia elección racional. Sin embargo Durkheim no sentía ninguna hostilidad hacia la "la turba", que esos teóricos de multitudes esgrimían como argumento contra la democracia. Durkheim quiso demostrar que la sociedad misma crea los conceptos de pensamiento que usamos como instrumentos de la racionalidad; más aún, que la cambiante estructura social engendró a la sociedad moderna con su compleja división del trabajo y que esto permitió que surgiera el individuo autónomo, por principio de cuentas. Goffman desarrolla el hallazgo de Durkheim con gran detalle, y documenta los procesos por los cuales la sociedad moderna, lejos de ser antagónica al individuo, lo provee de una obediencia ritual extensiva. Esto no significa que la sociedad moderna no esté erizada de peligros, en términos de manipulación burocrática y política, y aun de totalitarismo, sino sólo que existe una guerra entre las dis-

tintas partes de la sociedad (esta observación, por cierto, no es de Durkheim o Goffman, sino mía). Por todas esas razones, la sociedad moderna es mucho más individualista que cualquiera de las sociedades premodernas.

¹¹ Los más célebres de esos estudios fueron realizados por Elton Mayo en la planta Hawthorne, en los años 30. Mayo fue otro de los seguidores australianos de Durkheim, como Lloyd Warner. El descubrimiento del grupo informal que subyace en la estructura formal de la organización es una aplicación directa, en la vida moderna, del concepto de Durkheim según el cual bajo toda interacción puramente práctica y utilitaria hay un vínculo de solidaridad ritual y moral.

¹² Por supuesto, los profesionales y las clases altas tienen su propia forma de murmuración local. El argumento principal es que mientras las clases bajas sólo cuentan con su respectivo "código restringido"; que mantiene la cohesión del grupo local, pero las aísla de otros grupos, incluso en el nivel más bajo; las clases altas tienen grupos internos con sus respectivas formas de chismes y modismos, en su propio "código restringido", y además pueden acceder a los "códigos elaborados" que les permiten negociar a larga distancia con personas a las que quizá no conocen personalmente.

¹³ *The Division of Labor in Society* de Durkheim, igual que *El espíritu de las leyes* de Montesquieu y *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Tönnies, sólo se refieren a dos tipos de sociedades: la premoderna y la moderna. Esta es una grave simplificación de la historia. Aunque el evolucionismo de Durkheim lo indujo a creer que su solidaridad mecánica es más notable en las sociedades tribales, la verdad es que las características que describió, sobre todo el sistema jurídico represivo, son más comunes en los estados agrarios estratificados, que constituyen una forma de sociedad mucho más compleja.

¹⁴ Marcel Mauss realizó gran parte del trabajo preliminar de la obra que después publicaría Durkheim como *The Elementary Forms of the Religious Life*, y fue el principal responsable de la redacción de las numerosas reseñas analíticas de estudios antropológicos contenidas en el *Année*. Todavía no se aprecia en su justo valor la importancia del trabajo de Mauss en esta empresa, mucho antes de la muerte de su tío. Aunque no tuvo la misma importancia que Engels en el caso de las ideas de Marx, sigue siendo un falseamiento notable de los hechos intentar definir el pensamiento "durkheimiano" sin reconocer la influencia de Mauss, tan persistente en las postrimerías de la carrera de Durkheim (de fines de la década de 1890 en adelante).

¹⁵ Desde el punto de vista tecnológico, la minería de piedras preciosas no fue posible antes de las civilizaciones agrarias. Sin embargo, aun en esos sistemas económicos relativamente refinados se creía a menudo que las joyas valiosas poseían poderes mágicos y eran emblema y prerrogativa de los reyes y las altas autoridades religiosas.

4: La tradición microinteraccionista

Así como se dice que un cuerpo está en movimiento y no que el movimiento está en el cuerpo, deberíamos decir que nosotros estamos en el pensamiento y no que el pensamiento está en nosotros.
Charles Sanders Peirce, 1868

Una sociología nativa de los Estados Unidos

Llegamos ahora a la tradición distintiva de los Estados Unidos: la sociología microinteraccionista e interpretativa, que abarca desde Charles Horton Cooley, W.I. Thomas y George Herbert Mead, hasta Harold Garfinkel y los etnometodólogos. Esto no quiere decir que sea el único tipo de sociología que se ha cultivado en los Estados Unidos. Las tradiciones durkheimianas del conflicto fueron importadas a este lado del Atlántico y aquí han florecido. Existen también otras tradiciones nativas, como el evolucionismo de Lester Ward y el de Williams Graham Sumner (el fundador de la sociología estadounidense), o bien, el énfasis estadístico de los últimos decenios. El microinteraccionismo no es la única tradición sociológica de este país; lo que he intentado decir es que constituye la aportación estadounidense más original al pensamiento sociológico. No se trata de *la* tradición de los Estados Unidos, sino de la que se cultiva mejor en dicho país.

Por supuesto que esta tradición no carece de parientes e incluso antepasados extranjeros. Se trata de una tradición que se centra en el tema humano y edifica el mundo social a partir de la conciencia y la agencia humanas. Se opone a la dura imagen estructural de la sociedad propuesta por los durkheimianos y también al materialismo de la teoría del conflicto. Contra la

rígida previsibilidad de la ciencia, aquí se exalta la fluidez y todo el sentido del humanismo. De este modo se enlaza con lo que se conoce a veces como la tradición romanticista de la filosofía alemana: el idealismo de Immanuel Kant y, sobre todo, el fluir de las corrientes históricas de Georg Hegel, Arthur Schopenhauer y Wilhelm Dilthey. Se percibe el contraste entre esta tradición y la francesa, si se compara a Émile Durkheim con Ferdinand Tönnies, quien inauguró la sociología alemana en la década de 1880, con su trabajo *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidad y sociedad). Este libro es muy similar a *The Division of Labor and Society* de Durkheim: ambos muestran el contraste entre el tipo de sociedad personalista tradicional y la impersonal sociedad moderna. Pero mientras las solidaridades "mecánica" y la "orgánica" de Durkheim son dos tipos estructurales diferentes que se distinguen por la densidad de población y la amplitud de la división del trabajo, los tipos polares de Tönnies se basan en dos formas de la voluntad humana: la *Wesenswille*, que es una expresión "natural" hacia los demás seres humanos, y la *Kürwille*, que es racional y calculadora. Se podría decir que Tönnies psicologiza y subjetiviza a la sociedad, haciendo de ella una proyección de los procesos mentales del individuo, amplificadas en una pantalla de grandes dimensiones.

ALGUNOS PUNTOS PRINCIPALES DE LA TRADICIÓN
MICROINTERACCIONISTA

1870-1900	pragmatistas estadounidenses: Peirce, James	Objetivistas alemanes: Brentano, Meinong
1900-1930	Dewey Cooley Thomas Mead	Husserl
1930-1960	interaccionismo simbólico: Blumer teorías de la desviación, ocupaciones y profesiones: Hughes	Schutz existencialismo: Heidegger Sartre
1960-1990	teoría de roles	etnometodología: Garfinkel análisis conversacional sociología cognoscitiva

análisis de marco de Goffman

Este es el tipo de temática que los sociólogos estadounidenses solían cultivar. Todos los primeros filósofos y sociólogos del país fueron a estudiar a Alemania, de acuerdo con la moda de fines del siglo XIX. Conviene recordar que en esa época las escuelas superiores estadounidenses se transformaron en universidades de investigación para estudios de posgrado. Tomaron como modelo a las universidades alemanas, que habían realizado esa revolución 75 años antes. Por eso no es extraño que los primeros sociólogos estadounidenses hayan importado ideas de Alemania. En las décadas de 1940 y 1950 surgió una nueva oleada de microsociología en los Estados Unidos, impulsada por el refugiado alemán Alfred Schutz, quien inspiró a Harold Garfinkel para crear la etnometodología. Garfinkel aportó, a su vez, un conjunto adicional de antepasados intelectuales alemanes, sobre todo los filósofos Edmund Husserl y Martin Heidegger.

A pesar de esas raíces teutonas, el microinteraccionismo estadounidense es mucho más que una imitación. Tanto en la primera oleada, cuyo fruto fue el interaccionismo simbólico, como en la siguiente, que fructificó en la etnometodología y la fenomenología, los estadounidenses transformaron profundamente el material recibido. La filosofía alemana fue un estímulo, pero los estadounidenses supieron seguir adelante y crearon teorías sociológicas genuinas. Mientras los alemanes, por decirlo así, se apartaron del nivel filosófico de la conciencia como algo inviolable y digno del mayor respeto, los estadounidenses lo desintegraron y al hacerlo crearon una teoría social de la mente.

En las páginas siguientes me concentraré en esos logros de la microsociología. Esto no significa que los teóricos, como Cooley y Mead, sólo se hayan ocupado de la mente y el yo; en realidad, también elaboraron teorías sobre la estructura más general de la sociedad. Sin embargo, ese no fue su punto fuerte; la imagen que surge de sus estudios es relativamente ingenua y poco refinada, en comparación con el vigor de las tradiciones durkheimiana y del conflicto. En esa imagen campea una blanda suavidad característica, que hace aparecer a las instituciones sociales como una asamblea de una escuela primaria. Cuando Talcott Parsons regresó de Heidelberg y la London School of Economics en la década de 1920, tuvo pocas dificultades para acabar con esa imagen usando el poder muy superior de la macrosociología europea. Lo que se ha mantenido vigoroso en los Estados Uni-

dos es justamente lo que ha faltado en Europa: una auténtica microsociología del yo y el flujo de situaciones con la que se confronta de inmediato. De eso nos ocuparemos ahora.

LA FILOSOFÍA SE CONVIERTE EN UN CAMPO DE BATALLA DE LA RELIGIÓN Y LA CIENCIA

La tradición estadounidense no se presentó en el ámbito de la sociología sino entre los filósofos del país, bajo la forma del pragmatismo. Los sociólogos de fines del siglo XIX se ocupaban sobre todo de problemas sociales, como la inmigración y la delincuencia, y cuando proponían cuestiones teóricas, lo hacían en términos de la evolución, es decir, como una macroconcepción. Sin embargo, en esa época se desarrollaba una importante insurrección intelectual en la filosofía por la revolución de las universidades. La nueva universidad orientada a la investigación estaba sustituyendo a un sistema de escuelas superiores que impartía una instrucción de carácter religioso. La misión original de la escuela superior estadounidense era, sobre todo, la formación de ministros religiosos. La razón de que hubiera tantos centenares de escuelas superiores en los Estados Unidos data de los tiempos de la frontera, cuando cada denominación protestante se sentía obligada a abrir su propia escuela superior en cada localidad, de modo que los bautistas pudieran estudiar bajo la doctrina bautista, los metodistas bajo la doctrina metodista y así sucesivamente. Sin embargo, en las nuevas universidades de estilo alemán ya no se hacía énfasis en la devoción, sino en la ciencia y la erudición. Hasta los estudios bíblicos se transformaron en historia y crítica de textos. En el mundo moderno, las viejas escuelas superiores "no reformadas" y su instrucción religiosa recibieron el estigma de: "anticuadas".

Esto creó un problema para la profesión de profesor universitario en los Estados Unidos, pero nadie lo sintió con mayor intensidad que los filósofos. Otras asignaturas especializadas podían eludir el problema de qué debía hacerse con los viejos estudios sobre religión, pero los filósofos tuvieron que encararlo de frente. La filosofía era una asignatura importante en las antiguas escuelas superiores, pero como una introducción a los estudios de teología. ¿Qué se podía decir en tono amable acerca de la religión, en una época en que la ciencia escalaba grandes

alturas? Darwin, Spencer y la controversia en torno a la evolución colocaron a la religión a la defensiva; al mismo tiempo, una serie deslumbrante de descubrimientos, en física y química, estaban cambiando al mundo mediante la electricidad, las plantas siderúrgicas y el motor de gasolina.

Europa tuvo que enfrentarse a idéntico predicamento. La reacción en Francia fue un caso típico. Ya en tiempos de Napoleón, la Revolución Francesa había abolido la antigua universidad medieval dominada por los teólogos, para sustituirla con escuelas técnicas, como la *École Polytechnique* y la *École Normale Supérieure*. La reacción de Francia ante la nueva ciencia consistió en aceptarla a fondo y abolir por completo la religión en su ámbito intelectual oficial. El intelectual francés típico, como Émile Durkheim, era ateo y se proponía sustituir la religión por una perspectiva netamente secular.

La sustitución de la vieja instrucción religiosa en Inglaterra y Alemania no fue tan abrupta. Allí se tuvo que concertar un avenimiento entre la religión y la nueva erudición secular. Esto adoptó la forma de la filosofía idealista: la generación de Kant y Hegel (hacia 1800) es la generación de la reforma universitaria alemana. Los británicos reformaron sus universidades mucho más tarde (en la década de 1880, más o menos al mismo tiempo que los Estados Unidos), por lo cual su oleada de filosofía idealista llegó después, encabezada por pensadores como T.H. Green y F.H. Bradley. La filosofía idealista es una especie de compromiso intelectual con la religión: en ella se afirma que el mundo es una manifestación del Espíritu y que existen valores trascendentes. Así pues, la religión todavía tiene un lugar, pero al costo de descartar la antigua interpretación literal de la Sagrada Escritura. El baluarte de la fe ya no es la Biblia, sino una teología liberalizada, fruto del razonamiento de los filósofos.

Todo esto era herético desde el punto de vista de los creyentes ortodoxos. El parto de una virgen, los milagros, la divinidad literal de Jesús, e incluso los severos castigos y las recompensas celestiales de Dios Padre, empezaron a ser desplazados por una argumentación razonada sobre el Espíritu y la importancia de las buenas obras en el plano social. En los Estados Unidos, un filósofo declaró que el mundo de Dios no era un reino, sino una república, y el filósofo de Harvard Josiah Royce provocó cierto escándalo cuando afirmó: "Lo que en realidad es divino es el Estado, el Orden Social". A pesar de todo, era necesario hacer

algo para que la religión fuera más apetecible en un mundo secular dominado por los evidentes triunfos de la ciencia. Más o menos entre 1880 y 1920, el idealismo llegó a ser la filosofía más importante en todas las universidades del país.

En sí misma, ésta no parecía ser una base prometedora para la sociología de la mente, pero le allanó el camino. Parte de su argumentación para demostrar la realidad de los factores espirituales en el universo consistía en señalar el importante papel de la conciencia en el mundo material. Las instituciones "espirituales" más obvias son entidades tales como el arte, la literatura, el derecho y la historia del pensamiento. Royce y el joven John Dewey llegaron más lejos al decir que las instituciones sociales, como el Estado, no son materiales sino un conjunto de ideales a los cuales tiende la gente y que toma como una guía de conducta. Así pues, el mundo social se interpretó como una serie de manifestaciones de la conciencia humana. Se consideró que las ideas eran objetivas —es decir, que existían fuera del ser humano individual— porque en realidad se las puede percibir en el exterior. Nuestras ideas no son inventadas por nosotros, en la forma que suponían los filósofos materialistas. Las ideas no se adquieren percibiendo las cosas mediante los sentidos y formándose luego asociaciones mentales que se traducen en ideas como "silla", "rojo" y todas las demás. Por el contrario, esas ideas se nos transmiten ya elaboradas en forma de lenguaje. Este argumento se propuso en un nivel filosófico a fin de defender la prioridad y objetividad del aspecto espiritual de las cosas sobre el aspecto material. No obstante, es fácil observar que este argumento preparó el terreno para una interpretación sociológica de la mente: el individuo no era un observador aislado del mundo físico y rodeado de abstracciones acerca de sillas y manchas de color, sino un verdadero participante de la sociedad humana, cuya mente se alimenta a través de un medio constituido por el lenguaje.

Los filósofos idealistas abrieron el camino, pero no pudieron seguirlo. A su juicio, se hacía demasiado énfasis en el aspecto objetivo del Espíritu. Los seres humanos no eran más que receptores pasivos del Espíritu, algo así como escribanos dispuestos a recibir un mensaje divino: Dios se definía a sí mismo en un mundo secular. Para convertir esto en sociología fue necesario aterrizar las ideas y buscar su origen en los individuos reales. Además, se tuvo que concebir al individuo como un ente en

movimiento, convertido en un agente activo en el aquí y el ahora del mundo real. Los pensadores que dieron este paso fueron los pragmatistas.

El pragmatismo de Charles Sanders Peirce

El pragmatista más famoso fue William James, un psicólogo y filósofo de Harvard. Su argumento básico era que las ideas no son copias de objetos externos, sino que la verdad es sólo una forma de acción integrada por ideas que dan resultado, es decir, que producen las consecuencias deseadas. James era un filósofo bastante menor, y la falta de objetividad de su sistema lo hizo blanco fácil del ataque de sus colegas profesionales. En realidad a él no le interesaban las cuestiones de la epistemología, sino usar la filosofía para defender la religión. Sin duda ese era también el objetivo de los idealistas, pero mientras éstos trataban de encontrar un equivalente espiritual de Dios en el mundo que nos rodea, James adoptó una aproximación más psicológica al sentimiento de la fe. Para él es acertado creer en el libre albedrío porque de otro modo no sería posible juzgar un acto desde el punto de vista moral; también es válido creer en Dios aunque no se tengan pruebas convincentes, porque de hecho *todos* nuestros pensamientos se basan también en la fe y no en pruebas exhaustivas. A la postre, James avala cualquier religión sin proveer los medios para determinar cuál puede ser la teología verdadera. Esto no les pareció muy satisfactorio a los teólogos, pero James no quiso ir más lejos.¹

EL auténtico líder intelectual del pragmatismo era amigo de James: Charles Sanders Peirce. Éste fue quizá el más grande filósofo que ha existido en los Estados Unidos. Al mismo tiempo, fue uno de los más peculiares en su modo de pensar. Nunca ocupó un cargo académico regular (aunque dictó cátedra en Harvard y en la Universidad Johns Hopkins) ni publicó libros. Dejó a su paso un montón de manuscritos sobre todo tipo de temas, casi siempre confusos y mal integrados. Su expresión era a menudo deliberadamente esotérica y le agradaba usar expresiones oscuras y vocablos acuñados por él: agapasticismo, idioscopía, falibilismo (así designaba Peirce su propia filosofía), fanerón (en lugar de idea), ferneroscopía (por fenomenología), sinequismo, entimeno o ilación (según su acepción peculiar), para no hablar de "la corisía, ciclosía, peripraxia y apeiría del

espacio". En su propia metafísica divide al mundo en tres aspectos y los designa con poco tino: primereza, segundez y tercereza. Para Peirce, la psicología era "psicognocía" y a la geología la llamaba "geognocía". Cabe sospechar que a menudo se trataba de bromas a costa de sus colegas, como cuando se opuso a la versión de James del pragmatismo y proclamó que él llamaría "pragmaticismo" a su doctrina, porque era "lo bastante feo para estar a salvo de los plagarios".

Se podría preguntar cómo pudieron ser reconocidas las ideas de Peirce. La respuesta es sencilla: era un genio y vivió en el centro estratégico intelectual. Su padre, Benjamin Peirce, fue profesor de Harvard y uno de los matemáticos más famosos de los Estados Unidos. Charles Peirce vivió en Cambridge y lo consultaban asiduamente destacados intelectuales. De sus sugerencias obtuvo Royce todo el refinamiento que hay en su sistema; también John Dewey fue influido por Peirce. A principios de la década de 1870, William James y otras futuras luminarias (entre ellas el pionero del pragmatismo jurídico y presidente de la Corte Suprema de Massachusetts, Oliver Wendell Holmes) solían reunirse en el estudio de Peirce, en seminarios informales, y asimilaron sus ideas, aunque en una versión algo menos sofisticada.

Una diferencia entre Peirce y los pragmatistas ulteriores es que él estaba mucho más arraigado a la ciencia y tenía menos simpatía por la religión. Esto se explica, en parte, por los antecedentes de cada uno. El padre de William James, Henry James, Sr. (Henry James hijo, el novelista, era hermano de William) fue un filósofo popular muy conocido, seguidor del espiritualista sueco Swedenborg. En cambio, la familia Peirce era más leal a la ciencia y un tanto hostil a la religión, cuyos dogmas habían sido un obstáculo para el esclarecimiento de la verdad científica. La estrategia de Charles Peirce se basó en que podría hacer de la filosofía una ciencia si le infundía la disciplina de la lógica.

Esa idea fue visionaria. En tiempos de Peirce, la lógica era un conjunto de ejercicios formales de deducción, cuyo origen se remontaba a la escolástica medieval y a una época muy anterior: la de Aristóteles. Las formas de pensamiento se clasificaban en distintos tipos de silogismos, el más famoso de los cuales se llama *Barbara* en el lenguaje coloquial de los estudiosos y sostiene:

- (A) Todos los hombres son mortales.
- (B) Todos los griegos son hombres.
- (C) Por lo tanto, todos los griegos son mortales.

Peirce se opuso a esta versión de la lógica pues la consideró un obstáculo para el auténtico razonamiento. Señaló que muy pocos de nuestros pensamientos reales adoptan esa forma. Por ejemplo, ¿cómo se llega a la premisa mayor (A)? En eso consisten, en gran parte, la ciencia y el pensamiento ordinario. La *deducción* es mucho menos importante que la *inducción*, es decir, el proceso de hacer esas generalizaciones.

Peirce llega más lejos. La inducción no se limita a examinar las evidencias y sacar una conclusión automática. A diferencia de muchos filósofos "asociacionistas" de su época, Peirce tenía suficientes conocimientos sobre el método científico y sabía que las generalizaciones no se desprenden simplemente de los hechos. Existe toda una estrategia de investigación y en buena parte implica un esfuerzo mental para elaborar las propias hipótesis. A ese proceso preliminar de conjeturas le llamó Peirce *abducción*. No es una tarea rigurosa ni empírica, sino una adivinación de relaciones. Sin embargo es un aspecto crucial sin el cual la ciencia nunca habría florecido. Además, Peirce afirma que también la abducción es una forma de inferencia —de lógica, en el sentido más amplio— en la cual se pasa de un conjunto de ideas a las conclusiones de éstas en otro conjunto de ideas. En su base, la ciencia se apoya en los mismos procesos de la mente humana que participan en lo que llamamos el sentido común.

Así Peirce encontró cómo ampliar el método de la lógica, no sólo para incluir la ciencia y la filosofía, sino para convertirla en una teoría completa de la mente en todas sus actividades. Planteó que todas las formas de pensamiento consisten en cierta conexión de una idea a otra. Esas conexiones y sus leyes se pueden investigar empíricamente. La ciencia que él fundó con este propósito se llama "semiótica". Aquí por lo menos su término se mantuvo (aunque Peirce usaba también variantes peculiares como "semiosamente" y "semiosis"), a diferencia del término "abducción", que nunca llegó a popularizarse.

La semiótica es la ciencia de los signos. Según Peirce, jamás percibimos o pensamos directamente las cosas del mundo, sino sólo por la mediación de un signo. El significado es siempre una relación tripartita entre *signo*, *objeto* (pero sólo en el aspecto al

cual se refiere el signo) y *referente interno* o pensamiento. No hay una conexión directa —a diferencia de lo que creían los filósofos asociacionistas, como John Locke y sus seguidores— entre la idea y el objeto externo al que supuestamente se refiere. El signo está siempre de por medio, ejerciendo una influencia de control. Los signos no están aislados: son externos al individuo y su rasgo esencial es que son equivalentes para cualquiera que los use. Así pues, las palabras (o símbolos visuales, ruidos, etc.) intervienen siempre en el proceso de pensamiento e introducen en la mente individual un elemento tomado de lo universal y lo social.

Además, en un segundo sentido, los signos no están aislados. Se usan en cadenas, uno después de otro; no sólo se conectan con los objetos y los pensamientos internos, sino también entre sí. Un signo contiene connotaciones de otros signos. Parte de esa propiedad de conexión está en la penumbra del significado del signo, pues una palabra se refiere a otras a las cuales puede traducirse parcial o totalmente (en lo que ahora se llama *semántica*). Otra parte es la conexión dinámica de las palabras en una frase o cadena de pensamiento (lo que hoy se conoce como *sintaxis*, aunque Peirce tenía una concepción de esas secuencias de pensamiento mucho más allá de la frase individual). En la acepción de Peirce, la lógica está formada por esas conexiones recíprocas de signos y por todo lo que esto implica sobre su relación con los pensamientos y los objetos. Nuestras inferencias lógicas son hábitos mentales; lo que consideramos como una creencia válida es un hábito tan arraigado, de pasar de un signo a otro, que lo realizamos sin la menor vacilación.

Hasta las emociones están incluidas en este mecanismo. Ellas tienen su propia lógica —una inferencia de un estado mental a otro— a través de la mediación de signos (y a veces con referencia a objetos externos). La conciencia misma es cierto tipo de emoción, generalmente muy tenue, unida a ciertos tipos de relaciones entre signos. Más de veinte años antes que Freud, Peirce ya sabía que los procesos mentales operan en el subconsciente, mientras los hábitos de conexión estén firmemente establecidos y no haya elementos que perturben el tranquilo flujo de la inferencia. Por otra parte, cobramos clara conciencia de algo cuando despierta nuestra emoción; de hecho, la emoción no es sino el tipo particular de perturbación que experimentamos en el flujo de la inferencia.

Desde ese punto de vista, Peirce se opone al tipo de filosofía expresado por René Descartes, quien intenta alcanzar la certidumbre y duda de todo, hasta llegar a unos cuantos elementos fundamentales que no es posible poner en duda. Peirce proclama que el "*Cogito ergo sum*" ("Pienso, luego existo") de Descartes es imposible porque no se puede concebir ningún pensamiento sin usar signos y los signos contienen referencias a otros signos y a personas que también los usan. El pensamiento siempre se produce en una comunidad y lo que llamamos verdad sólo es objetivo porque representa los hábitos mentales a los que tendemos inevitablemente como grupo, ya que por esos hábitos mentales podemos funcionar en el mundo todos los miembros de ese grupo. Así, la epistemología de Peirce asigna al mundo objetivo material un lugar que James apenas llegó a insinuar. Además, propone en ella una teoría de la mente sobre bases esencialmente sociales. Él firma que el hombre sólo es la suma total de sus pensamientos, y que esa suma siempre es una acumulación histórica de la experiencia de su sociedad. Nunca tenemos la certidumbre total de algo porque haya una prueba lógica rigurosa; incluso en matemáticas es posible cuestionar la base más íntima de las conexiones de una a otra idea. De hecho, nunca lo hacemos así; nuestro criterio práctico de la verdad es simplemente la ausencia de dudas, de acuerdo con un pragmatismo que funciona con suficiente eficacia para que las ideas fluyan en forma aparentemente automática. Esto es lo que interpretamos erróneamente como verdad absoluta.

Peirce no era sociólogo en sentido explícito. Él no visualizó la posibilidad de tal ciencia, aunque incluyó una rama denominada "física descriptiva o historia" en su clasificación de las "ciencias humanas". Su concepción de la estructura social era rudimentaria. Este fue un rasgo típico de la mayoría de los pensadores estadounidenses de su generación y otras posteriores. Uno de sus sucesores pragmáticos, John Dewey, escribió sobre muchos temas de filosofía social, pero difícilmente hizo una aportación realista a la sociología. A Dewey le interesaban más los ideales de la democracia que sus realidades. Hizo mucho trabajo de divulgación para la "educación progresiva", la idea de que las escuelas debían formar parte de un curso general de adaptación a la vida y no centros de enseñanza de las asignaturas tradicionales. Esta fue una justificación ideológica para aligerar el contenido escolástico de los planes de estudio en un

periodo de expansión masiva del sistema escolar, a principios del siglo XX. Sin embargo, ni Dewey ni los demás seguidores del pragmatismo tuvieron la objetividad necesaria para percibir la lucha por el status social que todo esto implicaba o la tendencia a la inflación de los méritos académicos que ellos mismos iniciaron. Como suele ocurrir con la mayoría de los filósofos que desean estudiar la sociedad sin haber dominado los principios explicativos de la sociología, sus ideales sobre cómo deberían ser las cosas les impidieron comprender a fondo la realidad de las mismas y, por ende, los privó de la posibilidad de hacer realidad esos ideales.

Los pragmatistas nunca dominaron su parcela en la filosofía estadounidense. En tiempos de Peirce, James y Dewey —los tres vivían entre 1870 y 1930— los departamentos de filosofía impartían diversas versiones del idealismo, pues lo podían considerar más genuino que el pragmatismo, desde el punto de vista filosófico, en su modo de abordar las grandes cuestiones de la metafísica y más objetivo en su concepción de la verdad. Cuando se derrumbó el idealismo ante el secularismo del siglo XX, fue sustituido por el positivismo lógico en las décadas de 1930 y 1940. Éste se concentraba en un estricto conjunto de reglas técnicas sobre lo que se concebía como método científico. La concepción de la ciencia según Peirce, más amplia y realista, cayó en el olvido. Sólo retornaría, bajo un ropaje diferente, en las reverberaciones más recientes de la sociología de la ciencia.

Al final, los sociólogos fueron los herederos de la tradición pragmática. No es que la hayan aceptado en su totalidad: la defensa pragmática de la religión, el interés primordial de James, fue lo primero que descartaron. Tampoco la ideología progresiva de Dewey logró sostenerse cuando los sociólogos estadounidenses empezaron a importar las teorías durkheimiana y del conflicto, pues éstas eran más serias. La aportación de Dewey, tal vez no bastante apreciada, consistió en señalar la sensación de la fluidez de la vida tal como ésta surge en una secuencia ininterrumpida de situaciones. Sin embargo, la aportación más importante del pragmatismo fue que alentó a los sociólogos empíricos a elaborar una teoría totalmente social, y orientada a la acción, sobre la naturaleza de la mente y el yo.

La sociedad está en la mente: Cooley

Charles Horton Cooley era colega de John Dewey en la Universidad de Michigan. Sin embargo aquél no era filósofo, sino miembro del recién fundado departamento de sociología, y construyó su teoría a partir de observaciones empíricas de carácter un tanto fortuito, por cierto. La primera declaración importante de la microsociología estadounidense fue proclamada por Cooley a principios del siglo XX, en 1902, en su obra *Human Nature and the Social Order* (La naturaleza humana y el orden social).

Cooley parte de la conocida observación de que los niños suelen tener compañeros imaginarios de juegos. Tal vez estén solos físicamente, pero en su imaginación están acompañados. Aquí encuentra Cooley una pista para estudiar el desarrollo de la mente. Propone que el pensamiento es una conversación imaginaria que cada persona sostiene en silencio, en su fuero interno. Los niños aprenden a pensar cuando aprenden a hablar. Así pues, el hecho de hablar con compañeros imaginarios es una etapa intermedia mientras el niño aprende a interiorizar la conversación; al principio, la charla se realiza en voz alta con un interlocutor imaginario.

Incluso en el caso de los adultos, prosigue Cooley, no hay una diferencia esencial entre las personas reales y las imaginarias. Las personas son reales para nosotros sólo porque imaginamos en ellas una vida interior que no observamos directamente, pero podemos proyectar en ellas. "En este sentido, todas las personas reales son imaginarias", declara Cooley. "Es evidente que mi asociación contigo consiste en la relación entre mi idea de ti y el resto de mi mente". De este modo, Cooley propone una especie de empirismo fenomenológico. Sólo podemos tener contacto con nuestra propia idea de las personas, pero jamás con las personas mismas. Su cuerpo físico delante de nosotros sólo es importante porque nos proporciona un centro en torno al cual podemos cristalizar nuestros sentimientos. Después de todo, pregunta Cooley, aun si medimos o pesamos las características físicas de los demás, ¿qué pistas obtenemos con ello para conocer su verdadera personalidad? El objetivo de la sociología es observar los hechos verdaderos de la sociedad, pero éstos sólo son las representaciones imaginarias que tienen unas personas acerca de otras.

Por lo tanto, la sociedad se debe estudiar ante todo en el plano de la imaginación. Las personas físicamente reales no adquieren realidad social, a menos que alguien las imagine. Tampoco pueden afectarnos sus actos, a menos que nos percateemos conscientemente de sus intenciones sociales para con nosotros. Cooley señala que si alguien fuera a un país extraño y lograra ocultarse tan hábilmente que nadie se percatara de su presencia, no tendría existencia social para el resto de la población. Tal visión de la sociedad parece bastante etérea, pero Cooley hace de esto una virtud teórica. Si se concibe a las personas como entidades primordialmente físicas, no es posible explicar la existencia de la sociedad. Sólo observamos cuerpos separados y la sociedad se presenta como una fuerza misteriosa agregada desde el exterior, ya sea que la llamemos sociabilidad, altruismo o algo similar. Pero el problema desaparece si comprendemos que la mente de cada persona es social, de por sí, y que lo social está en la mente. La sociedad es una relación entre ideas. "Como es evidente, para que pueda haber sociedad es necesario que las personas se reúnan en un lugar, y sólo en la mente pueden reunirse como ideas personales. ¿Dónde más?". La Mente humana (que Cooley escribe con mayúscula) es una excrecencia colectiva que se prolonga a través de las edades y es el lugar geométrico de la sociedad en el sentido más amplio.

Cabe imaginar que la visión de la sociedad según Cooley es extraordinariamente benigna. No hay diferencia real entre egoísmo y altruismo, declara, porque el yo y el otro sólo pueden existir en relación recíproca. El altruismo no es un motivo especial, sino algo implícito en todos nuestros sentimientos; además, nunca podemos pensar siquiera en el "Yo", salvo como una referencia implícita a otra persona. En este modelo difícilmente tienen cabida el conflicto o la dominación. Los problemas sociales no son más que malentendidos y se pueden resolver con el debido aprecio del punto de vista de los demás. Aquí se percibe la ingenuidad de la ideología estadounidense. En su idealismo social, Cooley llega al extremo de no ver diferencia entre las personas ficticias y las que existen en realidad; Hamlet es socialmente tan real como el portero de mi casa (y tal vez aún más, porque más personas piensan en Hamlet). Cooley afirma que el aristócrata ruso que piensa en sus siervos como simples animales no es afectado socialmente por ellos, por el simple hecho de que esos siervos no influyen en la mente y la concien-

cia del noble. Este ejemplo es muy desafortunado, porque el siervo aporta el trabajo material del cual depende el estilo de vida del noble, e incluso su existencia misma como clase social. En su estudio de clase media, en Ann Arbor, Michigan, Cooley aún se solazaba en una visión idealizada de todo aquello, 15 años antes de la revolución rusa.

Sin embargo, no es posible descartar a Cooley como un simple soñador. Su teoría es casi inútil como modelo de las grandes estructuras de la sociedad, pero le allanó el camino a una teoría de la microsociología como proceso de interpretación mental. El ejemplo de Cooley cuando dice que Hamlet tiene más realidad social que las personas que nos rodean resulta ridículo, pero no lo es tanto si sustituimos a ese personaje por una figura histórica, como Jesucristo, Mahoma o alguna de esas distantes estrellas *pop* contemporáneas a quienes se ha erigido como el ideal que millones de personas tratan de emular. "Los cuadros imaginarios que se forman las personas unas de otras son los *hechos firmes* de la sociedad", declaró Cooley. Podríamos añadir que esos hechos no sólo son firmes, sino también muy importantes a pesar de todo.

La sociología del pensamiento de George Herbert Mead

A diferencia de Cooley, que era sugerente pero superficial, George Herbert Mead desarrolló sus ideas en una refinada teoría de la mente social. Éste no era sociólogo, sino filósofo, y tenía una cátedra en el mismo departamento de la Universidad de Chicago donde trabajaba John Dewey (quien había emigrado de Michigan). Estudió en Harvard con Josiah Royce, el filósofo idealista a quien ya mencionamos por su extravagante creencia en la divinidad del Estado. En comparación, Mead era un empirista intransigente e incluso materialista. Se consideraba a sí mismo como conductista social y admiraba al psicólogo John B. Watson, quien propuso reducir la mente al estudio de la conducta expresa e inducir las leyes del comportamiento humano a partir de experimentos con animales. Sin embargo, para Mead, la conducta más importante es siempre la de carácter social. La mente está constituida por la interacción entre organismos biológicos y por la interiorización de ese movimiento de vaivén dentro de los seres humanos.

El punto de partida de Mead consiste en distinguir clara-

mente entre el yo y el cuerpo. El yo es una entidad reflexiva, que puede ser tanto sujeto como objeto y puede hacer un objeto de sí mismo. Las diversas partes de nuestro cuerpo (p. ej., el corazón o el sistema digestivo) pueden funcionar por sí solas sin nuestro control consciente y adquieren su unidad por el hecho de que consideramos que pertenecen a nuestro yo. Cuando estamos totalmente absortos en una acción, el yo no existe. Mas aún, hay muchas experiencias del yo sin referencia al cuerpo: así ocurre con el pensamiento, la imaginación y la memoria.

¿De dónde proviene, pues, el yo no corpóreo? El yo es un punto de vista. Nunca podemos ver nuestro cuerpo en su totalidad ni siquiera en el espejo. El individuo no experimenta su propio yo por observación directa, sino sólo indirectamente, desde el punto de vista de otros. Éste también es el rasgo distintivo de la comunicación humana: el animal emite sonidos que tienen cierto significado para otros miembros de su especie, pero las palabras humanas son símbolos que no sólo se dirigen a otros, sino también a uno mismo. A diferencia de Cooley, que tenía un sentido muy rudimentario de la mente, Mead asimiló la refinada estructura tripartita de la teoría del significado de Peirce. El ser humano se distingue de otros animales porque puede concebirse a sí mismo como un objeto. Mead afirma que esta reflexibilidad nos hace únicos como seres humanos, y no una entidad sobrenatural como el Alma, y así corta de tajo con los sentimientos religiosos de su maestro Royce.

El yo, que puede ser objeto para sí mismo, surge solamente en la experiencia social. Una vez adquirido ese punto de vista social, ya podemos convertirnos en solitarios y entregarnos a nuestros pensamientos internos, pero no antes. El pensamiento es una conversación gestual que sostenemos con nosotros mismos. Sin embargo la conversación con otros también tiene esta cualidad autorreferencial. Si podemos pensar en las palabras que vamos a decir es porque adoptamos el punto de vista de la otra persona y evaluamos su reacción a lo que le hemos dicho hasta ese momento. Esto se aplica también a la conversación interiorizada que constituye el pensamiento: nos tenemos que vigilar continuamente en nuestro papel de interlocutor interno, adoptando el punto de vista de un auditorio interior, para orientar el flujo subsiguiente de nuestros pensamientos.

Mead también llega más lejos que Cooley en otro aspecto. A diferencia de éste, que suscribía la idea del yo unitario dictada

por el sentido común, Mead señaló que cada individuo tiene muchos "yo". Sostenemos relaciones diferentes con distintas personas y significamos algo para una de ellas y algo totalmente distinto para otra. Hay diferentes "yo" para los diversos tipos de relaciones sociales, y algunas partes del yo sólo existen subjetivamente en relación con nosotros mismos. De este modo, Mead incursiona en el mismo territorio que Sigmund Freud, aunque propone una división de las partes del yo totalmente distinta. Como veremos, el énfasis en los múltiples "yo" fue adoptado especialmente por Erving Goffman.

Mead fue pragmático porque exaltó el significado y la creencia como forma de acción. Desarrolló el triunvirato semiótico del significado propuesto por Peirce: siempre existe un gesto (o un sonido) que un organismo transmite a otro, una respuesta de este último y el acto resultante que responde a ese gesto. Nuestro pensamiento se produce de la misma manera, por medio de símbolos cargados de significado. Hasta algo tan ordinario como una silla se simboliza mediante el gesto (verbal o de otra índole, como el acto físico de sentarse) y así se incorpora a la comunicación. Los símbolos no son parte del mundo físico que nos rodea, pues siempre están constituidos por objetos particulares —*esta silla, ese rincón de la habitación*—, mientras que los símbolos son universales. Éstos provocan la misma respuesta en todas las personas, lo cual los hace aplicables a innumerables situaciones particulares. Incluso un lenguaje verbal depende de su capacidad para producir la misma respuesta en otros. "Quien dice algo se está diciendo a sí mismo lo que dice a otros", señaló Mead, "pues, de lo contrario, no sabrá de qué habla".

Cuando Mead describe el desarrollo de la mente en el niño, se basa en la idea de Cooley sobre los compañeros de juego imaginarios del infante. Mead amplía el concepto al juego en general, ya sea a solas o con otros niños. La forma más antigua del juego es una simulación: se finge ser la mamá, el policía, el conductor de un vehículo de juguete (o el vehículo mismo) o cualquier otra cosa. Los pequeños juegan sin cesar en esta forma porque es la primera y más simple etapa del proceso de "ser otro ante uno mismo". Así se aprende a asumir el papel del otro, una habilidad vital para asumir una posición externa acerca de nosotros mismos.

Para los niños mayores, la siguiente etapa son los juegos organizados. Ya se trate del escondite o del béisbol, se enfrentan

a una nueva estructura que deben dominar. Para jugar en cualquier posición, el niño tiene que adoptar las actitudes de todos los participantes del juego. El parador en corto debe saber lo que hace el bateador, y lo que hace el primera base a quien lanzará la pelota; en cada posición se entrelazan las actitudes de todos los demás. El yo social se consolida más en esta etapa. Con anterioridad, el niño pequeño cambia rápidamente de un papel a otro, de un juego imaginario al siguiente y de un estado de ánimo al opuesto. Mead comenta que en esa rápida sucesión de roles consisten el encanto y la debilidad de la infancia. Dicha sucesión explica la espontaneidad maravillosa del niño y su capacidad de dejarse absorber por las cosas, pero también la volubilidad que lo lleva de la risa a las lágrimas en un momento.

Los juegos organizados representan una etapa más avanzada de la organización del yo. Allí se adoptan los papeles con mayor deliberación y se permanece en ellos mientras la situación social lo exija. Tanto el yo como la red circundante de roles adquieren una estructuración más firme. Por eso los niños empiezan a interesarse por las reglas y pueden llegar a ser muy inflexibles en cuanto a la importancia de aplicarlas con rigor. No han llegado aún al nivel de reflexividad más alto, donde los jugadores comprenden que las reglas son invenciones y pueden modificarse. Lo que representan esas reglas aparentemente externas es el logro de la estructura mental que Mead denomina "el Otro Generalizado". Ya no se trata solamente de adoptar uno mismo la posición de otra persona en particular, sino de la facultad permanente de la mente que adopta la actitud de toda su comunidad. Es una especie de visión del espectador sobre todo el equipo de béisbol, donde cada papel está imbricado con los demás. "El Otro Generalizado" es la base de la compleja cooperación institucional y configura la institución de la sociedad. Por ejemplo, la propiedad no es sólo nuestra relación con un objeto físico, sino el reconocimiento de que nuestro derecho gozará del reconocimiento general de los demás.

"El Otro Generalizado" también es decisivo para la mente del propio individuo. Sólo adoptando ante sí mismo la actitud del "Otro Generalizado" puede concebir el individuo esos símbolos abstractos que constituyen la mente racional adulta. Las palabras son universales y demandan la misma actitud en todas las personas; esta implicación de universalidad no podría existir si no hubiera una estructura mental que adopta la actitud de

todos. Es una especie de espejo global donde cada individuo proyecta sus propias expresiones para darles un significado general.

Las otras partes del yo provienen de esta estructura. Cooley habló del "yo espejo" como una imagen propia derivada del exterior. Mead comentó que esto sólo es parte de la estructura. Existe un "yo", la parte de uno mismo que corresponde a la acción espontánea en respuesta a la situación social y que se expresa ante los demás. El yo *no* está totalmente determinado por el exterior, pues tiene un elemento de libertad e iniciativa. Existe también el "mí", el yo constituido por las actitudes que adoptan otras personas frente a uno. Ésta es la imagen propia, el yo como un ente orgulloso o humilde, bueno o malo, feo o hermoso. El "mí" es un yo derivativo que sólo emerge como reflejo después de nuestros gestos activos de comunicación con otras personas. Así, el espejo de Cooley se reduce a una posición menor y todo el sistema se vuelve más dinámico. El Otro Generalizado desempeña un papel crucial en todo esto. El "espejo" no es sólo exterior, como lo creía Cooley; tiene que convertirse, más bien, en un elemento permanente de nuestra mente donde podemos reflejar nuestros pensamientos para darles el significado general que los vuelve comunicables. Su importancia no disminuye ni siquiera cuando estamos solos. El Otro Generalizado es quien nos proporciona un auditorio abstracto y no específico, adecuado para la conversación interior que constituye nuestro propio pensamiento.

Mead propone así un modelo de la mente como una serie de partes en interacción. Está anclado en la sociedad porque "el Otro Generalizado" es su punto de referencia central, aunque sea invisible. Al mismo tiempo, el modelo es individual y fundamentalmente libre, porque el "yo" siempre negocia con otros, en lugar de aceptar demandas sociales predeterminadas. Sin embargo, una vez más, el pensamiento propio está permeado por la sociedad, porque los registros que cada cual manipula en su mente al planear un curso de acción son otros tantos aspectos del "mí", pequeñas imágenes de uno mismo que el individuo imagina en diversas situaciones al ensayar mentalmente diferentes alternativas. Se podría decir (esta metáfora es mía, no de Mead) que el yo es como un tablero de damas donde el "mí" (en realidad los *múltiples* ("mí")) son las fichas, el "yo" es el jugador que realiza los movimientos y el "Otro Generalizado"

es la lámpara que pende sobre el tablero y hace que la partida sea inteligible. O bien, para usar otra metáfora, el yo es una serie de espejos que se reflejan unos a otros y que están en continuo movimiento.

Blumer crea el interaccionismo simbólico

Podemos ver que el sistema de Mead puede aplicarse en varias direcciones. En una se ponen de relieve la fluidez y el carácter negociado del orden social. Esa fue la dirección que emprendió Herbert Blumer, reforzado por la tendencia de la escuela de sociología de Chicago. Otra dirección es diametralmente opuesta, pues hace énfasis en que el yo está incorporado a una serie de papeles sociales. Esto condujo a lo que se conoce como la teoría de roles. Analizaremos cada una de esas direcciones a su debido tiempo.

Como antes dijimos, George Herbert Mead no era sociólogo y publicó sólo unos cuantos textos sociológicos durante su vida. Sin embargo, sus conferencias en la Universidad de Chicago fueron muy populares en los años 20 entre los estudiantes de sociología. Esa fue la época en que la sociología estadounidense tuvo por primera vez una auténtica tradición en materia de investigaciones, encabezada por los sociólogos de Chicago W.I. Thomas y Robert E. Park. Éstos no eran especialmente expertos en el aspecto teórico y sus intereses de investigación tendieron a centrarse en los problemas sociales de la ciudad moderna y la asimilación de nuevos inmigrantes a la sociedad de los Estados Unidos. Sus teorías tendían a ser de índole más ecológica y estructural que microinteraccional. Sin embargo, W.I. Thomas, quien recibió cierta formación en filosofía alemana durante su estancia en ese país a la vuelta del siglo, subrayó un elemento voluntarista muy compatible con el aspecto activista de Mead. Entre las páginas de un tratado de problemas sociales titulado *The Child in America* (El niño en los Estados Unidos), Thomas insertó varios enunciados breves que después serían famosos como "el teorema de Thomas". "Si los hombres definen ciertas situaciones como reales, entonces éstas son reales en sus consecuencias", afirma el argumento principal. La vida social tiene una característica por la cual tiende a convertirse en lo que la gente piensa que es. Si una conducta se define como un rasgo de prestigio, la gente la adoptará; si la definen como algo negativo,

será considerada como una desviación social y todas las personas que desean ser respetables la evitarán.

Esto hace que la vida sea sumamente fluida y susceptible de cambiar con rapidez. Si es posible modificar la definición de una situación, la conducta correspondiente cambiará, llegando a veces a extremos asombrosos. Esta interpretación de Mead fue subrayada por Herbert Blumer, quien era entonces un joven profesor del departamento de sociología de la Universidad de Chicago. Tras la muerte de Mead en 1931, Blumer se convirtió en su más ardiente portavoz. Él acuñó el término "interaccionismo simbólico" para resumir la posición de Mead, y se jactaba de reiterarla con fidelidad. Sin embargo, cabe señalar que ha habido considerables controversias al respecto. El interaccionismo simbólico de Blumer se asemeja mucho más a un desarrollo de la "definición de la situación" de Thomas, que al aspecto de Mead cultivado por el conductista Watson, y es muy diferente de los trabajos de los teóricos de roles que trataron de cristalizar las ideas de Mead en un conjunto determinante de leyes explicativas.

También hay algo de la filosofía de John Dewey en el interaccionismo simbólico de Blumer. Además, Dewey trabajó en la facultad de filosofía de la Universidad de Chicago antes de trasladarse a Columbia, y es probable que haya participado del clima intelectual que rodeó a Blumer. Dewey impugnó el modelo utilitario del actor racional como quien elige ciertos medios para lograr sus fines y, por ende, maximizar las recompensas y minimizar las sanciones correspondientes. Dewey dijo que los medios y los fines no están separados en el mundo real. En situaciones ordinarias actuamos por hábito y encontramos los fines sobre la marcha, al mismo tiempo que los medios para alcanzarlos. Una situación fluye hacia la siguiente y en eso no interviene, de ordinario, una mentalidad racional calculadora.

Blumer adoptó este modelo situacional y lo llevó al extremo. La gente no encuentra sus roles listos para usarse: los crea y recrea sin cesar, al pasar de una situación a otra. Las instituciones que llamamos sociales —el Estado, la familia, la economía— sólo existen cuando la gente se reúne realmente en ciertas situaciones. Podemos actuar en conjunto porque construimos acciones en forma mancomunada. Esto se realiza mediante un mecanismo que Mead ya había descrito: cada individuo se proyecta a sí mismo (es decir, el aspecto del yo que co-

responde al "mí") en diversas posibilidades futuras; cada uno asume el papel del otro para ver qué tipo de reacción provocará su acción; el resultado es que cada uno decide su actuación en función de las consecuencias previstas de acuerdo con las reacciones de la otra persona. La sociedad no es una estructura sino un proceso. Las definiciones de las situaciones surgen de esta continua negociación de perspectivas. La realidad se construye socialmente. Si adopta la misma forma una y otra vez es porque las partes de la negociación llegan a la misma resolución, pero nada garantiza que no puedan hacerlo de otro modo la próxima vez.

En su versión del interaccionismo simbólico, Blumer concede un lugar especial a la espontaneidad y la indeterminación. Toda institución cambia y la sociedad puede estallar en una revolución. Esto jamás llegó a ser la posición predominante en la sociología estadounidense. Incluso durante la carrera de Blumer, los enfoques evolucionista y ecológico de la estructura cedieron el lugar al funcionalismo estructural de Talcott Parsons y Robert Merton, por una parte y, cada día más, a las teorías macro del conflicto, por la otra. Sin embargo, Blumer hizo del interaccionismo simbólico una potente corriente subterránea y una elocuente oposición. Criticó con vehemencia a todas las posiciones rivales, pues pensó que materializaban la estructura social y perdían de vista la realidad primordial: el individuo que negocia situaciones sociales. A juicio de Blumer, el funcionalismo jugaba con las categorías abstractas en forma irreal. Blumer condenó por igual la investigación de encuestas y los métodos cuantitativos de investigación en general (que desde los años 50 son cada día más populares en uno de los sectores de la sociología) porque consideró que en ellos se pierde la esencia de la vida social. Las respuestas a un cuestionario sobre las actitudes personales se alejan por completo de la realidad, declaró Blumer, porque presentan como abstracciones las situaciones reales en que la gente actúa. Por ejemplo, cuando se pregunta a alguien cuáles son sus actitudes ante las relaciones de raza, la respuesta muestra cómo actúa la gente cuando habla con un entrevistador, pero no revela cómo se comporta en situaciones concretas donde tiene que alternar realmente con personas blancas o negras. Los comentarios negativos de Blumer abrumaron a sus opositores, uno de los cuales lo acusó de ser "el sepulcero de la investigación sociológica".

A pesar de todo, la influencia de Blumer fue notable. Permaneció 20 años en la Universidad de Chicago y publicó el prestigioso *American Journal of Sociology*; después, en los años 50, se trasladó a la costa occidental del país para organizar el famoso departamento de sociología en la Universidad de California en Berkeley. El interaccionismo simbólico no fue sólo una crítica de otras sociologías, sino creó su propia tradición de investigación. Aprovechando la fuerza de la Escuela de Chicago en la observación participativa, esa corriente desarrolló una teoría de las ocupaciones y profesiones que no concebía a éstas como entidades, sino como procesos: formas de interacción que negocian los propios participantes. Orientado por un colega de Blumer en Chicago, Everett Hughes, el enfoque interaccionista simbólico aplicado a las profesiones mostró cómo los médicos, abogados y conserjes, por igual, maniobran para ocultar su trabajo sucio y maquillar su imagen pública. (La influencia empírica de esto en Erving Goffman ya es obvia, aunque él tomó sus interpretaciones teóricas de otra tradición: la durkheimiana.) El cuadro resultante está muy lejos de la visión oficial y encomiástica de las profesiones suscrita por los funcionalistas; más bien, es una denuncia de la política oculta de las profesiones.

El otro bastión del interaccionismo simbólico es el estudio de las desviaciones. Investigadores como Alfred Lindesmith, Howard Becker y Edwin Schur adoptaron la óptica del "círculo interior" para observar las situaciones y perspectivas de delincuentes, alcohólicos, drogadictos y otros infractores de las normas sociales, en lugar de aceptar el punto de vista oficial de las agencias de control social. Ellos mostraron cómo siguen los "desviados" su propia carrera y llegan a una interpretación de sí mismos que los hace emprender un derrotero opuesto al del mundo "decente" o "normal". Desde esta perspectiva, la "desviación" no es una categoría que deba aceptarse sin reflexión; las normas violadas no son una entidad objetiva, sino algo que se negocia sobre bases políticas. Edwin Schur describe la creación de "crímenes sin víctimas", como el uso de drogas, los juegos de azar o el aborto, y Howard Becker creó el concepto de "empresarios morales" para analizar las maniobras de miembros del sector oficial que intentan crear nuevas categorías de desviaciones para imponer sanciones a otras personas.

El interaccionismo simbólico se ha inclinado hacia los desvalidos, lo cual contrasta marcadamente con las benignas y sim-

plonas declaraciones oficiales que solía hacer Cooley acerca de la sociedad. La trayectoria de los últimos 70 u 80 años le llevó del superestrellato a la clandestinidad, y el viraje se produjo a raíz de la crítica de Blumer contra la sociología oficial. En los últimos años, el interaccionismo simbólico se ha aliado con un enfoque marxista del conflicto, por lo menos en el caso de algunos sociólogos. Esto no se aplica a todas las formas de la teoría del conflicto, menos aún a la variedad materialista más intransigente, pero el interaccionismo simbólico se ha adaptado bastante bien a una versión antipositivista y anticientífica del marxismo que destaca los rasgos transitorios y arbitrarios del orden social capitalista. En esta convergencia hay incluso una profunda lógica intelectual, pues ambas tradiciones tienen antepasados remotos en filosofías idealistas e historicistas alemanas, como las de Hegel y Dilthey.

Sin embargo, no todos los seguidores de Mead han avanzado en esta dirección. Hay una rama más, autodenominada también interaccionismo simbólico —aunque a veces se le llama “teoría de roles”— que intenta elaborar una teoría científica general del yo en relación con la estructura social. En esta línea de análisis, las instituciones sociales están formadas por roles en los cuales encajan los individuos. En la familia existen los roles de padre, madre, hijos, hermanos y así sucesivamente. Esos roles no son negociados por los participantes: existen de antemano. La teoría se vincula con la visión funcionalista de la sociedad, sobre todo cuando afirma que los roles están conformados por normas y valores institucionalizados. Estas categorías pueden ser algo huecas, pero parte de esa teoría se propone establecer diferencias empíricamente discernibles en el comportamiento individual. La parte más desarrollada de la teoría estudia los múltiples papeles que puede desempeñar un individuo en su “conjunto de roles” (término acuñado por Robert Merton, quien integró la teoría de roles a su análisis funcionalista). Así, una mujer puede ser al mismo tiempo esposa (de su cónyuge), madre (de sus hijos), hija (de sus padres), empleada (de su jefe), líder (de un comité de padres y maestros) y así por el estilo. La pregunta lógica es: ¿cómo manejan los individuos los posibles conflictos entre las distintas partes de su conjunto de roles? En la parte más refinada de la teoría, desarrollada por Ralph Turner, se ofrece una serie de proposiciones para prever los papeles en los que el individuo tiene más pro-

habilidades de ubicarse; es decir, ¿con qué papeles se identifica más como "verdaderamente" él mismo, y a cuáles considera más superficiales?

Hay una notable diferencia de tono entre dos ramas del interaccionismo simbólico. Esto se percibe al comparar a los teóricos de roles, como los que usan los ejemplos domésticos y triviales antes mencionados (la madre lideresa y así sucesivamente), con los temas "clandestinos" que prefieren los situacionistas blumerianos más radicales. Los teóricos de roles pugnan por crear una teoría científica, mientras que los situacionistas tratan de desacreditar la teorización abstracta, exaltando en su lugar la fidelidad a la fluidez y espontaneidad de la vida real. No obstante, quizá la tradición se ha consumido a sí misma en el terreno teórico. Los situacionistas han tendido a abandonar la teoría a favor del examen de problemas sociales específicos, en una regresión a la posición predominante de los primeros años del siglo, que prescindía de la teoría. La teoría de roles sigue avanzando hacia un modelo científico, pero ha reducido su alcance al estrecho tema de cómo se incorpora el yo a los roles sociales. Con esto no sólo se pierde el aspecto dinámico del individuo, en el que tanto insistía Mead, sino se vuelve parcial la teoría del yo. Mead ya había elaborado un modelo de la mente que especificaba el aparato interno de la conciencia: la conversación interior del "yo", el "mí" y "el Otro Generalizado", con lo cual forjó una teoría sociológica del pensamiento. La teoría de roles pierde de vista esa estructura interna y sólo señala las diversas formas en que el yo se vincula con una u otra parte de la sociedad. En términos de Mead, es solamente una teoría del "mí".

En mi opinión, la teoría de Mead sobre la mente no se ha agotado. De hecho, apenas ha sido tocada. Las versiones situacionista y de la teoría de roles, dentro del interaccionismo simbólico, han desviado la atención de la aportación más importante de Mead: una teoría del pensamiento genuinamente sociológica. Tal vez por eso, entre otras razones, el ímpetu teórico de la microsociología ha sido sustituido en los últimos años por otra línea teórica que no proviene en absoluto de las raíces estadounidenses establecidas por Peirce, Cooley y Mead. Es una aproximación a la sociología de la conciencia totalmente distinta, que navega bajo la bandera de la etnometodología o la fenomenología.

La sociología de la conciencia: Husserl, Schutz y Garfinkel

En 1966, Peter Berger y Thomas Luckmann publicaron un libro con este título revelador: *The Social Construction of Reality* (La construcción social de la realidad). Los autores, un estadounidense y un alemán, estudiaron teología y filosofía, y su argumento produjo una conmoción en los grandes círculos de la sociología, acostumbrados a ver el mundo como algo objetivo e independiente de los seres humanos que lo habitan. Al año siguiente, Harold Garfinkel publicó una declaración aún más radical en *Studies in Ethnomethodology* (Estudios de etnometodología). Esta obra es una colección de trabajos que ya habían sido estudiados ampliamente, en reuniones privadas, por un grupo de sus fervientes seguidores. Con la publicación del libro, el movimiento "clandestino" se iluminó de pronto bajo la luz de la fama. La sociología era impugnada en su núcleo mismo por un grupo de radicales epistemológicos que la tachaban de ingenua y carente de base, y proponían la necesidad de sustituirla por una nueva disciplina llamada "etnometodología".

Huelga decir que logró sustituirla, pero todos comprendieron que el viejo círculo establecido de la sociología ya no inspiraba una lealtad generalizada y que una de las facciones contendientes en el nuevo escenario intelectual era explícitamente revolucionaria. Los "etnos", como se les llamaba, no eran necesariamente revolucionarios en sentido político; para casi todos, el marxismo sólo era una parte del viejo modo de pensar al cual era preciso derrocar.

¿Cuáles eran sus demandas? La mayoría de la gente no lo sabía con certeza. Garfinkel y sus seguidores solían escribir en un estilo rebuscado, con una terminología muy particular, se reunían en privado y hacían muy pocos esfuerzos por presentar sus hallazgos al resto de la especialidad. Muchos sociólogos los consideraban como miembros de un culto. Parte del problema fue que los etnometodólogos introdujeron dos innovaciones radicales al mismo tiempo. Por una parte, le dieron a la sociología un carácter mucho más filosófico del que había tenido en los últimos 60 años o más; por la otra, la filosofía que introdujeron no resultaba familiar en esa época, pues procedía de la fenomenología alemana. Pero si hubiera tenido un carácter netamente filosófico, habría sido más fácil desecharla. No obstante, también se la consideraba mucho más empírica que la sociología

convencional. Una de las principales razones por las que se descartaba la sociología vigente era porque, supuestamente, no había logrado incidir en el verdadero sustrato de los hechos que deberíamos observar. La investigación de encuestas se contentaba con hacer preguntas y confundía las respuestas con la forma en que la gente maneja realmente su vida. La sociología histórica se basaba en documentos aún más alejados de la realidad social. Los interaccionistas simbólicos, como Blumer, hicieron algunas de esas críticas, pero los etnos usaron la misma arma contra ellos. Los interaccionistas simbólicos glosaban solamente la superficie de la interacción; hacían interpretaciones, pero no llegaban al meollo porque no la examinaban bastante de cerca.

No fue raro que los interaccionistas simbólicos se sintieran ultrajados por ese ataque. Se habían sostenido varios años contra el frío y duro positivismo de la sociología estadounidense, defendiendo la definición de las situaciones y la fluidez de las relaciones sociales. Ahora los atacaban por el flanco en que menos lo esperaban, pues se les acusaba de no ser bastante radicales e incluso de formar parte del *Establishment* social mismo. La reacción de muchos interaccionistas simbólicos consistió en declarar que los etnos no eran algo nuevo; que habían sido descritos con anterioridad por los interaccionistas simbólicos y (con cierta incongruencia) que habían ido demasiado lejos y destruían completamente la realidad social.

Un poco alejados de aquella pugna, podemos ver que los etnometodólogos hacían en realidad algo diferente. Sus preceptos filosóficos y teóricos provenían de una orientación muy distinta de toda la sociología estadounidense anterior; además, su empirismo era de una índole radicalmente nueva.

Consideremos primero la genealogía filosófica. Como Berger y Luckmann, Garfinkel hizo mucho más compleja la historia intelectual de la sociología. Todos ellos provenían del filósofo alemán Edmund Husserl, a quien nadie consideró antes como miembro de la tradición sociológica, ni siquiera él mismo. Husserl fue contemporáneo de Cooley y Mead, y escribió su obra entre la década de 1890 y la de 1930. Sus discípulos más famosos fueron los filósofos existencialistas Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. De pronto, la historia se redefinió y esos pensadores se incorporaron a la tradición sociológica. ¡Sin duda fue una verdadera construcción —o reconstrucción— social de la realidad! No obstante, eso tiene cierta lógica. Otro alumno de

Husserl fue Alfred Schutz, quien huyó de los nazis en los años 30 y llegó a ser maestro de la Nueva Escuela de Investigación Social, fundada en torno de intelectuales alemanes emigrados, en la ciudad de Nueva York. Berger y Garfinkel escucharon las conferencias de Schutz en la Nueva Escuela en los años 50. Así pues, cuando afloraron la etnometodología y la fenomenología social, a fines de los años 60, también Schutz cobró nueva vida, se publicaron colecciones de sus manuscritos y fue incluido en el panteón de la historia.

¿Cuál es entonces la importancia de Husserl para la sociología? Él fue un filósofo muy ambicioso que intentó desechar toda la filosofía anterior, por infundada, y restablecerla sobre una base de certidumbre absoluta. Husserl comenzó como matemático y su ideal era que la filosofía llegara a ser tan cierta como supuestamente lo eran las matemáticas. Sin embargo, ni siquiera esta ciencia tenía suficiente certidumbre y también debía colocarse sobre nuevos cimientos. Husserl creía que la filosofía era la base de todo conocimiento y que ninguna ciencia podía considerarse segura mientras él no llevara a feliz término su cometido. Ahora podemos entender la actitud de Garfinkel ante la sociología, pues pensó que sus fundamentos también serían endeblez mientras no realizara su tarea etnometodológica, aplicando el método fenomenológico de Husserl.

¿Por qué son endeblez las ciencias empíricas? Porque se basan en el método naturalista. En ellas se supone que existe un mundo al cual podemos observar para hacer generalizaciones por inducción. Sin embargo, ningún proceso inductivo realizado a partir de particulares empíricos puede producir un conocimiento totalmente firme: sabemos que algo ha ocurrido en muchos casos precedentes, pero no hay garantía de que ocurra lo mismo en el caso siguiente o en cualquiera otro en un futuro indefinido. Así mismo, el manejo convencional de las reglas de la lógica no aporta reglas válidas para todo tipo de razonamiento, porque no esclarece con qué bases puede probar que las reglas deben ser así. La verdadera lógica tendría que ser mucho más universal y no sólo para determinados tipos de razonamiento, sino para *todos los tipos posibles*. Es fácil apreciar que Husserl tenía normas muy estrictas para el conocimiento y estaba dispuesto a desechar todo lo que no estuviera a la altura de esas normas. En lugar de eso, prefería volver a empezar con un nuevo método capaz de aportar resultados totalmente seguros

en todos los casos. A ese método le llamó fenomenología.

El principio básico de la fenomenología indica que es posible captar la verdadera esencia de las cosas sin tener que depender en absoluto de evidencias empíricas. Ningún experimento u observación científica, incluida la psicología, podrá desmentir [o ratificar] jamás esas esencias, porque anteceden a toda experiencia. Sin embargo, es posible detectar dichas esencias mediante la observación, pero de una índole muy peculiar. Para eso se aplica el método que Husserl llamó de *epoché* o de "corchetes": se acepta el contenido de la conciencia tal como llega, sin juzgar si es verdad o mentira. En otras palabras, la experiencia no se recibe como tal, sino como una forma de conciencia pura. Además, Husserl estaba convencido de que esas experiencias contienen las formas o esencias puras. Vemos constantemente las cosas como *universales*, pero la realidad empírica siempre se presenta en la forma de *particulares*. Cuando vemos dos objetos rojos, por ejemplo, sabemos que son del mismo color, aunque eso no se puede inducir a partir de la experiencia. Ésta se refiere siempre a algún objeto en particular y no sería posible hacer la comparación, y reconocer que ambos objetos son rojos, si no tuviéramos de antemano una concepción general y universal de rojo, que se aplica a los dos por igual.

De este modo, Husserl se propuso hacer el inventario de todas las esencias puras que conforman la estructura absoluta del universo. A pesar de que solía rechazar el método del empirismo, procedió "empíricamente", por decirlo así. El filósofo no sabe previamente qué son esas esencias: las tiene que descubrir colocando entre corchetes una experiencia tras otra y haciendo el inventario de sus hallazgos. De este proceso surgen leyes supuestamente válidas en todas partes y en cualquier circunstancia. Al aplicar este método al estudio del tiempo, por ejemplo, Husserl postuló principios como éste: "las relaciones temporales son asimétricas".

Pese a todo, Husserl dudaba a veces si había sondeado lo suficiente, es decir, si los principios que propuso eran bastante universales para constituir la estructura absoluta del universo. También nosotros podríamos preguntar, por ejemplo, si un alemán que examinara las formas de su conciencia "entre corchetes" en el año 1910 llegaría necesariamente a las mismas conclusiones que un monje budista que lo hiciera en la India, en el año 400 a. de JC. Empero, el método de Husserl dio un tremendo

impulso a sus seguidores de otras generaciones, poniendo en marcha la búsqueda de la esencia de las cosas y de las leyes que gobiernan el universo, si no en su totalidad, por lo menos como lo capta la experiencia humana en diversos ámbitos. El discípulo más famoso de Husserl, Martin Heidegger, fundó el existencialismo moderno con la búsqueda de la esencia del ser humano. Llegó a una conclusión drástica: la quintaesencia de la existencia humana se produce en el tiempo y su esencia definitiva es "el avance del ser hacia la muerte". La esencia del ser humano es que no tiene esencia; carece de fundamento desde el punto de vista lógico: no hay razón por la cual, por principio de cuentas, él o ella deba existir en lugar de la nada. El ser humano ha sido "arrojado al mundo" sin una razón concreta. Esto se refleja en el proceso por el cual el tiempo constituye la categoría fundamental de la existencia. La falta de fundamento lógico de la existencia encuentra su justo cumplimiento al final, cuando llega la muerte. Jean-Paul Sartre planteó esto con mayor agudeza en la década de 1940: la existencia humana es pura negación y el fluir de nuestras vidas es una serie interminable de actos de La Nada, que labra un futuro vacío con los bloques de construcción ya muertos del pasado.

Es un conjunto de ideas realmente dramático, pero ¿cómo se llega desde ellas hasta la etnometodología? En realidad, hay una ruta más directa que pasa por otro alumno de Husserl: Schutz. Sin embargo, no debemos olvidar a los existencialistas, porque el tono fundamental de Garfinkel se asemeja mucho más al de Heidegger que a los de Husserl o Schutz. Garfinkel imparte a la sociología un sabor dramático y una intensidad apasionada con sabor a la *angst* (angustia) existencialista, que según Heidegger era la emoción humana esencial. Si para éste y Sartre la vida humana carece de fundamento y está suspendida sobre el borde del olvido, para Garfinkel la sociedad se caracteriza por la misma falta de fundamento.

Emprendamos por un momento la senda más segura, a través de la fenomenología social de Alfred Schutz. Él se propuso investigar qué esencia podría encontrarse en un tipo de experiencia determinado: cómo percibe la gente el mundo social a través de su experiencia. Para eso aplicó simplemente el método de Husserl a otra de las áreas especializadas. (También consideró que había expuesto en detalle lo que Max Weber debió hacer para dar seguimiento a su método de *verstehen*.) Schutz

propuso una serie de presuntas leyes, como éstas: el principio de que la conciencia social tiene una tensión específica porque está totalmente despierta; que la conciencia social implica la suspensión de la duda —aceptamos la realidad de lo que se presenta, porque suponemos una reciprocidad de perspectivas—; presuntamente todo el mundo te ve como me ve a mí; que nuestra actitud prevaleciente consiste en trabajar hacia la misma meta; y que experimentamos nuestro ser como nuestro yo operante.

Esas leyes pueden ser válidas o no. Erving Goffman fue uno de los que las consideraron inválidas y argumentó (como veremos luego) que sus propias investigaciones arrojaban una versión mucho más compleja y refinada de las actitudes de la vida diaria. Claro que la idea según la cual el yo de cada persona se vive como la experiencia del yo, que se esfuerza por alcanzar una meta, es una generalización abusiva del examen de Schutz sobre su propia personalidad (él trabajó muchos años en un banco porque no conseguía una plaza académica). Garfinkel aceptó algunos principios de Schutz, pero sólo después de reexaminar toda la cuestión. Lo que para éste sólo fue una fenomenología de café, Garfinkel lo convirtió en una investigación empírica, aunque inédita e incluso extravagante. Al hacerlo, Garfinkel hizo nuevos descubrimientos que rebasaron por amplio margen la visión de Husserl y la de Schutz.

Garfinkel es el más famoso de los sociólogos seguidores de la fenomenología de Husserl, y lo merece. Berger y Luckmann presentaron la idea general de "la construcción social de la realidad", pero el mundo fenomenológico que describieron se parece mucho a nuestro mundo ordinario. Está edificado de modo subjetivo —o, más bien, intersubjetivo— pero de hecho es casi el mismo que nos presenta la creencia ordinaria, no muy distinto del mundo idealizado del "muchacho explorador" de Cooley. Garfinkel se ubica en un universo diferente. Su mundo se posa sobre un abismo. Está edificado socialmente, es mundano y se acepta como lo más natural, pero no porque en verdad lo sea. Todo lo contrario. Para Garfinkel, el mundo real es inescrutable e intocable. Allí está, pero como un misterioso "factor x" al que le atribuimos diversas interpretaciones sociales. Nuestro principio social más fuerte consiste en no tocar esas interpretaciones, so pena de comprobar que son muy frágiles y descubrir que no tienen fundamentos.

Dijimos que Garfinkel es un empirista radical. Esto es verdad porque afirma que no es posible hacer inferencias acerca del mundo a partir de ningún tipo de información. Necesitamos ver las cosas por nosotros mismos e incluirnos como parte de la observación. De hecho, los métodos por los cuales atribuimos sentido a nuestra experiencia son el objeto principal de la investigación. El propio término "etnometodología" se refiere a este enfoque: "etno" o "etnografía" significa el estudio de algo por observación, y "metodología" se refiere a los métodos que usa la gente para dar sentido a la experiencia.

En una etapa de su carrera, Garfinkel se hizo famoso porque enviaba a sus alumnos de la UCLA a hacer "experimentos" que implicaban "romper" la superficie de la vida diaria que aceptamos como lo más natural. Pedía a los estudiantes que regresaran a sus casas y actuaran allí como si fueran extraños, aplicando con rigor las normas de la urbanidad, al extremo de pedir permiso para usar el baño y así sucesivamente. A otros alumnos les asignaba la tarea de ir a una tienda, escoger un tubo de dentífrico de 99 centavos y regatear con el dependiente para ver si rebajaba el precio a 25 centavos. El objeto de este ejercicio no son las costumbres sociales específicas imperantes en el hogar o en la tienda, cuyos perfiles se presentan con mayor relieve cuando son infringidas (todo lo que está "entre corchetes" en la visión de Husserl). Lo que aquí está en juego es la estructura general de la "actitud natural": la organización que la gente espera encontrar en la vida cotidiana. El método de Garfinkel fue más un recurso didáctico que un experimento dirigido a un auditorio científico. El propósito del estudio de la fenomenología es esclarecer las estructuras de nuestra propia conciencia. Como lo diría Garfinkel, esos experimentos son "buenos para nuestra alma".

A pesar de todo, Garfinkel ha mostrado vacilaciones sobre si esas experiencias pueden generalizarse y documentarse. Por una parte, todavía se apegaba al programa de Husserl: se propone alcanzar una certidumbre absoluta y mostrar las estructuras más generales y universales de la experiencia, pues así sería posible consignarlas en el discurso científico y describirlas en libros. Por otra parte tenemos el descubrimiento capital del propio Garfinkel: que el mundo no se presta a generalizaciones de ese tipo. Al reducirlo a una descripción se distorsiona inevitablemente su verdadera naturaleza. Por lo tanto, parece que Gar-

finkel pensó que la única forma auténtica de transmitir sus principios a sus discípulos inmediatos era inducirlos a realizar por sí mismos las experiencias de investigación. Más que ninguna otra cosa, esta posición intelectual le ganó a la etnometodología la fama de ser un culto.

A pesar de todo, todavía es posible que los no iniciados saquen provecho de la etnometodología, según el propósito de Husserl, que consistía en hacer un planteamiento del conocimiento general. En su terminología más tardía, Garfinkel habla del mundo de los "objetos *Lebenswelt*" que se convierten en "objetos signo". El término *Lebenswelt*, tomado de la fenomenología alemana, significa literalmente "el mundo de la vida", es decir, el mundo en que vivimos, tal como lo experimentamos en realidad. Por otra parte, los "objetos signo" son el mundo del cual hablamos o al que nos referimos socialmente. Se podría pensar que ambos son lo mismo, pero hay una clara diferencia: aquel sofá, la máquina de escribir que veo sobre la mesa o el auto estacionado en la calle son una cosa cuando los aceptamos sin reflexión alguna, los usamos, vivimos con ellos y los ignoramos, pero son algo muy diferente cuando nos referimos a ellos mediante nuestros signos verbales. Más aún, estamos atrapados en nuestros signos; no nos podemos despojar de nuestra piel verbal. En cuanto empezamos a prestar atención a las cosas, las convertimos en objetos signo y las perdemos como objetos *Lebenswelt*. Para nosotros, como lo plantea Garfinkel, los objetos del mundo están constituidos por lo que los vuelve definibles; son lo que significan para nosotros socialmente en virtud de la estructura simbólica que usamos para contabilizarlos ante otras personas.

Así pues, el mundo de Garfinkel tiene múltiples niveles. Existe el mundo mismo y también el mundo tal como nos reflejamos en él. La reflexión transforma inevitablemente lo que es el mundo para nosotros; no podemos saber cómo es el mundo si no pensamos en él, del mismo modo que nos es imposible saber cómo están las cosas cuando no las miramos. La verdad es que no tienen "apariencia" alguna. Lo único que se puede decir es que son y que el mundo tiene esa doble estructura. En consecuencia, esta última declaración es la ley fundamental de Husserl en la versión del sistema actualizada por Garfinkel.

¿Cuáles son las consecuencias sociológicas de este descubrimiento? Según Garfinkel, la sociología sólo se ocupa de los

“objetos signo”; no penetra la realidad de las cosas, el auténtico *Lebenswelt*. Hasta los interaccionistas simbólicos se engañan al pensar que han penetrado el sustrato de la vida social, en sus situaciones y asignación de roles. También ellos sólo producen otro conjunto de “objetos signo” que se interponen en el camino de la vida real tal como la experimentamos.

¿Hay salida para esta situación? Garfinkel recomienda a los sociólogos que empiecen de nuevo y se acerquen lo más posible a las experiencias reales que conforman los detalles de la vida social en cada momento. Por supuesto, no pueden describir el *Lebenswelt* mismo porque eso es imposible, pero pueden señalar los métodos precisos con los cuales convierte la gente sus diversos objetos *Lebenswelt* en los “objetos signo” particulares que cree percibir a su alrededor. Así, la etnometodología se vuelve un programa de investigación complejo y lleno de detalles. Por ejemplo, los etnometodólogos han invadido el terreno de la sociología de la ciencia. El propio Garfinkel examinó con gran detalle la grabación magnética obtenida por un grupo de astrónomos que hicieron un descubrimiento “inexplicable” en el cielo estrellado y después, poco a poco, lo convirtieron en un “objeto signo” y le asignaron la estructura de un “pulsar”. Igual que todo lo demás, la ciencia es un producto social de personas que hacen declaraciones interpretativas y éstas se convierten en el conocimiento mismo, presuntamente objetivo.

Otros etnometodólogos han estudiado la forma en que las matemáticas realmente se producen, a partir del esfuerzo de los matemáticos, en la vida real, que plantean argumentos y demuestran cómo conducen éstos a una serie de teoremas y pruebas a los que se atribuye validez universal. Una vez creada la prueba matemática, todo el pensamiento de la vida real que intervino en su elaboración se suprime y la fórmula publicada se interpreta erróneamente como la imagen de un objeto que existe por sí mismo sin intervención de la mano del hombre. Todo el mundo del trabajo se examina en la misma tónica. En cada caso, el punto crucial es la “producción local” de algo que después adquiere el prestigio social de ser repetible, medible y generalizable. Un individuo construye su actividad de “fontanero” realizando ciertas prácticas concretas en situaciones muy específicas; así, lo que hace queda investido de una interpretación social que trasciende las situaciones mismas. El *Lebenswelt* que se encuentra bajo el fregadero se transforma en el

"rol" social de "fontanero" y, presuntamente, es un objeto real.

Así pues, en cierto sentido, la sociedad está llena de cosas ilusorias. Sin embargo esas ilusiones son necesarias. No podemos prescindir de los objetos signo; no podemos vivir sin convertir las situaciones específicas en casos definibles mediante reglas y roles generales, no importa que éstos sólo existan en nuestro sistema de interpretación. Como lo revelaron los primeros experimentos de "rompimiento de hábitos", cuando la gente se siente obligada a cuestionar la índole supuestamente natural de los significados que asigna por convención a las cosas, se siente perturbada. Su intuición le hace comprender que si empieza a reconocer el carácter arbitrario de algunas cosas, seguirá haciéndolo con todas las demás sin poder detenerse. Todo se puede desmoronar si nos negamos a aceptar las interpretaciones convencionales. La realidad social es frágil. La gente es fundamentalmente conservadora, no en sentido político sino cognoscitivo, porque siente por intuición que el mundo social está formado por construcciones arbitrarias erigidas sobre un abismo. Esas construcciones se sostienen porque no las cuestionamos, y nos resistimos a cuestionarlas por temor de que todo el edificio se derrumbe.

LA SOCIOLOGÍA DEL LENGUAJE Y LA COGNICIÓN

Se puede avanzar en otra dirección a partir de la etnometodología de Garfinkel. El programa para analizar la producción local conduce a recuentos muy detallados de cómo se construyen los eventos sociales, pero no permite generalizaciones. De hecho, nos muestra que toda generalización puede reducirse retrospectivamente a la situación local que la produjo. Sin embargo, en el fondo se percibe el ideal de ciencia de Husserl: un conocimiento universal, de validez absoluta. Garfinkel le impartió al programa un ímpetu más allá de lo empírico, y las tecnologías de investigación modernas lo llevan aún más lejos. La grabadora portátil de casete se empezó a popularizar a fines de los años 60, cuando fue publicado *Studies in Ethnomethodology*. Ella permitió un nuevo grado de precisión en la investigación de la vida diaria. Antes, el "observador participante" tenía que registrar las cosas con sus ojos y oídos solamente, y a veces corría a encerrarse al baño para escribir sus notas; ahora, en cambio, la

grabadora de cinta magnética captaba todas las palabras. Y no sólo eso, sino también la entonación, pausas, titubeos y todos los detalles que constituyen el sonido *auténtico* de la conversación en la vida real.

Los seguidores de Garfinkel, sobre todo Harvey Sacks y Emanuel Schegloff, muy pronto aprovecharon la nueva tecnología y crearon la especialidad de investigación empírica del análisis conversacional. Desarrollaron un sistema de transcripción con signos especiales que indican las diferencias entre el habla real y la versión depurada que vemos en la página impresa. Así empezaron a inducir leyes —principios generales— sobre la organización del lenguaje hablado. Ningún otro aspecto de la vida social había sido estudiado jamás con tal precisión de detalle. Con el advenimiento de la grabadora portátil de videocinta, pocos años después, el ámbito del detalle empírico se amplió para incluir tanto el contexto no verbal como el discurso. (Por ahora, el análisis en vídeo todavía no está tan desarrollado como el de las grabaciones de audio.)

Este impresionante grado de detalle no sería sólo una especialidad más de la investigación. Sacks teorizó que en las prácticas del lenguaje está toda la estructura social y que, de hecho, se encarna en ellas. ¿Dónde más podría encontrarse si no en la interacción real, empíricamente observable, entre personas reales? Schegloff y sus colegas insistían en que su método era el único realmente científico, pues estudiaba los datos absolutamente primarios y a partir de ellos hacía generalizaciones sobre las prácticas verbales que constituyen la sociedad. En otra dirección, Aaron Cicourel proclamó que gran parte de la estructura social moderna consiste en la acumulación de registros escritos. Éstos justifican la existencia de burocracias en el gobierno y las empresas, y determinan si el individuo escalará por el sistema escolar o se hundirá en las agencias de consignación penal como delincuente y criminal. Cicourel amplía el estudio del lenguaje para incluir el juego entre la conversación frente a frente y los registros presuntamente “objetivos” y factuales de la burocracia moderna. En ambos casos, la sociedad se configura por las diversas formas en que el pensamiento se restringe en los cauces verbales y escritos por los que circula. Cicourel postula que, en verdad, el tema principal es la sociología de la cognición en todas sus encarnaciones sociales.

El contraataque de Erving Goffman

Erving Goffman ya fue mencionado en otra genealogía intelectual. Su fuerte es la microsociología, pero su aparato teórico se basó más en la teoría durkheimiana del ritual que en la tradición estadounidense de la interacción simbólica. Él recalcó siempre que la estructura social es lo primero y que la conciencia subjetiva es un factor secundario y derivado; incluso su teoría de la presentación del yo es, en esencia, un modelo del yo como un mito moderno que las personas se ven obligadas a representar, y no una entidad subjetiva que posean en privado. Los interaccionistas simbólicos —a quienes Goffman debió conocer cuando estudiaba en Chicago y en cuyo grupo lo catalogan los poco informados— nunca fueron considerados por él como gente de mucha seriedad intelectual. Apenas si los mencionó en sus primeros trabajos y ni siquiera se dignó criticarlos.

Pero los etnometodólogos eran otra cosa. Aparecieron en escena cuando Goffman ya era reconocido por sus principales obras empíricas sobre la vida diaria y la microinteracción. ¡Pero ahora invadían sus dominios con una filosofía totalmente ajena y hasta decían que él no hacía bien su trabajo! Según las normas de Garfinkel acerca del examen de la cognición social, con altísimo grado de detalle y la precisión que ofrece la grabación magnetofónica de conversaciones, los estudios de Goffman se desvanecían en un cúmulo impreciso de observaciones fortuitas, casi como otra versión de la sociología de café. Por añadidura, los etnometodólogos más jóvenes de “la segunda generación”, como Sacks y Schegloff, obtuvieron el doctorado en Berkeley bajo la tutela del propio Goffman. A fines de los años 60, éste padeció al ver que su propia especialidad crecía y lo rebasaba, perdiendo interés por el ritual de interacción y la naturaleza del yo social, para adentrarse en cuestiones más filosóficas de epistemología y cognición.

Esto explica el viraje de los últimos libros importantes de Goffman: *Frame Analysis* (Análisis de marco) de 1974 y *Forms of Talk* (Las formas del habla) de 1981. En ellos vuelve a incursionar en la microsociología como si fuera un territorio extraño, adoptando los nuevos temas etnometodológicos y sometiéndolos al riguroso análisis de la grabación de conversaciones. Además, no sólo los etnometodólogos, sino todos los estudiosos del lenguaje se convirtieron en su objetivo. Los años 60 y 70

fueron una moderna Edad de Oro del análisis lingüístico. En lingüística formal, Noam Chomsky desató una revolución con su método para analizar la "estructura profunda" de la gramática. Desde tiempo atrás, la filosofía anglo-estadounidense había desechado la metafísica y profundizaba cada vez más en la naturaleza de "los actos del habla"; los postestructuralistas franceses y los marxistas filosóficos alemanes, como Jurgen Habermas, buscaban el código cognoscitivo básico o analizaban la sociedad en términos de actos de comunicación. Goffman asimiló todo y preparó la ofensiva para reconquistar sus dominios.

En parte, *Frame Analysis* está dirigido contra la etnometodología de Garfinkel, pero también intenta zanjar asuntos pendientes mediante una crítica a Blumer y los interaccionistas simbólicos. Schutz declaró que la vida diaria tenía ciertas cualidades: la reciprocidad de perspectivas, la inmersión en el yo como trabajador, y así sucesivamente. A esto responde Goffman: ¿por qué hemos de aceptar su palabra de que así es? De hecho, en muchas situaciones la fachada que una persona presenta no es la perspectiva de su interlocutor; y los demás argumentos de la lista de Schutz se deberían analizar con igual escepticismo. Goffman insinúa que se debería aplicar el mismo criterio a Garfinkel y sus seguidores. Sus observaciones y "experimentos" son precisos a veces, pero en otras ocasiones son fragmentarios; no dejemos que su dramatismo y su impresionante análisis nos hagan suponer que su interpretación es necesariamente acertada.

Goffman propone otra concepción, conjuntando todo su trabajo anterior en un recurso al que denomina "marco". La metáfora sugiere una pintura con su marco: siempre se puede añadir otro marco, contemplar el cuadro y repetir el proceso. Otra posibilidad es partir del marco interno, insertar otro más pequeño y así sucesivamente. (Goffman, quien no prolonga demasiado sus metáforas, define también esta operación como "transporte", porque la misma melodía se puede transportar a otro tono, en el piano o cualquier instrumento.) Esta idea es parte de la respuesta a Garfinkel cuando dice que la cognición social se caracteriza por la reflexividad y por un peligro de regresión infinita. Para Garfinkel, la realidad social son sólo los métodos que usamos para explicarla; así, siempre estamos atrapados en el nivel del "objeto signo" y nunca penetramos el "objeto *Lebenswelt*" subyacente. Eso significa la "reflexividad", pues estamos presos en

el círculo interminable de nuestros vanos intentos de apoyarnos en el aire. Garfinkel concluyó también que la gente comprende implícitamente que no debe cuestionar la arbitrariedad de sus estructuras sociales, pues puede caer en un círculo infinito de cuestionamientos que lo abarque todo... y que ya no será posible detener.

Goffman rechaza todo esto como filosofía abstracta que no refleja una práctica social real. De hecho, la gente impugna la arbitrariedad de la vida social con el mayor desenfado, y todo el mundo usa recursos para pasar de un nivel de marco a otro. En principio, el número de niveles puede ser infinito, pero en la práctica nunca llegamos tan lejos. Podemos inscribir múltiples marcos dentro de otros sin perder el sentido de ubicación.

Por ejemplo, la gente practica juegos, participa en ceremonias y va al teatro a admirar el arte de la simulación. Todas son transformaciones de la realidad primaria: no veo una habitación real, sino una habitación en la pantalla del televisor; no es un juego ordinario en el césped, sino un partido de fútbol, y así por el estilo. Sobre estos niveles podemos crear otros: la sesión de práctica para un partido, por ejemplo, un juego de exhibición o unos niños que simulan un partido. Si a esto agregamos el mundo verbal, comprendemos que la conversación tiene su propio nivel de convencionalismos y reglas, sin mencionar los comentarios superpuestos acerca de la ceremonia o el juego en cuestión. La conversación puede incluir comentarios sobre sí misma. Cuando añadimos lo que pasa al frente y al fondo del escenario, lo cual constituye gran parte del mundo ocupacional (y también el de la sociabilidad teatral, como la que desplegamos en las fiestas), vemos que la gente es capaz de manejar múltiples niveles de realidad con mucha naturalidad. De ninguna manera estamos confinados a la superficie como parece insinuar Garfinkel.

Frame Analysis se puede considerar también como una crítica al interaccionismo simbólico. Trata de la *definición de la situación*, es decir, la respuesta a la pregunta: "¿Qué pasa aquí?". Pero mientras los interaccionistas simbólicos abordan el tema desde la óptica del individuo, cuyo comportamiento suponen determinado por la definición prevaleciente, Goffman muestra la estructura que abarca el punto de vista de todas las partes y cualquier otro posible. Es como el ensayo general de una ceremonia nupcial que, en sí misma, es la exhibición del status social

en el frente del escenario, pero también es una conversación entre abogados, al fondo del escenario, que en realidad comentan un juego de fútbol de sus hijos mientras sus clientes no los ven. La capa de definición más externa no es necesariamente la que ejerce el control. Goffman no nos presenta trucos con espejos ni la vida social como un flujo interminable; cuando es necesario, podemos desprender rápidamente esas capas para volver al núcleo del asunto.

¿Qué es el núcleo? ¿El marco primario, como dice Goffman? Es el mundo físico real y la presencia social real de los seres humanos que lo habitan. Definir situaciones como certidumbres reales tiene consecuencias", dice Goffman, "pero la aportación de éstas a los eventos en marcha es muy marginal... El mundo en su totalidad no es un escenario y, sin duda, el teatro no lo ocupa todo. (Ya sea que organicemos un teatro o una fábrica de aviones, debemos asignar espacios para estacionamiento y para los abrigos, cerciorándonos de que sean lugares reales, y sin duda será mejor protegerlos con una póliza de seguro que también sea real)". Regresamos así a la visión de Durkheim de un mundo material real donde se congregan cuerpos humanos, se celebran rituales y, así, se crean representaciones mentales colectivas. Goffman agrega una capa tras otra para explicar cómo pueden anularse entre sí esas ceremonias y definiciones mentales, pero el mundo material de los cuerpos humanos sigue siendo básico. Cuando estalla un incendio en el teatro, todos los demás juegos se suspenden.

En su último libro, *Forms of Talk*, Goffman aplica a la conversación este modelo de marcos múltiples. Adopta una actitud crítica ante el enfoque etnometodológico de Sacks y Schegloff, y también ante los lingüistas como Chomsky o los filósofos como John Austin y John Searle. De hecho, las restricciones a nuestra forma de hablar y responder no figuran entre las formalidades del lenguaje, pertenecen al ámbito de las relaciones sociales, es decir, al modo en que debemos mostrar nuestro respeto a los demás. El habla va incorporada al ritual. Las unidades de lenguaje no son las gramaticales (la frase), ni el sistema de turnos en el uso de la palabra (disponemos de tiempo limitado para expresar nuestra opinión), sino actos sociales que en una situación determinada pueden imponer periodos mucho más largos o cortos que los turnos ordinarios. La acción social es más fundamental que la expresión oral.

Para reforzar su argumento, Goffman presenta una colección de evidencias que sólo él percibió: los gritos, murmullos y demás sonidos que emiten las personas en presencia de otras, sin entablar conversación. Esta "charla con uno mismo", como él la llama, demuestra que una situación social se basa en la *co-presencia física* de la gente y no necesariamente en su conciencia subjetiva e intersubjetiva. La charla con uno mismo es embarazosa porque transgrede el imperativo de mostrarnos siempre como personas competentes y controladas. Esos sonidos ininteligibles no son simples gruñidos biológicos, gritos de dolor u otras expresiones ajenas a lo social. Todo lo contrario: surgen a raíz de un acto que otras personas pueden percibir y son una invitación a que presten atención a nuestro proceso interno; "no es un desbordamiento de emoción al exterior, sino una inundación interna de importancia". Jadeamos o maldecimos cuando nos tropezamos en la acera, no como reacción fisiológica involuntaria, sino porque así transmitimos a otras personas la señal de que también a nosotros nos pareció un accidente estúpido. La imprecación sirve para establecer una distancia entre nuestro yo social y nuestro yo biológico. Es una minúscula reparación ritual de la imagen del yo competente que nos sentimos obligados a mantener.

Aquí se evidencia también que la situación social es más grande y fundamental que una conversación enfocada. "Aunque no esté sucediendo nada importante", resume Goffman, "cuando las personas están en presencia de otras, se observan recíprocamente y actúan para que los demás las observen". Detrás de nuestros roles humanos seguimos haciendo lo mismo que otros animales: observar el entorno en busca de posibles amenazas y aliados. Por eso el método del sociolingüista, que divide el habla entre "hablante" y "oyente", no es bastante básico. Los testigos que están al alcance de la vista y el oído participan también en la situación conversacional, aunque los lingüistas no lo reconozcan. La situación se puede dividir en tres partes: hablante, receptor destinatario y receptor no destinatario. Esta complejidad es lo que permite la "colusión", el "aparte", el "mensaje indirecto" y otras modalidades de la comunicación (p. ej., un guiño de complicidad del hablante hacia un espectador, etc.). Hay otras modalidades de comunicación oral además de la conversación, p. ej.: las alocuciones en ceremonias, el canto en coro, las conferencias y los discursos. Existen dife-

rentes tipos de rituales durkheimianos, no sólo por las variaciones en el número de participantes, sino por los distintos marcos involucrados y, por ende, la forma en que éstos canalizan la atención de la gente. En efecto, en ellos se crean "objetos sagrados" de muy diversa índole.

La vida social es una serie de incrustaciones. Comencemos por el habla humana, con todos los niveles de juego y simulación a los que está sujeta. El habla forma parte de una situación social más amplia entre las personas, y esa situación social está incrustada, a su vez, en una situación etnológica y otra puramente física. Con frecuencia la forma como el habla se suscita o adquiere significado proviene de la relación de los participantes con un evento o tarea que se produce en el ámbito físico circundante. La charla que se presenta entre quienes están reparando un vehículo ("allí está la falla") o jugando cartas ("espadas") no es comprensible a menos que sepamos lo que pasa físicamente, y a menudo esto requiere estar en el lugar y observar bajo el capó del auto desde el mismo ángulo que el hablante. Como dice Goffman, la base del lenguaje no es una intersubjetividad primigenia, sino un enfoque común en la escena material de la acción.

Además de esa serie de incrustaciones, nuestra capacidad distintivamente humana de introducir y romper otros marcos configura el conocido mundo de muchos niveles en que vivimos. El refinamiento social consiste, en gran parte, en la facilidad con que se mueve una persona entre los marcos y logra acoplarlos a los de otras personas, o su habilidad para manipular deliberadamente los marcos de modo que éstas no se den cuenta de lo que hace. Aunque Goffman no lo dice, parece probable que las barreras invisibles entre las culturas de distintas clases sociales tengan relación con esas diferencias en las técnicas de manejo de marcos. Él demuestra que la diferencia entre el frente y el fondo del escenario se puede enunciar con más precisión en términos de la cantidad de libertad del individuo para romper su marco y cambiarlo por otro.

Así pues, desde el punto de vista de Goffman, los intentos de Chomsky y otros lingüistas formales por encontrar una sola estructura profunda que sustente todas las formas del habla son una búsqueda insensata. En sí mismo, el lenguaje forma parte de una situación en múltiples niveles. La clave es la capacidad del lenguaje para distanciarse y reconstituir sin cesar otras

situaciones más primarias. Lejos de ser un código programado en el cerebro, el lenguaje se construye mediante una serie de acciones sociales, cada una referida reflexivamente a la anterior. En el extremo opuesto, el abismo de relatividad que plantean los etnometodólogos es igualmente irreal. El mundo puede ser muy fluido, pero la fluidez rara vez se desboca. Siempre que ésta llega demasiado lejos —o, por el mismo concepto, cuando interviene algo más importante— podemos volver de un salto al punto de partida y restablecer la situación, es decir, el mundo físico donde estamos y las actitudes de los cuerpos humanos que nos rodean. El mundo puede ser muy complicado, pero está constituido por la repetición de un reducido número de mecanismos reflexivos. La generalización científica es posible porque podemos describir el mecanismo.

Un resumen

La genealogía de ideas descrita en este capítulo es quizá la más caótica de todas las tradiciones intelectuales que hemos explorado. Todas las posiciones aquí reseñadas siguen teniendo partidarios; difícilmente alguien podría decir que el movimiento es progresivo, es decir, que las teorías más recientes se basan en las anteriores. Hay por lo menos cuatro grandes bastiones que jamás han sido tomados en las interminables escaramuzas de las guerras de la microsociología: Peirce, Mead, Garfinkel y Goffman. Por comodidad los podríamos reducir a tres, porque Peirce fue un filósofo con intereses muy generales, más que un sociólogo, y porque la parte medular de su filosofía —su teoría de la semiótica— se incorporó casi íntegramente al sistema de Mead. En igual forma, forzando un poco las cosas, podemos decir que Goffman absorbe y amplía la teoría de rituales de la microsociología de Durkheim.

¿Qué podemos decir de estos tres? Si no es un movimiento progresivo, ¿podremos pronunciarnos a favor de alguno en los puntos debatibles? En cierto modo esto es sorprendentemente prematuro. Aunque de las tres teorías ha surgido mucho trabajo empírico (y a veces se les ha incorporado), pocas veces se ha intentado poner a prueba las teorías fundamentales. Generalmente, los interaccionistas simbólicos aceptan las teorías de Mead y Blumer y las usan para interpretar elementos descriptivos sobre desviaciones, profesiones y así por el estilo. Los

etnometodólogos han usado sus evidencias, más para ilustrar sus argumentos que para defenderlos en una confrontación seria con otras opiniones. Las teorías han convivido en la misma arena durante decenios, pero apenas han hecho algo más que boxeo de sombra. Sólo Goffman ha impugnado directamente sus discrepancias, pero el asunto casi siempre se pierde entre veladas alusiones.

Veamos qué combates pueden presentarse. Primero Mead contra Garfinkel. Es una confrontación entre dos filosofías muy distintas: los pragmatistas y la fenomenología de Husserl. Éste intentó precisamente lo que según Peirce es antinatural para la mente humana: dudar de todo y acallar nuestro sentimiento de credulidad. En cambio, para los pragmatistas, la "voluntad de creer" sin pruebas suficientes es la cualidad fundamental de la mente humana. Además, éstos creían confiadamente que la gente casi siempre está en lo correcto (pues las cosas salen bien en la práctica) y que los procedimientos informales son bastante satisfactorios. Para Mead y los pragmatistas no tiene importancia saber cómo está formada la sociedad: así la hemos hecho.

Los etnometodólogos no podían estar más alejados de esa confiada sencillez. La capacidad cognoscitiva humana tiene límites estrictos y sólo podemos comprender las cosas si no cuestionamos demasiado nuestras ideas convencionales. Si la sociedad se mantiene integrada no es porque hayamos encontrado un entendimiento común, ni porque sea un instrumento pragmáticamente eficaz para el logro de nuestros propósitos colectivos, sino sólo porque suponemos que todo está dentro de la normalidad mientras no se desordene tanto que ya no podamos seguir negándonos a repararla. En este punto creo que el etnometodólogo se apega más a la realidad. El optimismo de Mead y los pragmatistas parece una versión filosófica de la ideología convencional, mientras que el modelo de Garfinkel encaja de modo más realista con la macroevidencia acumulada en la teoría del conflicto.

Se puede expresar lo mismo con más detalle. Mead supone que el orden social se ajusta a la situación cuando cada participante asume el papel del otro y se establece un acuerdo mutuo sobre lo que intentan hacer. Sin embargo Garfinkel nos advierte de la regresión infinita que acecha. Si debes tomar en cuenta mis reacciones al planear tus actos, y yo las tuyas al planear los míos, ambos tendremos que considerar también el siguiente

nivel de vigilancia sobre los posibles movimientos del otro, y así sucesivamente. La cognición humana no puede manejar un nivel de reflexividad infinita. En lugar de asumir realmente el papel del otro, es más probable que hagamos lo que dice Garfinkel: suponer simplemente el entendimiento convencional más normal y hacer lo que queremos. La gente no necesita entenderse entre sí para interactuar; ni siquiera tiene que preocuparse de averiguar si su entendimiento es real, a menos que las cosas se salgan tanto del cauce esperado que la situación se vuelva caótica. Aun entonces, la gente suele hacer sólo las reparaciones mínimas indispensables para restablecer un clima de normalidad.

Siguiente combate: Goffman contra Mead. Aquél adopta una actitud crítica ante muchos aspectos del interaccionismo simbólico. El "yo", el "mí" y "el otro generalizado" son conceptos demasiado simples para captar los yo reales por los cuales transitamos, a veces en pocos minutos o incluso en fracciones de segundo. Por ejemplo, cuando alguien dicta una conferencia —tenga presente que Goffman dijo esto desde el estrado, en su discurso "La conferencia"— "el yo del orador puede aparecer en múltiples yo". Uno de ellos expresa lo que él cree o desea realmente; otros son el yo como personaje de la charla y el yo como animador, es decir, el que hace la presentación (el conferenciante como tal). También podemos romper el marco (p. ej., embrollando las palabras y disculpándonos luego como quien intenta ser un buen conferenciante); o bien, podemos sostener un juego cruzado personal fuera del escenario o hacer más comentarios sobre lo ya dicho. En la terminología de Mead, esas serían acciones del "yo" para ensayar diversos "mí" frente al telón de fondo del "Otro Generalizado". Sin embargo, el "mí" y "el Otro Generalizado" en cada uno de los ejemplos de Goffman está en un nivel de análisis diferente y en un espacio social distinto. Lo que él parece insinuar es que no existe un "otro generalizado" unitario dentro de nuestra cabeza. Las cosas suelen pasar fuera de nosotros, en la situación social, y —en cierto modo— en nuestro pasado inmediato, pues cada "yo" anterior se queda en el marco establecido en su momento.

Goffman critica también el modelo desarrollista basado en la suposición de que el infante ya posee toda esta dotación mental. Comenta que los adultos no le hablan al recién nacido en forma sencilla, sino muy compleja: imitan el tono de voz del infante y

hablan *por* él, no con él. ("¿El nene quiere un lindo osito?") Esto es una incrustación de roles sociales. El niño no sólo adquiere un "mí" y un "otro generalizado", sino aprende un proceso muy complejo de decodificación y representación de incrustaciones. El habla infantil puede simplificar la gramática y el vocabulario, pero "sus características de diversificación son todo menos un juego de niños". Aunque esto aún no se ha analizado, Goffman propone una aproximación totalmente nueva para el estudio del lenguaje y la psicología infantil en general.

Por eso creo que, en este aspecto, Goffman no avanza por un rumbo enteramente nuevo, sino por el camino que abrió Mead. Éste y los interaccionistas simbólicos no son muy hábiles para explicar cómo se integra la organización social, pero su verdadera fuerza radica en la teoría de Mead sobre el pensamiento. Las críticas de Goffman que he esbozado son sólo sugerencias y no un modelo sistemático, porque él nunca construyó un sistema. Los lineamientos básicos de Mead sobre la teoría del pensamiento como un proceso social interiorizado siguen siendo los mejores bloques de construcción disponibles. Goffman observa que necesitamos una imagen mucho más refinada y compleja de los componentes del yo, y una visión más dinámica y multifacética de cómo interactúan éstos con las situaciones sociales en curso. Pero esto se puede usar para construir sobre el marco de referencia de Mead. El único inconveniente es que no nos hemos habituado a construir sobre él nada en absoluto. Como dijimos, nuestra psicología social ha pasado por alto casi por completo la teoría del pensamiento de Mead, pues prefiere las aplicaciones externas a problemas y roles sociales. Además, estamos más acostumbrados a discutir y atacarnos unos a otros que a edificar sobre lo que nos permitiría avanzar en forma útil. Pese a todo, existe el potencial necesario para elaborar una refinada teoría sociológica de la mente.

Por último, Goffman contra Garfinkel. Aquél ataca con brío a los etnometodólogos. Acepta su ultraempirismo, mas no sus conclusiones teóricas. Los "etnos" son demasiado radicales en el aspecto epistemológico. Sostienen que todo se produce localmente, que no hay leyes generales de ningún tipo (en la versión del inasible *Lebenswelt* de Garfinkel) o que las leyes sólo son las de la propia conversación (en la versión de Sacks y Schegloff). Goffman lo niega. Existe una estructura social total y podemos hacer generalizaciones válidas sobre ella. Incluso en una situa-

ción cualquiera, el habla y las construcciones cognoscitivas no son primarias, sino parte de un conjunto de marcos incrustados. El marco mayor es el mundo físico, con los cuerpos de las personas que interactúan en él para representar sus rituales durkheimianos.

En este punto específico prefiero apoyar a Durkheim. El mundo físico no es tan misterioso como Garfinkel lo presenta, aunque en verdad nadie puede captar jamás con palabras todo lo que implica cualquier situación particular en que se encuentre. Sin embargo, es interesante comprobar que Garfinkel y Durkheim —el jefe de la genealogía de Goffman— coinciden en este punto básico. Garfinkel reitera que la cognición humana es limitada y no aporta su propio fundamento. Ese fue su gran descubrimiento, pues siguió la recomendación de Husserl y exploró las estructuras fundamentales de la experiencia humana; en este caso, en el mundo social. Bajo el mundo de los "objetos signo" siempre está el "*Lebenswelt*", que acecha en las sombras y nunca puede reducirse a lo que decimos de él. Pero ésta es otra versión, en el plano cognoscitivo, de lo que Durkheim había dicho sobre la solidaridad social como refutación del contrato social utilitarista. La sociedad no se puede mantener unida por un acuerdo racional, afirmaba Durkheim, pues eso conduciría a una regresión infinita de pactos, necesariamente anteriores, que deberían cumplirse para hacer posible el acuerdo en cuestión.

Tanto Garfinkel como Durkheim llegan al mismo punto. En la sociedad subyace un gran "factor X" que no forma parte de nuestros propios acuerdos racionales. Durkheim lo llamó "solidaridad precontractual"; Garfinkel lo describió como nuestra preferencia por no cuestionar lo que mantiene las cosas en su sitio. En realidad, el "factor X" puede ser exactamente lo mismo bajo la óptica de ambos enfoques. Son las relaciones *emocionales* entre seres humanos, que surgen inevitablemente siempre que se reúnen cuerpos humanos en un lugar. Eso aporta cualquier entendimiento implícito que podamos tener en una situación determinada. Cuando la emoción se bloquea, es negativa o indigna de confianza y tenemos que recurrir a entendimientos racionales comunes, caemos en la regresión infinita de argumentos y malentendidos que, según Garfinkel, siempre están potencialmente presentes.

Así pues, Garfinkel está en lo cierto, al menos en parte, en el

punto crucial de qué mantiene unida a la sociedad. No se trata ni de un acuerdo racional ni de un entendimiento mutuo, y siempre que se intente reducirlo a eso, la estructura fallará. Sin embargo, en la medida en que se mantenga unida, será por la presencia de algo más. Garfinkel se limita demasiado con su negativa a explorar el "factor X" y extraer una definición general del mismo. En efecto, el "factor X" es exactamente lo que vio Durkheim: la solidaridad emocional. No es algo automático; Durkheim y algunos de sus seguidores fueron demasiado lejos al suponer que la sociedad se integra inevitablemente en casi cualquier situación. La solidaridad emocional es cuestión de grado y se produce mediante las condiciones de interacción física, totalmente observables, que constituyen los rituales.

Goffman nunca logró integrar sus teorías iniciales sobre los rituales de interacción y la vida cotidiana, con su análisis ulterior de los marcos y el habla. No obstante, se perciben con bastante claridad los rasgos generales de cómo podrían encajar. El sustrato fundamental de la interacción social, el marco más externo que rodea todas las subdivisiones de situación social y conversación autorreflexiva, es siempre la copresencia física de personas que se observan cautelosas entre sí. También aquí encontramos los ingredientes básicos del ritual durkheimiano. En distinto grado, la expresión verbal incrustada a ellos se convierte en un objeto sagrado, cargado de una significación emocional, grande o pequeña, que lo hace un símbolo para los miembros de un grupo. El análisis ulterior de Goffman nos presenta la enorme gama de grupos a los que podemos afiliarnos, muchos de ellos de tipo situacional y bastante efímeros. Yo diría que eso es el progreso científico. La complejidad de la vida social está entrando, poco a poco, en la esfera de acción de una teoría general cuya aplicación es extremadamente amplia.

NOTAS

¹ Aquí no nos interesa demasiado James como psicólogo, aunque algunos elementos de su psicología prefiguraron la teoría del yo que propondrían más tarde Charles Horton Cooley y George Herbert Mead. James fue el caso típico del psicólogo experimental de la primera generación, que trabajaba todavía al amparo de departamentos de filosofía y combinaba la descripción de la fisiología del cerebro con el análisis de diversas funciones mentales. Por eso el famoso *Principles of Psychology* (Principios de psicología) de James (1890) incluye capítulos sobre visión, audición,

atención, memoria, hábito, instinto y otras cosas por el estilo. Entre esos temas, aborda el flujo de la conciencia y el yo como un elemento central de ese flujo. Uno de los aspectos del yo es el Yo Social, el "Mí" como una imagen vista desde la óptica de los demás. ¡Pero si eso ya lo había descubierto Cooley!, podría decir alguien, pero tal conclusión es demasiado apresurada. El Yo Social de James es sólo parte de una jerarquía de identidades que incluye al Yo Corporal y el Yo Espiritual; la supuesta unidad de todos en un Yo es el argumento de James para afirmar la realidad del Alma. Él seguía predicando la religión, incluso en su psicología. En cierto modo, fue el equivalente estadounidense de Wilhelm Wundt, el fundador de la psicología experimental en Alemania; ambos eran científicos médicos que incursionaron en la filosofía y fundaron laboratorios para el estudio experimental de la mente. A diferencia de Wundt, que trabajó en un clima más científico, adoptó una posición mucho más extrema y liberó la psicología del ámbito filosófico, James se retrajo, de la psicología experimental a una especie de filosofía religiosa. Así pues, los fundadores de la psicología estadounidense eran discípulos de Wundt, no de James. (Ben-David y Collins, 1966, exploraron esas redes intelectuales).

En mi opinión, los aspectos en los que James prefiguró la teoría sociológica del yo no son muy importantes, porque esa argumentación jamás lo habría conducido a un yo basado únicamente en la sociedad. Además su principio cardinal del yo unificado es uno de los argumentos que menos resisten el análisis sociológico. En la teoría de Goffman sobre el yo múltiple vemos la expresión más extrema de esta posición.

Epílogo

¿Y ahora qué? ¿Existen todavía las cuatro tradiciones en el mundo sociológico de los años 90? Debemos admitir que, hasta cierto punto, sólo han sido ficciones útiles, formas de describir la historia de la especialidad para impartirle continuidad y mostrar el progreso científico dondequiera que se encuentre. Hay miles de sociólogos en el mundo actual y —según el principio sociológico de que la cantidad produce la especialización— han creado para sí todo tipo de nichos intelectuales. Nuestra mentalidad presente tiende a ser la del especialista que sólo ve una pequeña porción del conjunto y desea que cada segmento sea lo más autónomo posible con respecto a los demás. Para compensar esto, vale la pena colocarse a cierta altura de abstracción, contemplar el panorama de lo que ha ocurrido y ver si en efecto se ha logrado algo en los 100 años transcurridos desde el nacimiento de esta disciplina.

Sin duda, no todo lo que se hace en este terreno encaja en alguna de las cuatro tradiciones mencionadas. Muchas áreas especializadas en problemas empíricos y sociales tienen su propia tradición teórica, aunque a veces intentan desenvolverse sin teoría. Sólo afirmo que las cuatro tradiciones mencionadas representan innegablemente líneas de pensamiento sociológico importantes y duraderas, y que sus logros y argumentos son un buen indicio de la tendencia central que impera en el conocimiento de la sociología.

Como hemos visto con prolijidad, incluso dentro de cada tradición hay grandes desacuerdos. Aunque la tradición del conflicto acusa una continuidad fundamental entre Marx/Engels y Weber, creo que casi todos los partidarios de esos pen-

sadores clásicos no la han interpretado así. Los debates de marxistas y weberianos, y entre otras subdivisiones de cada bando, han sido y son parte importante de la actividad intelectual de la especialidad. Además, como hemos visto, la tradición microinteraccionista está más unificada por el tipo de problemas que estudia, que por algún acuerdo sobre cómo abordarlos o lo que debe aceptarse como una solución válida. De las cuatro tradiciones, los durkheimianos son los que muestran quizá más unidad, aunque hay una división muy seria entre los seguidores del derrotero funcionalista y los que desarrollaron el análisis más materialista del simbolismo ritual y colectivo.

Por todo eso, no ha sido difícil rastrear las cuatro tradiciones en el sinuoso camino recorrido en el último siglo y medio. Esto se explica, en parte, porque sus partidarios han permanecido en ubicaciones geográficas bastante claras. La tradición del conflicto fue fundada por alemanes orientados a la historia, y sólo en los últimos 40 años ha hecho incursiones considerables fuera de Alemania; tiene incluso muchos exponentes importantes en los Estados Unidos. La filiación francesa de la tradición durkheimiana es igualmente clara, aunque hasta cierto punto cruzó el Canal de la Mancha en ambos sentidos. John Stuart Mill y Herbert Spencer entraron en la correa transportadora entre Auguste Comte y Émile Durkheim (aunque este último creyó que había logrado deshacerse de las excrecencias inglesas del utilitarismo). También en el siglo XX, los antropólogos sociales británicos fueron los primeros que captaron el mensaje de Durkheim, y destacados durkheimianos de la actualidad, como Basil Bernstein y Mary Douglas, también son ingleses. Una vez más, las ideas cruzaron el Atlántico, en esta ocasión a partir de los años 30, cuando Parsons y Merton importaron la versión durkheimiana del funcionalismo. Los utilitaristas eran la crema de la tradición británica, pero eso terminó en los años 50, cuando esa tendencia renació y se expandió en los Estados Unidos. La tradición microinteraccionista es decididamente estadounidense, pues fue fundada y encabezada por sociólogos de ese país, desde los miembros de la generación de Peirce hasta los de Goffman y Garfinkel. (Sostengo que esto es válido, aun considerando el papel que se asignó retrospectivamente a Husserl y a su discípulo Schutz cuando Garfinkel creó la etnometodología.)

Sin embargo, esas fronteras nacionales parecen desvanecerse en los últimos años. Los Estados Unidos han llegado a ser una

mezcla de todas las tradiciones. Han surgido diversas alianzas entre las distintas genealogías: la microtradición y la tradición del conflicto (en especial su ala marxista); el aspecto del ritual en la tradición durkheimiana y la tradición del conflicto a través del análisis de las culturas de clases; e incluso la tradición durkheimiana y la microinteraccionista (principalmente en los trabajos de Erving Goffman). Los funcionalistas, que por varios decenios monopolizaron en mayor o menor grado la identidad de la tradición durkheimiana, hoy casi han desaparecido de la vida intelectual activa en los Estados Unidos. Tal vez esto era necesario para que las ideas durkheimianas sobre el ritual pudieran liberarse y unirse con sus opositoras, la tradición del conflicto y la microtradición. Sin embargo, en un viraje que sorprendió a muchos observadores, el funcionalismo encontró un nuevo hogar nada menos que en Alemania. Teóricos alemanes, como Habermas, también han sido diligentes para importar la microsociología de Mead y los etnometodólogos: es la primera vez que esta genealogía sociológica estadounidense llega a otro país. Al mismo tiempo, la tradición del conflicto nacida en Alemania pareció perder su patria original y emigró casi por completo, especialmente a los Estados Unidos. Y a la inversa, el análisis racional/utilitario tiene hoy muchos seguidores en Alemania, los Países Bajos y Escandinavia. Parece que Francia se mantiene fiel a su antigua tradición intelectual. Los durkheimianos, en sus diversas corrientes, conservan allí toda su fuerza, ya sea como estructuralistas posteriores a Lévi-Strauss o en la amalgama de Durkheim y la teoría del conflicto, propugnada por Bourdieu. Sin embargo, aun en este caso, puede decirse que Francia ha recibido una larga y exitosa invasión de ideas filosóficas alemanas. Hacia la Segunda Guerra Mundial, los intelectuales franceses adoptaron el existencialismo importado de Alemania y basado en las ideas de Husserl y Heidegger; en los años 60 y 70, las posiciones más populares eran otra serie de teorías alemanas derivadas de Marx y Freud. En los años 80, los principales intelectuales parisinos decepcionados del marxismo criticaron todas esas posiciones "fundamentalistas" desde el punto de vista postmoderno. Sin embargo, el postmodernismo también encaja en gran parte en las tradiciones de la filosofía alemana, sobre todo en el historicismo y el relativismo cultural, combinados con el retorno de algunos temas nihilistas y antimodernistas del existencialismo.

En el capítulo 2 hice la analogía entre una tradición intelectual y un río que fluye por una anchurosa cuenca: a veces es una angosta corriente secundaria junto al lecho principal; otras es una crecida que une todas las corrientes tributarias en una enorme lámina de agua. Las cuatro tradiciones se pueden visualizar como sistemas fluviales de ese tipo, a veces divididos en sus propios patrones de arroyos y canales, y otras rebasando sus riberas y sumergiendo a sus rivales. Es difícil imaginar las cuatro tradiciones con este modelo sin dejar de ser fieles a la geografía del mundo real; sin embargo, en aras de la claridad, podemos suponer que cada uno de los cuatro ríos tiene distinto color: el rojo sangre corresponde quizá a la tradición del conflicto, el azul celeste a la racional/utilitaria, el verde selva a los durkheimianos, cuyas aguas están llenas de plantas tropicales, y el blanco mate vaporoso a los microinteraccionistas. En los últimos 200 o 300 años, los ríos de diferente color han crecido y decrecido, ensanchándose y reduciéndose.

Se podría decir que, en los últimos decenios del siglo XX, cada uno de los cuatro ríos se ha traslapado en varios lugares con las riberas de los demás. La teoría de la elección racional se ha combinado últimamente con los aspectos marxistas y materialistas de la teoría del conflicto; en otro frente, al afrontar las paradojas de la racionalidad, esos teóricos se han acercado peligrosamente a algunos principios antiutilitaristas clásicos de los durkheimianos. (El agua azul celeste se está enturbiando con los tentáculos verdosos de la jungla emocionalista.) Además, la teoría durkheimiana del ritual y la solidaridad emocional se han fusionado con las teorías del conflicto sobre las culturas de clases y los medios de producción mental. También he especulado que Goffman empezó a combinar la teoría durkheimiana del ritual con la tradición microinteraccionista de la teoría cognoscitiva, y que la etnometodología tiene afinidad con la emocionalidad durkheimiana e incluso con el modelo de la racionalidad atada.

¿Qué nos depara el futuro? Podríamos sentirnos tentados a augurar que los ríos se unirán en un gran torrente de agua con colores de arco iris, pero dos factores me hacen dudar que eso ocurra. El primero es que en los últimos años ha habido un creciente conflicto entre las filosofías relativistas cognoscitivamente esquivas, que fueron la base de la tradición microinteraccionista, y de las demás tendencias intelectuales. En extremos

opuestos están los postmodernistas y los utilitaristas racionales; entre ambos polos, las aguas se mezclan en diversos tonos pastel. El segundo factor, más de acuerdo con la sociología de los sociólogos, es que éstos parecen tener en alto aprecio sus identidades distintivas, y reciben gran parte de su energía intelectual al luchar con las demás tradiciones. Por lo tanto, aunque algunas se fusionaran, sería muy probable que nuevas facciones disidentes ocuparan el sitio de las anteriores.

En lugar de especular qué será de las cuatro tradiciones en el futuro, prefiero retraerme al terreno más seguro de mis expectativas en el plano intelectual. A mi juicio, ha sido un acontecimiento positivo que las tradiciones sociológicas se hayan desbordado de sus cauces originales, mezclando un poco sus aguas. El progreso hacia una verdad más amplia surge de la confrontación de las ideas. Así se desechan las debilidades de un conjunto de ideas y sus puntos fuertes se acumulan e integran con los de otros conjuntos. Ya he señalado en qué aspectos creo que esto ya está ocurriendo. Esperamos que el futuro nos depare más casos de este tipo.

Bibliografía

Prólogo

Mi aproximación general a la sociología de las ciencias sociales se basa en Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). Esto se aplica específicamente a la psicología expuesta en Joseph Ben-David y Randall Collins, "Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology", *American Sociological Review* 31 (1966): 451-65. Presento resultados más abstractos de la comparación de seis ciencias sociales en *Conflict Sociology: Toward Explanatory Science*, capítulo 9 (Nueva York: Academic Press, 1975). Repaso el ascenso y declinación cíclicos del sistema universitario medieval y moderno temprano en "Crises and Declines in Credential Systems", en *Sociology Since Midcentury* (Nueva York: Academic Press, 1981). La cita anterior contiene referencias históricas más detalladas del material de este prólogo.

Capítulo 1. La tradición del conflicto

La obra más importante de Hegel es *The Phenomenology of Mind* (Nueva York: Harper, 1963, publicación original 1807). La referencia de la p. 52 a la historia como "matadero" fue tomado de su obra *The Philosophy of History*, p. 21 (Nueva York: Dover, 1956; conferencias originales ca. 1822). Entre los mejores comentarios sobre Hegel figuran: Walter A. Kaufman, *Hegel: A Reinterpretation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965); y Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Nueva York: Humanities Press, 1954; publicación original 1941). El propio Engels relata la historia del desarrollo del marxismo a partir de los Jóvenes Hegelianos en *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1888). [Hay muchas ediciones de las obras sobre Marx y Engels; entre las mejores colecciones figuran: Lewis Feuer, *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959); y Eugene Kamenka, *The Portable Karl Marx* (Baltimore: Penguin, 1983). Esta última contiene mucho material biográfico.] Una biografía moderna de Marx es David McLellan, *Karl Marx* (Nueva York: Random House, 1973); la biografía clásica es Franz Mehring, *Karl Marx* (Nueva York: Corvici, Friede, 1935), en cuya p. 260 aparece la cita que hemos reproducido (p. 62) de que Marx siguió los pasos de Engels. Mehring comenta también (p. 123) que "Engels era mucho más mo-

desto acerca de sus aportaciones". La biografía clásica de Engels es Gustav Mayer, *Friedrich Engels* (La Haya: Mouton, 1934); una biografía reciente es William Otto Henderson, *The Life of Friedrich Engels* (1976). El típico intento tendencioso de presentar a Marx como héroe y denigrar a Engels es Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx Contra Engels* (Oxford: Clio Press, 1975); 232-39, pero ofrece información sobre el sexismo y el esnobismo social de Marx y el mayor liberalismo personal de Engels. Uno de los pocos que aprecian la superioridad de Engels como sociólogo histórico es Leonard Krieger, "Introduction", pp. ix-xlvi a Friedrich Engels, *The German Revolutions* [incluye *The Peasant War in Germany* (1850) y *Germany: Revolution and Counter-revolution* (1851-1852)] (Chicago: University of Chicago Press, 1967). Los principales textos sociológicos, además de los anteriores, son *Communist Manifesto* (1848) y *The German Ideology* (1846) escritos conjuntamente por Engels y Marx; *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (1852) y *The Class Struggles in France* (1850) de Marx; *Condition of the Working Class in England* (1845) y *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (1884) de Engels.

Una aplicación clásica de "los medios de producción intelectual" es Arnold Hauser, *The Social History of Art* (Nueva York: Knopf, 1951). A esta genealogía pertenece también Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Nueva York: Harcourt, 1936; publicación original 1929). El modelo organizacional anidado fue desarrollado en mi *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, capítulo 9 (Nueva York: Academic Press, 1975). La teoría de la estratificación por géneros se desarrolla en el capítulo 5 de ese libro y, en una vena más marxista, en Karen Sacks, *Sisters and Wives* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979); y Rae Lesser Blumberg, "A General Theory of Gender Stratification", en *Sociological Theory* 1984 (San Francisco: Jossey-Bass, 1984); véase también Peggy Sanday, *Female Power and Male Dominance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). La teoría de la alianza se reseña en Marvin Harris, *Cultural Materialism* (Nueva York: Random House, 1979). Las exposiciones más sistemáticas son Janet Saltzman Chafetz, *Sex and Advantage. A Comparative Macro-Structural Theory of Sexual Stratification* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1984) y Chafetz, *Gender Equity. An Integrated Theory of Stability and Change* (Newbury Park, CA: Sage, 1990).

Las principales obras de Max Weber son *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978; publicación original 1922); *General Economic History* (Brunswick: Transaction Books, 1981; publicación original 1923); *The Religion of China* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951; publicación original 1916); *The Religion of India* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958; publicación original 1916-1917); y *Ancient Judaism* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952; publicación original 1917-1919). Es famosa la colección de Hans Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nueva York: Oxford University Press, 1946). Comentarios recientes de alemanes que subrayan el aspecto racionalista/idealista de Weber son resumidos en Stephen Kalberg, "The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature", *Sociology* 13 (1979): 127-39; véase también Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality", *American Journal of Sociology* 85 (1980): 1145-79. Alan Sica, *Weber, Irrationality and Social Order* (Berkeley: University of California Press, 1988), critica la insistencia de Weber en la racionalidad y propone la desafiante tesis de que éste no sabía lidiar con la irracionalidad.

Los temas del conflicto según Weber fueron desarrollados en mis *Conflict Sociology* (Nueva York: Academic Press, 1975) y *Weberian Sociological Theory* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1986). Jurgen Habermas desarrolla otra versión en *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press,

1975); compárese con la teoría más económica de James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (Nueva York: St. Martin's Press, 1973). Norbert Wiley hace algunas de las aplicaciones más penetrantes de las ideas de Weber como teórico del conflicto de clases, en "America's Unique Class Politics: The Interplay of the Labor, Credit, and Commodity Markets", *American Sociological Review* 32 (1967): 529-40; y en "The Convergence of Weber and Keynes", *Sociological Theory* 1983 (San Francisco: Jossey-Bass, 1983).

La teoría organizacional como lucha por el poder proviene de Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (Nueva York: Collier, 1962; publicación original 1911); esta teoría es desarrollada más a fondo en Philip Selznick, *TV A and the Grassroots* (Berkeley: University of California Press, 1949); Alvin Gouldner en *Patterns of Industrial Bureaucracy* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1954); y Melville Dalton en *Men Who Manage* (Nueva York: Wiley, 1959). La síntesis teórica es expuesta en Amitai Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organizations* (Nueva York: Free Press, 1961); en mi *Conflict Sociology* capítulo 6 (Nueva York: Academic Press, 1975); y en Samuel B. Bacharach y Edward J. Lawler, *Power and Politics in Organizations* (San Francisco: Jossey-Bass, 1980). La aproximación ecológica está representada por Howard Aldrich, *Organizations and Environments* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979). La teoría de Harrison White sobre mercados se cita en la bibliografía del capítulo 3. La teoría organizacional reciente, en conjunción con la aproximación de la racionalidad atada, está representada por Arthur L. Stinchcombe, *Information and Organizations* (Berkeley: University of California Press, 1990).

La teoría moderna del conflicto fue expuesta por Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1958); y también por Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Nueva York: McGraw-Hill, 1966). El libro más importante de C. Wright Mills fue *The Power Elite* (Nueva York: Oxford University Press, 1956), que acusa gran influencia de Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (Londres: Rutledge & Kegan Paul, 1935). Sobre las pugnas intelectuales de la época, vale la pena leer Mills, *The Sociological Imagination* (Nueva York: Oxford University Press, 1959). Una biografía reciente de Mills es la de Irving Louis Horowitz, *C. Wrights Mills* (Nueva York: Free Press, 1983). La teoría de clases en la política aparece en Seymour Martin Lipset, *Political Man* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960). La movilización de recursos fue expuesta en Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978); y en Anthony Oberschall, *Social Conflicts and Social Movements* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973). Las opiniones históricas sobre los efectos de la economía en la movilización política aparecen en Arthur L. Stinchcombe, "Agricultural Enterprise and Rural Class Relations", *American Journal of Sociology* 67 (1961): 165-76; Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966); Jeffrey M. Paige, *Agrarian Revolution* (Nueva York: Free Press, 1975); y Craig Calhoun, *The Question of Class Struggle. Social Foundations of Popular Radicalism During the Industrial Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Perry Anderson presenta una importante interpretación histórica neomarxista en *Lineages of the Absolutist State* (Londres: New Left Books, 1974). Se han publicado tres volúmenes de Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (Nueva York: Academic Press, 1974, 1980, 1989). La teoría del sistema mundial aparece sistemáticamente en Christopher Chase-Dunn, *Global Formation. Structures of the World-Economy* (Oxford: Blackwell, 1989). La teoría revolucionaria de la desintegración del Estado fue desarrollada en Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Nueva York:

Cambridge University Press, 1979), y le dio un nuevo giro Jack A. Goldstone en *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (Berkeley: University of California Press, 1991). La teoría geopolítica de la expansión y desintegración del Estado aparece en Randall Collins, "Long-term Social Change and the Territorial Power of States", en Louis Kriesberg (comp.), *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, Vol. 1. (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1978, pp. 1-34) y se aplica a la desintegración soviética en "The Future Decline of the Russian Empire", pp. 186-209, en Randall Collins, *Weberian Sociological Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). El estudio más importante de los determinantes de las ideologías revolucionarias es Robert Wuthnow, *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

La obra clásica de Georg Simmel fue traducida en Kurt H. Wolff (comp.), *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950), y *Conflict and the Web of Group-Affiliations* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1955). La teoría funcionalista del conflicto de Lewis A. Coser aparece en *The Functions of Social Conflict* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1956).

Capítulo 2. La tradición racional/utilitaria

Una vista panorámica clásica de la tradición utilitarista es Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londres: Farber, 1928). Véase también Charles Camic, "The Utilitarians Revisited", *American Journal of Sociology* 85 (1979): 516-50. La obra culminante de los utilitaristas clásicos fue John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1863). La caída de la ética utilitarista fue precipitada por las críticas de F.H. Bradley, *Ethical Studies* (Oxford University Press, 1976) y de G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1903). La reducción de la ética al lenguaje fue desarrollada por Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944).

La aportación de Adam Smith a la tradición utilitarista de la ética fue su *Theory of Moral Sentiments* (1759). Su gran obra de economía es *The Wealth of Nations* (1776). El desarrollo de la teoría económica es presentado en forma magistral en Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Nueva York: Oxford University Press: 1954), tal vez la mejor historia intelectual escrita sobre cualquier disciplina social. La reintroducción de la economía en las ciencias sociales a fines del siglo XX es reseñada en Gary Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976). Por otra parte, los problemas que ha encontrado la economía para convertir la teoría del equilibrio general en una ciencia predictiva útil son presentados lúcidamente en Alexander Rosenberg, *Economics: Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Los intentos recientes de analizar el marxismo desde el punto de vista de la elección racional aparecen en John Roemer, *Analytical Marxism* (Nueva York: Cambridge University Press, 1986) y Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Nueva York: Cambridge University Press, 1985); véase también la obra más general de Elster sobre problemas de la racionalidad, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality* (Nueva York: Cambridge University Press, 1979). Harrison White presentó su teoría de mercados de red en "Where Do Markets Come From?", *American Journal of Sociology* 87 (1981): 517-47, y la desarrolló como teoría general en *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

El interés explícito de la sociología por la teoría del intercambio fue desarrollado en George C. Homans, *The Human Group* (Nueva York: Harcourt, Brace, 1950) y *Social Behavior: Its Elementary Forms* (Nueva York: Harcourt, Brace, 1961). Homans inició el famoso debate micro/macro en su discurso presidencial ante la American Sociological Association en 1964: "Bringing Men Back In", *American Sociological*

Review 29 (1964): 809-18. La teoría del intercambio fue desarrollada después en Peter M. Blau, *Exchange and Power in Social Life* (Nueva York: Wiley, 1964). La evidencia experimental en las teorías de intercambio del poder se representa en Karen S. Cook, Richard M. Emerson, Mary R. Gillmore y Toshio Yamagishi, "The Distribution of Power in Exchange Networks", *American Journal of Sociology* 89 (1983): 275-305. David Willer presenta su Teoría Elemental en David Willer y Bo Anderson (comps.), *Networks, Exchange, and Coercion* (Nueva York: Elsevier/Greenwood, 1981) y David Willer, *Theory and the Experimental Investigation of Social Structures* (Nueva York: Gordon and Breach, 1987). La teoría de la equidad o justicia distributiva aparece en Guillermina Jasso, "A New Theory of Distributive Justice", *American Sociological Review* 45 (1980): 3-32; y "Principles of Theoretical Analysis", *Sociological Theory* 6 (1988): 1-20.

La descripción de los mercados sexuales y de matrimonios apareció inicialmente en Willard Waller, "The Rating and Dating Complex", *American Sociological Review* 2 (1937): 727-34; y más recientemente en Hugh Carter y Paul C. Glick, *Marriage and Divorce: A Social and Economic Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1976). Los efectos del poder económico relativo sobre el poder doméstico son analizados en Robert O. Blood, Jr. y Donald M. Wolfe, *Husbands and Wives* (Nueva York: Free Press, 1960) y Maximiliane Szinovacz, "Family Power", en Marvin B. Sussman y Susan K. Steinmetz (comps.), *Handbook of Marriage and the Family* (Nueva York: Plenum, 1987). Los cambios históricos en el comportamiento sexual de hombres y mujeres al modificarse su posición económica son analizados en Randall Collins, "A Conflict Theory of Sexual Stratification", *Social Problems* 19 (1971): 3-21; otros patrones más recientes de negociación sexual, incluidas parejas homosexuales y heterosexuales, son analizados en Philip Blumstein y Pepper Schwartz, *American Couples* (Nueva York: William Morrow, 1983). La teoría de Arlie Hochschild sobre cómo afecta al trabajo emocional de hombres y mujeres su posición en los mercados matrimoniales fue presentada inicialmente en "Attending to, Codifying and Managing Feelings: Sex Differences in Love" (ponencia expuesta en la Reunión Anual de la American Sociological Association, San Francisco, 1975).

El mercado inflacionario de títulos académicos es analizado en Randall Collins, *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification* (Nueva York: Academic Press, 1979); en Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Reproduction: in Education, Society, and Culture* (Beverly Hills: Sage Publications, 1970/1977); y por Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988). Edna Bonacich desarrolló su teoría del mercado laboral dividido en "A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market", *American Sociological Review* 37 (1972): 547-59. La teoría económica del crimen y los mercados ilegales fue expuesta en Thomas C. Schelling, "Economic Analysis of Organized Crime", en *Task Force Report: Organized Crime* (Washington, D.C.: Government Printing Office, 1967).

La teoría neo-racionalista de "satisfacer" en lugar de "maximizar" fue desarrollada en Herbert A. Simon, *Models of Man* (Nueva York: Wiley, 1957) y en James G. March y Herbert A. Simon, *Organizations* (Nueva York: Wiley, 1958). El "problema del viajero sin pasaje" fue formulado en Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965). El "dilema del prisionero" fue descrito en Robert D. Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nueva York: Wiley, 1957) y desarrollado sociológicamente en Douglas Heckathorn, "Collective Sanctions and the Emergence of Prisoner's Dilemma Norms", *American Journal of Sociology* 94 (1988): 535-62. Sobre juegos iterados véase Martin Shubik, *Game Theory in the Social Sciences* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1984). Las paradojas y la heurística de la toma de decisiones

real de las personas aparecen en Amos Tversky y David Kahneman, "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases", *Science* 1974, 185: 1124-31); en Robin M. Hogarth y Melvin W. Reder, *Rational Choice: The Contrast between Economics and Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); y en Richard H. Thaler, *The Winner's Curse: Paradoxes and Anomalies of Economic Life* (Nueva York: Free Press, 1992). Aparece un repaso teórico de las paradojas en Thomas C. Schelling, *Micromotives and Macrobehavior* (Nueva York: Norton, 1978); Schelling desarrolló su teoría de coaliciones coercitivas en *The Strategy of Conflict* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

La teoría racional de la solidaridad social aparece en Michael Hechter, *Principles of Group Solidarity* (Berkeley: University of California Press, 1987); y James S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), que también incluye la teoría de Coleman sobre organizaciones corporativas y sus principios de políticas para controlar por su propio interés.

La aproximación utilitarista moderna al Estado fue desarrollada en Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (Nueva York: Harper and Row, 1957). La "coalición ganadora mínima" se describe en William H. Riker, *The Theory of Political Coalitions* (New Haven: Yale University Press, 1962). La teoría del Estado que cobra "alquiler de protección" se presenta en Frederic C. Lane, *Profits from Power: Readings in Protection Rent and Violence-Controlling Enterprises* (Albany: State University of New York Press, 1979). Los recursos económicos involucrados en el ascenso del Estado son analizados en Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States. AD 990-1990* (Oxford: Blackwell, 1991); la escasez de recursos que provoca la desintegración del Estado se ilustran en las obras de Theda Skocpol y Jack Goldstone citadas en el capítulo 1. La autoexpansión fiscal de las agencias del gobierno es analizada en William A. Niskanen, *Bureaucracy and Representative Government* (Chicago: Aldine, 1971).

Las filosofías modernas sobre política pública racional incluyen: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); James M. Buchanan y Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962); James Buchanan, *The Limits of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1975); James Buchanan y Richard E. Wagner, *Democracy in Deficit* (Nueva York: Academic Press, 1977); y James Coleman, *Foundations of Social Theory* (citado arriba).

Capítulo 3. La tradición durkheimiana

La mejor biografía intelectual de personaje alguno en la historia de las ciencias sociales es quizá Steven Luckes, *Emile Durkheim, His Life and Work* (Nueva York: Allen Lane, 1973). La política organizacional del mundo académico francés en tiempos de Durkheim es analizada en Terry N. Clark, *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences* (Cambridge: Harvard University Press, 1973). Jeffrey C. Alexander, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim* (Berkeley: University of California Press, 1982) presenta una cuidadosa exposición del desarrollo intelectual de Durkheim y algunos de sus seguidores franceses, y cita mucha bibliografía complementaria. Sin embargo, el principal interés de Alexander son las presuposiciones filosóficas y omite casi todas las aportaciones sustantivas de los durkheimianos a la teoría explicativa.

Algunas traducciones de obras importantes de Durkheim son: *The Division of Labor in Society* (Nueva York: Free Press, 1964; publicación original 1893); *The Rules of Sociological Method* (Nueva York: MacMillan, 1982; publicación original 1895); *Suicide* (Nueva York: Free Press, 1986; publicación original 1897); *Moral*

Education (Nueva York: Free Press, 1961); *Sociology and Philosophy* (Nueva York: Free Press, 1974); y *The Elementary Forms of the Religious Life* (Nueva York: Macmillan, 1961; publicación original 1912). Durkheim analizó a sus antecesores intelectuales en *Montesquieu and Rousseau* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960); y en *Socialism and Saint-Simon* (Nueva York: Collier, 1962). Fragmentos del extenso *Course of Positive Philosophy* de Comte aparecen en George Simpson (comp.), *Auguste Comte: Sire of Sociology* (Nueva York: Crowell, 1969). La principal aportación de Herbert Spencer son sus *Principles of Sociology* (Nueva York: Appleton, 1884).

La rama funcionalista está representada por Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Nueva York: Free Press, 1957); y Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951); *Toward a General Theory of Action* —conjuntamente con Edward Shils y otros— (Cambridge: Harvard University Press, 1951); y *Societies: Comparative and Evolutionary Perspectives* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1966). La interpretación de Parsons del fenómeno Nazi aparece en sus *Essays in Sociological Theory* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1949). Winston White expone una aplicación de la versión parsoniana de la teoría durkheimiana de la cultura moderna en *Beyond Conformity* (Nueva York: Free Press, 1961). La teoría funcional de la estratificación de Kingsley Davis y Wilbert Moore, y el debate que provocó, se reproducen en Reinhard Bendix y Seymour Martin Lipset (comps.), *Class, Status, and Power* (Nueva York: Free Press, 1966). Presento una crítica de la teoría funcionalista de la educación y las profesiones en *The Credential Society* (Nueva York: Academic Press, 1979). El reciente repunte de la teoría funcionalista en Alemania se describe en Jeffrey C. Alexander, "The Parsons Revival in German Sociology", en *Sociological Theory 1984* (San Francisco: Jossey-Bass, 1984).

Una edición reciente de *The Ancient City* de Nume Denis Fustel de Coulanges y conocimientos actuales sobre Grecia antigua, se citan en la nota 4 del capítulo 3. El examen comparativo de Guy E. Swanson sobre la sociología de la religión de Durkheim se ilustra en *The Birth of the Gods* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).

La primera obra de W. Lloyd Warner fue *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe* (Nueva York: Harper, 1937). Su siguiente obra fue la serie "Yankee City": Warner y Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1941); y varios volúmenes posteriores, como su análisis durkheimiano del ritual moderno *The Living and the Dead* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), resumido y publicado a la rústica, con suplementos, como *The Family of God* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961). El estudio de Warner sobre el Oeste Medio "A la memoria de Émile Durkheim" es *Democracy in Jonesville* (Nueva York: Harper & Row, 1949). Otros estudios del grupo de Warner son: Allison Davis, Bursleigh B. Gardner y Mary R. Gardner, *Deep South* (Chicago: University of Chicago Press, 1941); y St. Clair Drake y Horace R. Cayton, *Black Metropolis* (Nueva York: Harcourt, 1945). Una obra sobre redes sociales estratificadas, dentro de la tradición de Warner, es Edward O. Laumann, *The Bonds of Pluralism* (Nueva York: Wiley, 1973).

Las principales obras de Erving Goffman en la tradición durkheimiana son: *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959); *Asylums* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961); *Encounters* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961); *Interaction Ritual* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967); y *Relations in Public* (Nueva York: Basic Books, 1971), este último a la memoria del antropólogo social Radcliffe-Brown. Presento ensayos interpretativos sobre Goffman y Lévi-Strauss, Bourdieu y otras figuras intelectuales recientes en

Sociology Since Midcentury (Nueva York: Academic Press, 1981); allí expongo también mi teoría sobre cadenas rituales de interacción (publicada originalmente en *American Journal of Sociology* 86 (marzo de 1981), 984-1014. Un intento de combinar las cadenas RI con la teoría de elección racional en los mercados aparece en Randall Callins, "Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Choice", *Rationality and Society* 5 (1993): 203-30. El avance reciente de la sociología de las emociones como enlace con la tradición durkheimiana es descrito en Thomas Scheff, *Microsociology. Discourse, Emotion and Social Structure* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) y Theodore D. Kemper (comp.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (Albany: State University of New York Press, 1990).

Expongo la teoría durkheimiana/goffmaniana de culturas de clases en *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science* (Nueva York: Academic Press, 1975), capítulo 2, y la desarrollo en *Theoretical Sociology* (San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1988), capítulo 6. Herbert Gans analiza la cultura de la clase trabajadora y su similitud con la de aldeas campesinas, en *The Urban Villagers* (Nueva York: Free Press, 1962). Basil Bernstein analiza las diferencias de lenguaje en culturas de clases en *Class, Codes, and Control*, publicada en tres volúmenes (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971-1975). Mary Douglas expone su teoría comparativa de culturas en *Natural Symbols* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970).

Gran parte de la obra de Marcel Mauss y sus colaboradores no está traducida al inglés. Algunos trabajos importantes citados en el texto son: Henri Hubert y Marcel Mauss, "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", (1906); Marcel Mauss, "La prière et les rites oraux" (1909); "Valeur magique et valeur d'échange", (1914), en Marcel Mauss, *Oeuvres* (París: Editions de Minuit, 1968); y Marcel Mauss, *A General Theory of Magic* (Nueva York: Norton, 1972; publicado originalmente con Henri Hubert en 1902); *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (Nueva York: Norton, 1967; publicación original 1925); Émile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Classification* (Chicago: University of Chicago Press, 1963; publicación original 1903). La descripción de Max Weber sobre los grupos de *status* como una ausencia de negociación dura aparece en *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978, p. 937). La teoría de Claude Lévi-Strauss del intercambio de regalos por parentesco se expone en *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969; publicación original 1949). Durkheim prefiguró la idea de que el parentesco tribal puede plantearse como un problema de matemáticas, en "Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes", *L'Année Sociologique* 8 (1905). El estructuralismo mentalista tardío de Lévi-Strauss aparece en *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966; publicación original 1962); y en *The Origin of Table Manners* (Nueva York: Harper, 1978; publicación original 1968). Warren O. Hagstrom aplicó a la ciencia la teoría del intercambio ritual en *The Scientific Community* (Nueva York: Basic Books, 1965). David Bloor expone una teoría aún más durkheimiana sobre la ciencia como objeto sagrado de la época moderna, en *Knowledge and Social Imagery* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976). Las teorías de Pierre Bourdieu sobre capital cultural y violencia simbólica aparecen traducidas en su *Outline of a Theory of Practice* (Nueva York: Cambridge University Press, 1977), y aplicadas a las culturas de clases en *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1979/1984). Una crítica y desarrollo ulterior de esta línea de análisis aparece en Michele Lamont, *Morals, Money and Manners: Symbolic Boundaries in the French and American Upper-Middle Class* (University of Chicago Press, 1992). Kai Erickson desarrolla la teoría durkheimiana del crimen como ritual social en *Wayward Puritans*

(Nueva York: Wiley, 1966); Donald Black en *The Behavior of Law* (Nueva York: Academic Press, 1976); y Donald Black (comp.), en *Toward a General Theory of Social Control* (Nueva York: Academic Press, 1984).

Capítulo 4. La tradición microinteraccionista

Los antecedentes sociales e intereses morales de los sociólogos estadounidenses son analizados con realismo en Arthur J. Vidich y Stanford M. Lyman, *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984). Herbert W. Schneider expone bien los antecedentes filosóficos en *A History of American Philosophy* (Nueva York: Columbia University Press, 1963) y John Passmore en *A Hundred Years of Philosophy* (Baltimore: Penguin, 1968). La cita de Josiah Royce (p. 184) aparece en Schneider, p. 416. Los principales textos de Peirce fueron compilados por Justus Buchler (comp.) en *Philosophical Writings of Peirce* (Nueva York: Dover, 1955); la cita de la p. 186 aparece en Buchler, p. 255. Ralph Barton Perry escribió la magnífica biografía intelectual de William James, *The Thought and Character of William James* (Boston, 1935). El libro de John Dewey más influyente en sociología fue *Human Nature and Conduct* (Nueva York: Holt, 1922). Para la sociología del movimiento Progresista en educación, del que participó Dewey, véase mi libro *The Credential Society* (Nueva York: Academic Press, 1979).

Las citas de Charles Horton Cooley que aparecen en las pp. 268-9 provienen de *Human Nature and the Social Order* (Nueva York: Schocken, 1964: 119, 121; publicación original 1902). Las conferencias de George Herbert Mead sobre sociología fueron compiladas póstumamente por Charles W. Morris (comp.) en *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934; edición a la rústica, 1967); las citas de este capítulo fueron tomadas de Morris, p. 147. Otra selección de ensayos y conferencias de Mead es: Anselm Strauss (comp.), *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). La filosofía de Mead, a la cual pertenece su sociología, está mejor expuesta en sus obras: *The Philosophy of the Act* (Chicago: University of Chicago Press, 1938); *The Philosophy of the Present* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing Co., 1932); y *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1936). Las diferencias entre el pensamiento de Mead y la escuela de Chicago en general se destacan en J. David Lewis y Richard L. Smith, *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

Los escritos teóricos dispersos de W. I. Thomas fueron compilados por Morris Janowitz (comp.) en *W.I. Thomas on Social Organization and Personality* (Chicago: University of Chicago Press, 1966). Su colaboración con el sociólogo polaco Florian Znaniecki fue descrita por Robert Bierstedt en *American Sociological Theory, A Critical History* (Nueva York: Academic Press, 1981). Bierstedt presenta lúcidamente casi todo lo memorable de la sociología estadounidense, desde los primeros evolucionistas Williams Graham Sumner y Lester Frank Ward, hasta los sociólogos de los años 30 y 40, como Robert Maclver y George Lundberg. La colección de textos de Herbert Blumer aparece en su *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969). Las obras representativas de esta tradición son: Alfred Lindesmith, *Opiate Addiction* (Bloomington, Ind.: Principia, 1947); Howard S. Becker, *Outsider: Studies in the Sociology of Deviance* (Glencoe, Free Press, 1963); Edwin M. Schur, *Crimes Without Victims: Deviant Behavior and Public Policy* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965). Sheldon Stryker resume la teoría de roles en *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version* (Menlo Park, Calif.: Cummings, 1980).

Los antecedentes fenomenológicos de la etnometodología fueron presentados en inglés, como muestra, en Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (Nueva York: Macmillan, 1975); *Cartesian Meditations* (La Haya: Nijhoff, 1960); *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (Nueva York: Harper, 1965). Los clásicos existencialistas son Martin Heidegger, *Being and Time* (Nueva York: Harper 1960; publicación original en alemán 1927); y Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (Nueva York: Washington Square Press, 1971; publicación original en francés 1943). El desarrollo de Husserl para la sociología aparece en Alfred Schutz, *Collected Papers* (La Haya: Nijhoff, 1962-1966) y en Peter Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Nueva York: Doubleday, 1966). La colección de ensayos de Harold Garfinkel es *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967). Su obra ulterior incluye: Harold Garfinkel, Michael Lynch y Eric Livingston, "The Work of Discovering Science Constructed from Materials from the Optically Discovered Pulsar", *Philosophy of the Social Sciences* 11 (1981): 131-38; Michael Lynch, Eric Livingston y Harold Garfinkel, "Temporal Order in Laboratory Work", en Karin Knorr y Michael Mulkay (comps.), *Science Observed* (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1983). Los adelantos de la sociología del lenguaje y la cognición están representados por Aaron Cicourel, *Cognitive Sociology* (Baltimore: Penguin, 1973) y Harvey Sacks, Emanuel Schegloff y Gail Jefferson, "A Simplest Systematics for the Organization of Turntaking in Conversation", *Language* 50 (1974): 696-735. Erving Goffman contraataca en *Frame Analysis* (Nueva York: Harper, 1974); (la cita de la p. 295 viene de la p. 1 de dicho libro); y *Forms of Talk* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1981); (las citas de la p. 296 provienen de las pp. 121 y 103; las de la p. 300 fueron tomadas de las pp. 173 y 151). El desarrollo en marcha del análisis de la conversación se aprecia en J. Maxwell Atkinson y John Heritage, *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis* (Nueva York: Cambridge University Press, 1984); Allen Grimshaw, *Conflict Talk* (Nueva York: Cambridge University Press, 1990); y Deirdre Boden y Don H. Zimmerman (comps.), *Talk and Social Structure. Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Jonathan H. Turner presenta un modelo completo, para sintetizar los diversos aspectos de las teorías microinteraccionistas, en *A Theory of Social Interaction* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

Índice

- Abducción en la lógica de Peirce, 264
- Adorno, Theodor y "Escuela de Frankfurt" marxista, 99
- Agrarios, pensamiento social en imperios, 4-8
- Alemania, antropología en, 38
papel del profesor de economía en, 30-31 surge la escuela pública, 21-23
universidades de psicología en, 33-34
revolución en, 21-23
vida intelectual después del conflicto Iglesia-Estado en, 14-15
- Alemania, surgen sus escuelas públicas, 21-23
- Alquiler de protección, 181
- Análisis conversacional, avances tecnológicos y, 290-91
- Ancient City, The*, 217-22
- Antropología
evolución, 36-41
historia cultural y, 38-39
oposición racista, 38
social, genealogía de la tradición durkheimiana, 216-38
moderna, 40-41
y sociología en la tradición durkheimiana, 193
- Antropología social
genealogía de la tradición durkheimiana, 216-38
moderna, 40-41
- Antropologías racistas, oposición a, 38
- Aristóteles, filosofía social, 7
- Bastian, B.W.A., 39
- Bentham, Jeremy, 136-37, 139, 189
- Berger, Peter, 281
- Bernstein, Basil y lenguajes entre clases sociales, 236
- Binet, Alfred, 34
- Black, Donald y control social en la tradición durkheimiana, 251
- Blau, Peter, 143-146, 147, 141
- Blumer, Herbert e interaccionismo simbólico, 275-79
- Bonacich, Edna, 157
- Bradley, F.H., 138
- Buchanan, James, 183-84, 189
- Calhoun, Craig y política urbana de clases, 115
- Ceremonias patrióticas, estratificación y, 231-32
- Cicourel, Aaron y sociología de la cognición, 291
- Ciencia
como sistema de intercambio de obsequios, 246-47
definición, 3

- natural en el Renacimiento, raíces sociales, 13
sociología de la, 73
- Ciencia como sistema de intercambio de obsequios, 246-47
- Ciencia(s) social(es)
ascenso, 3-50
creación, 5-6
desarrollo de disciplinas separadas, 27-40
Ilustración y, 18-20
- Ciencias naturales en el Renacimiento, raíces sociales, 13
- Ciudad(es) antigua(s) basadas en el ritual, 219
- Clase trabajadora con más poder, 80
- Clase(s) social(es)
coaliciones de, en revoluciones, 82-83
conflicto político y movilización, 111-14
dar/recibir órdenes, 235-36
densidad social y diferencias, 200-1
dominante(s), control político, 75
Engels y Marx, ideología, 74
estratificación. *Véase* Estratificación y teoría multidimensional de Weber sobre estratificación, 92-94
ideales, 71-72
lenguaje entre, 236-37
política y, 111-12
teoría de Engels, 67-70
trabajadore(s) con más poder, 80-81
- Clases
en la sociedad. *Véase* Clases sociales
grupos de poder como límite entre, 109
- Clases, guerra ritual, Fustel de Coulanges, 217-22
- Coalición ganadora mínima, 182
- Coaliciones
de clases sociales en revoluciones, 81-82
política y, 81-82
- Coerción como control organizacional, 107
- Cognición, su sociología en la tradición microinteraccionista, 290-303
- Coleman, James, 169-71, 176-78, 184-88
- Collins, Randall
y cadenas de interacción ritual, 248-49
y rituales de poder, 235-36
- Communist Manifesto*, aportaciones de Marx y Engels, 63
- Comte, Auguste
fundador de la sociología, 207
y desarrollo de la sociología, 42
y sociología como ciencia, 195-96
- Conciencia
sociología y tradición microinteraccionista, 282-92
y tradición durkheimiana, 203
- Conductismo estadounidense, desarrollo, 33-34
- Conflicto Iglesia-Estado, vida intelectual después del
en Alemania, 14-15
en Francia, 15-16
en Inglaterra, 16-17
- Conflicto político
movilización de clases y, 111-14
teoría de Engels, 75-76
- Conocimiento social objetivo, requisitos del, 5
- Control normativo organizacional, 107

- Controles económicos en organizaciones, 107
 Conversación con uno mismo, Goffman y la, 295-96
 Cook, Karen, 144
 Cooley, Charles Horton e imagen mental de sociedad, 268-70
 Cortesía, rituales, 232
 Coser, Lewis, teoría del conflicto, 118, 24
 Crozier, Michel y lucha por el poder organizacional, 107
 Culturas de clases, rituales de interacción y, 234-39
 Dahrendorf, Ralf y grupos de poder, 109-10
 Dalton, Melville y lucha por el poder organizacional, 107
 Darwin, Charles, modelo evolucionista de investigación antropológica, 37
 de Tocqueville, Alexis y desarrollo de la sociología, 43
 Delito y tradición durkheimiana, 250-51
 Densidad
 moral y tradición durkheimiana, 200-01
 social y tradición durkheimiana, 197-98
 Densidad moral y tradición durkheimiana, 200-01
 Densidad social y tradición durkheimiana, 197-201
 Desviación, aproximación del interaccionismo simbólico, 278
 Dewey, John
 en educación y filosofía social, 266
 interaccionismo simbólico de Blumer y filosofía de, 276
 Dilema del prisionero, 166-68
 Dinero
 magia y, 242-43
 opinión de Simmel, 185-86
 Doctrina fisiocrática, 20
 Douglas, Mary y variedad cultural entre sociedades tribales, 237-39
 Durkheim, comparado con la teoría utilitarista, 127, 138, 140, 171, 189
 Durkheim, Emile. *Véase también*
 Tradición durkheimiana
 escuela funcionalista de, 40-41
 ley de gravedad social, 197-204
 reconocimiento de la sociología como disciplina académica, 48-49
 teoría sobre moralidad y simbolismo, 224-27
 Ecología competitiva de organizaciones, 107-8
 Economía
 capitalista, gobierno y, 79
 intercambio de obsequios y, 243-45
 Economía capitalista, gobierno y, 79
 Economía de *laissez-faire*, Adam Smith, 21
 Economía neoclásica, 58
 desarrollo, 30-32
 Economía, 127, 134-38, 152-53, 171-73
 clásica y Marx, 57-58
 de *laissez-faire* y Adam Smith, 21
 evolución, 20-21
 marginalista, desarrollo, 30-32
 neoclásica, 58
 desarrollo, 30-32
 papel del profesor de en Alemania, 30-31
 en Francia, 31
 religión antigua y, 220-21
 Weber y escuela alemana de, 87-88
 Economistas como académicos, 28-32

- Educación, 153, 186
 inflación de títulos, 153-54
- Elección racional, 127
 anomalías, 164
- Elementary Forms of the Religious Life, The*, 224-27
- Emoción, 151
- Emociones y lógica de Peirce, 265
- Energía emocional, *mana* como, 241
- Engels, Friedrich
 y tradición del conflicto, 60-86
 y Marx
 comparación intelectual, 62-64
 relaciones, 60-61, 65-66
 teoría de
 sobre clases sociales, 67-70
 sobre conflicto político, 75-81
 sobre estratificación sexual, 83-86
 sobre ideología, 70-75
 sobre revoluciones, 81-83
- Erickson, Kai y delito en la tradición durkheimiana, 250
- Escocia, vida intelectual y universidades, 17
- Escuela Marxista de Frankfurt, 99-100
- Escuelas públicas alemanas, surgimiento, 23-24
- Estado, 178-83
- Estados Unidos, teoría económica en, 32
 universidades de
 psicología en, 33-34
 sociología en, 44-46
- Estratificación
 intercambio de obsequios y, 244-45
 rituales de interacción y, 232-33
 rituales seculares y, 231-32
 teoría multidimensional de Weber, 89-98. *Véase también* Teoría multidimensional de Weber sobre estratificación
 W. Lloyd Warner y base ritual de, 228-29
- Estratificación de géneros, teoría de Engels, 83-86
- Etnometodología
 Garfinkel, 281-82, 286-88
 introducción, 281-82
- Etzioni, Amitai y técnicas de control organizacional, 107
- Existencialismo, 285
- Exploradores, pensamiento social, 19
- Facciones políticas y teoría multidimensional de Weber sobre estratificación, 96-97
- Facultad de filosofía
 auge en las universidades alemanas, 22-23
 innovaciones en universidades medievales, 10-11
- Familia y religión, 230-31
- Fenomenología
 Husserl, 283-84
 social, Schultz, 285-86
- Fenomenología social, Schutz, 285-93
- Filosofía como campo de batalla entre religión y ciencia en la tradición microinteraccionista, 259-62
- Forms of Talk*, 295-97
- Frame Analysis*, 292-95
- Francia
 papel del profesor de economía en, 31
 vida intelectual después del conflicto Iglesia-Estado en, 15-16
 universidades de
 psicología en, 33-34
 reforma en, 24
- Frazer, James, 39
- Freud, Sigmund y desarrollo de la psicología clínica, 35

- Funcionalismo y tradición
 durkheimiana, 210-16
 Merton, 210-11
 Parsons, 210-14
- Funciones latentes de sistemas
 sociales y tradición
 durkheimiana, 209-10
- Funciones manifiestas del sistema
 social y tradición durkheimi-
 ana, 210
- Fustel de Coulanges, Numa Denis,
 38
 y guerra ritual de clases, 217-
 24
- Galton, Francis, 34
- Garfinkel, Harold
 contra Goffman, 301-03
 contra Mead, resumen, 298-99
 visión del mundo, 286, 88
 y etnometodología, 281, 286-88
- Geopolítica, 115-16, 181
- Gerth, Hans y los textos de Weber,
 102
- Gift, The*, 242-45
- Gobierno y economía capitalista, 79
- Goffman, Erving, 293-97
 contra Garfinkel, 301-03
 contra Mead, 300-01
 y análisis de marco, 295-97
 y conversación con uno
 mismo, 295-96
 y formas del habla, 295-97
 y modelo teatral de la vida
 social, 110
 y rituales de interacción,
 232-33
- Goldstone, Jack, 117
- Gouldner, Alvin y lucha de poder
 organizacional, 106
- Gravedad social, ley de Durkheim,
 197-204
- Grecia antigua, pensamiento social
 en, 6-8
- Grupos de poder
 como límite entre clases, 109
 y teoría multidimensional de
 Weber sobre estratificación,
 96-98
- Grupos de status y teoría multidi-
 mensional de Weber sobre
 estratificación, 93-95
- Guerra antigua, base religiosa,
 219-20
- Guerra ritual de clases, Fustel de
 Coulanges, 217-24
- Guerras religiosas, vida intelectual y,
 14-17
- Gymnasium*, institución, 21
- Habla, Goffman y formas del, 295-98
- Hagstrom, Warren y ciencia como
 sistema de intercambio de
 obsequios, 246-47
- Hechter, Michael, 169-71
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich y
 tradicón del conflicto, 54-55
- Heidegger, Martin y esencia 285
- Historia
 cultural, antropología e, 38-39
 narrativa como legado de
 Grecia, 7-8
 normas académicas para
 depurarla, 27-28
 profesionalización, 27-28
 tradicón del conflicto, 52-53
 visión de Weber, 90-91
- Historia cultural, antropología é,
 38-39
- Hobbes, Thomas, 189
- Hochschild, Arlie, 150-51
- Homans, George, 140-42, 146, 171
 ley de Homans, 140-41
- Hombre de Neanderthal, des-
 cubrimiento, 37
- Horkheimer, Max y "Escuela de
 Frankfurt" marxista, 99
- Human Nature and the Social Order*,
 268-70
- Humanismo en el Renacimiento,
 12-13
- Hume, David, 133-34, 139

- Husserl, Edmund y sociología de la conciencia, 286-88
- Idealismo
de Weber, 88-89
social de Cooley, 268-70
- Idealismo social de Cooley, 268-70
- Ideas y densidad social en la tradición durkheimiana, 198-200
- Ideología
clases sociales e, 71-72
Engels y Marx, 74-75
teoría de Engels, 70-75
- Iglesia y universidades en Europa medieval, 9-10
- Ilustración, vida intelectual, 18-20
- Imagen del yo y desarrollo mental, 274-75
- Imperios agrarios, pensamiento social, 4-8
- Infancia, desarrollo mental, 272-73
- Inglaterra
universidades de
psicología en, 33-34
sociología en, 46
vida intelectual después del conflicto Iglesia-Estado en, 16-17
- Intelectuales
cambios económicos y apoyo a, 72
papel social en la Ilustración, 20
- Interacción de cadenas rituales, su teoría en la tradición durkheimiana, 247-49
- Interaccionismo simbólico y tradición microinteraccionista, 275-80
- Intercambio social, 127-31, 141-45, 147-50
- Intercambio social, magia del, 240-45
- Intercambios de obsequios, economía e, 244-46
- James, William, aproximación pragmática a la religión, 262-63
- Juego de coordinación, 145
- Le Play, Pierre y desarrollo de la sociología, 43
- Lenguaje(s)
entre clases sociales, 236-37
sociología del, y tradición microinteraccionista, 290-303
- Lenski, Gerhard y distribución de la riqueza, 111-12
- Lévi-Strauss, Claude
teoría de alianza, 245-47
símbolos, 226-27
- Ley antigua, religión basada en la, 219-20
- Ley de gravedad social de Durkheim, 197-204
- Lipset, Seymour Martin e influencia de la clase en política, 112
- Locke, John, 131-33, 139
- Lógica, Peirce y la, 263-65
- Luckmann, Thomas, 281
- Lucha de clases, solidaridad ritual y, 218
- Luchas por el poder organizacional y tradición del conflicto, 100-08
- Lukács, Georg y tradición moderna del conflicto, 99
- Macroestructura social y tradición durkheimiana, 204-17
- Magia
dinero y, 242-43
fuerza social de la, 241-42
sociedad y, 240-41
- Maine, Henry Sumner, 38
- Malthus, Thomas y conflicto económico, 58
- Mana como energía emocional, 241
- Mandeville, Bernard de, 135
- Mannheim, Karl y organizaciones, 100-01
- Marcuse, Herbert y "Escuela de Frankfurt" marxista, 99-100
- March, James, 162-63

- Marginalista, desarrollo de la economía, 30-32
- Marx, Karl
 aportación a la tradición del conflicto, 53-60
 economía clásica y, 58
 en la evolución de la economía, 29-30
 fusión de sus ideas con las de Weber en el siglo XX, 98-124
 influencia de Hegel sobre, 54-58
 sistema, 58-60
 y desarrollo de la sociología, 43
 y Engels
 comparación intelectual, 62-63
 relaciones, 60-61, 65-66
- Mauss, Marcel y magia del intercambio social, 240-45
- Mead, George Herbert
 contra Garfinkel, resumen, 299-300
 contra Goffman, 300-01
 y sociología del pensamiento, 270-75
- Mead, teoría de, 270-75, 280
- Mente
 desarrollo en la infancia, 272-73
- Mercado, definición de clases sociales en la teoría weberiana del conflicto por la posición en el, 92-93
- Mercados, 145-48, 153-54, 174
 ilegal, 158-61
 matrimoniales, 146-48, 150-52
 sexuales, 148-51
 y jerarquías, 175-76
- Merton, Roberts, método funcional y tradición durkheimiana, 210-12
- Metafísica de Peirce, 262
- Método científico en *Suicide* de Durkheim, 194-95
- Michels, Robert y mini-lucha de clases en organizaciones, 105-06
- Mill, John Stuart, 137, 39
- Mills, C. Wright y la élite del poder estadounidense, 102-03
- Modelo del conflicto de poder organizacional, 108-11
- Modelo evolucionista de investigación antropológica, 38
- Modern World System, The*, 115
- Montesquieu, Charles de Secondat, aportaciones a la tradición durkheimiana, 206-07
- Moore, Barrington, Jr. y política agraria de clases, 112-13
- Moore, G.E., 138
- Moralidad
 teoría de Durkheim, 224-27
 universal como base social, 220-21
- Moralidad universalista como base social, 220-21
- Movilización
 clase, conflicto político y, 111-14
 poder y condiciones materiales, 77-78
- Nivel social inconsciente y tradición durkheimiana, 204
- O'Connor, James y complejo industrial-militar, 104
- Oración como ritual privado, y tradición durkheimiana, 240
- Orden social, sociología como ciencia del, y tradición durkheimiana, 193-204
- Organizaciones
 como lucha por el poder en la tradición del conflicto, 100-08
 ecología competitiva, 107-08
 mini-lucha de clases, 105-06
 modelo del conflicto de poder, 108-11

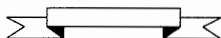
- técnicas de control, 107
- Organizaciones, ecología competitiva, 107-08
- "Otro Generalizado" y desarrollo mental, 273-74
- Pareto, Vilfredo y teoría del desarrollo económico, 31
- Parsons, Talcott, 150, 171
- funcionalismo de macronivel y tradición durkheimiana, 210-212
- y textos de Weber, 101-02
- Partidos políticos y teoría multidimensional de Weber sobre estratificación, 98-100
- Peirce, Charles Sanders, pragmatismo en la tradición microinteraccionista, 262-66
- Pensamiento intelectual en universidades medievales, 8-12
- Pensamiento social en imperios agrarios, 4-8
- Pensamiento y tradición microinteraccionista, sociología, 270-75
- Philosophy of Money, The*, 184-85
- Platón, filosofía social, 7
- Política
- agraria de clases, Moore, 112-13
- incipiente, ritual como base de una, 218-19
- urbana de clases, Calhoun, 113-14
- Política agraria de clases, Moore, 112-13
- Política matrimonial en sociedades, 245-46
- Política urbana de clases, Calhoun, 113-14
- Político, conflicto
- movilización de clases y, 111-14
- teoría de Engels, 75-81
- Power and Privilege*, 111-12
- Power Elite, The*, 103-04
- Pragmatismo de Peirce y teoría microinteraccionista, 262-67
- Problema del viajero sin pasaje, 131, 165-66
- Profesiones, aproximación del interaccionismo simbólico, 216
- Profesor(es), su capacitación como función de la facultad de filosofía (humanidades), 22-23
- Propiedad
- clase social y, 67-68
- revoluciones por el ritual de, 222-223
- sexual, estratificación de género y, 85
- sistema de culto y, 221
- Propiedad ritual, revoluciones, 222-23
- Propiedad sexual, estratificación de géneros y, 85
- Psicología
- clínica, origen, 35-36
- como disciplina, evolución, 33-36
- experimental, origen, 33-34
- orígenes, 33
- social, origen, 45-46
- Psicología clínica, origen, 35-36
- Psicología experimental, origen, 33-34
- Psicología social, origen, 45-46
- Quesnay, François, doctrina fisiocrática, 20
- Quetelet, Adolphe, teoría física social, 43-44
- Racionalidad
- funcional y operación organizacional, 101
- sustancial y operación organizacional, 101
- Racionalidad atada, 162
- Racionalidad funcional y operación organizacional, 101
- Racionalidad sustancial y operación organizacional, 101
- Racionalidad, 127-31, 162-67, 176-77
- paradojas, 162-67

- Racionalización de instituciones,
Weber y la, 89
- Rawls, John, 178-80, 185, 189
- Redes de intercambio ritual y tradición durkheimiana, 239-50
- Religión(es)
aproximación pragmática de James, 262-63
base de la ley antigua, 218-19
economía antigua y, 220
y familia, 230-31
y funcionalismo de macronivel de Parsons, 213-14
y ritual en la sociedad moderna, 229-31
- Renacimiento, vida intelectual del, 12-14
- Revolución
por la propiedad ritual, 222-23
teoría de Engels, 81-83
teoría de la, como desintegración del Estado, 117-18
- Ricardo, David y conflicto económico, 58
- Riqueza, teoría de Lenski sobre su distribución, 111-12
- Rituales
antiguos, ciudades fundadas en, 219
de interacción
culturas de clases y, 234-39
estratificación y, 233-34
de poder, 235-36
política antigua basada en, 219-20
seculares y estratificación, 232-33
sociales y tradición durkheimiana, 201-02
teoría de antropología social de Durkheim y, 216-17
vida familiar basada en, 217-18
W. Lloyd Warner y bases de estratificación, 228-32
y religión en la sociedad moderna, 229-31
- Rituales de interacción, culturas de clases y, 234-39
- Rituales de poder, 235-36
- Rituales sociales y tradición durkheimiana, 212-13
- Romanticismo, surgimiento, 26
- Rusia, psicología en sus universidades, 34-35
- Sacks, Harvey, análisis conversacional, 291-92
- Sartre, Jean-Paul, existencialismo, 285
- Satisfacción, 163-64
- Schegloff, Emanuel, análisis conversacional, 291-92
- Schelling, Thomas, 145
- Schur, Edwin y aproximación del interaccionismo simbólico a la desviación, 278
- Schutz, Alfred
fenomenología social, 285-86
sociología de la conciencia, 282
- Selección natural, investigación antropológica y, 38
- Selznick, Philip, y lucha por el poder organizacional, 106
- Semántica y lógica de Peirce, 265
- Semiótica y tradición microinteraccionista, 264-65
- Simbólico y tradición microinteraccionista, interaccionismo, 275-76
- Simbolismo, teoría de Durkheim, 224-28
- Simmel, Georg, funcionalista del conflicto, 118-24
- Simon, Herbert, 162-64
- Sintaxis y lógica de Peirce, 265
- Skocpol, Theda, revolución y crisis, 116
- Smith, Adam y economía de *laissez-faire*, 20-21, 134-36, 189

- Social Construction of Reality, The*, 281
Social Origins of Dictatorship and Democracy, 113
- Sociedad antigua y clases sociales, 67-68
- Sociedad capitalista: clases sociales en la, 68
- Sociedad feudal, clases sociales en la, 88-89
- Sociedad(es)
 clasificación de Montesquieu, 206
 como cadena ritual de interacción, 248-49
 en la mente, y tradición microinteraccionista, 268-70
 macroestructura y tradición durkheimiana, 306-07
 niveles consciente e inconsciente y tradición durkheimiana, 306-07
- Sociología
 atractivo político, 43
 como ciencia del orden social y tradición durkheimiana, 193-204
 Comte como fundador, 207
 de la ciencia, 73
 de la conciencia y tradición microinteraccionista, 281-90
 del lenguaje y cognición, tradición microinteraccionista, 290-303
 del pensamiento y tradición microinteraccionista, 270-75
 desarrollo, 41-50
 en las universidades, 44-50
 estadounidense nativa, 256-62
 raíces alemanas de la, 256-57
 histórica, edad de oro, 115-18
 origen, 41
- Sociología del conocimiento, Durkheim, 225
- Sociología histórica, edad de oro, 115-18
- Solidaridad
 mecánica, como base social, 220
 ritual y lucha de clases, 205
- Solidaridad racional, teoría, 169-71
- Solidaridad ritual, lucha de clases y, 218
- Spencer, Herbert y morfología social, 138, 140, 171, 208-09
- Staatswissenschaft*, tradición del conflicto y, 15
- States and Social Revolutions*, 1106
- Suicide*, método científico en, 194-95
- Sumner, William Graham, 138, 140
- Técnicas de control organizacional, 107-08
- Teoría de alianza de Lévi-Strauss y tradición durkheimiana, 245-48
- Teoría de cadenas rituales de interacción (RI) y tradición durkheimiana, 249-50
- Teoría de elección pública, 182-83
- Teoría de Mead sobre la mente, 270-75, 282
- Teoría de roles y tradición microinteraccionista, 280
- Teoría del ritual de Durkheim, 227-28
- Teoría funcionalista del conflicto, 118-20
- Teoría multidimensional de Weber sobre estratificación, 89-98
 clases, 92-94
 grupos de status, 93-96
 partidos, 96-98
- The Question of Class Struggle*, 113-14
- Thomas, W.T., teorema, 211
- Tilly, Charles, 181
- Tönnies, Ferdinand y tipos de voluntad humana, 257
- Trabajo en la teoría de Marx, el, 58-60
- Tradicón del conflicto, 3, 51-120
 aportación de Karl Marx,

- 53-54
 conceptos principales, 52
 Engels, 60-86. *Vease también*
 Engels, Friedrich
 funcionalista, 116-22
 historia, 52-53
 genealogía sociológica, 14-15
Staatswissenschaft, 15
 Weber, 86-98
- Tradición durkheimiana, 4, 191-255
 antropología social, 216-39
 aportación de Comte, 208
 aportación de Spencer, 208-09
 conceptos principales, 138-39
 funcionalismo, 210-16
 futuro, 250-51
 genealogía sociológica, 15-17
 macro y microénfasis, 204-05
 macroestructura social, 204-16
 Merton y, 210-12, 215
 Montesquieu, aportación,
 206-07
 Parsons y, 212-15
 redes de intercambio ritual,
 239-50
 segunda ala, 216-39
 sociología como ciencia del
 orden social y, 193-204
- Tradición microinteraccionista, 4,
 256-303
 aspectos principales, 257
 Cooley, 268-70
 interaccionismo simbólico,
 275-80
 pragmatismo, 262-68
 de Peirce, 262-68
 raíces alemanas de la, 256-57
 resumen, 278-83
 sociología de la conciencia,
 281-90
 sociología del lenguaje y cog-
 nición, 290-303
 sociología del pensamiento,
 270-75
- Turner, Ralph y teoría de roles, 279
 Tylor, Edward, 39
 Universidad(es)
 como forma de organización,
 ventajas, 25-26
 especialización en, 26-27
 evoluciona su autonomía, 9
 medieval(es), pensamiento in-
 tellectual, 8-12
 orientación religiosa, revolu-
 ción pro investigación y filóso-
 fos, 259-62
 reavivamiento en el
 Renacimiento, 13
 sociología en, 44-50
 su reforma en Francia, 24
 su revolución en Alemania,
 21-23
- Universidades medievales, pen-
 samiento intelectual y, 8-12
 Urbanidad, rituales de, 232
 Utilitarismo, 127-40, 158, 171, 178,
 183, 188
- Verstehen*, concepto de Weber, 204
 Vida intelectual renacentista, secu-
 larización, 12-14
 Vida social, modelo teatral de
 Goffman, 110
- Walras, Leon y desarrollo de la
 teoría económica, 31
- Waller, Willard, 147, 152
 Wallerstein, Immanuel
 mecanismos impulsores de
 sociedades humanas, 115
 visión del mundo según, 116
- Warner, W. Lloyd y base ritual de la
 estratificación, 228-32
- Wealth of Nations*, 21
- Weber, Max
 concepto de *Verstehen*, 204
 fusión de sus ideas con los
 marxistas en el siglo XX,
 98-123
 idealismo, 89-90
 admisión de la sociología en la

- academia, 47
racionalización de instituciones, 90
sociología moderna del conflicto, 98-99
teoría de la familia, 85
teoría multidimensional de estratificación, 90-98
tradicón del conflicto, 86-98
White, Harrison y mercados, 165-66
Willer, David, 144
- Williamson, Oliver, 175-77
Wittfogel, Karl y tradición moderna del conflicto, 100
Wundt, Wilhelm como psicólogo experimental, 33
Wuthnow, Robert, 115
Yo,
concepto de Mead sobre, el 271-72
múltiple, Mead y el, 207



SE IMPRIMIÓ CON LA SUPERVISIÓN DE
GRUPO NORIEGA EDITORES
EN EL MES DE AGOSTO DE 1996.

LA EDICIÓN CONSTA DE 3000 EJEMPLARES
MÁS SOBANTES PARA REPOSICIÓN

Edición corregida y aumentada de
TRES TRADICIONES SOCIOLÓGICAS
Elogios a la edición anterior

"Lectura accesible e instructiva para quien desea saber qué es la sociología".

Nelson Kofie, *The George Washington University*

"Una de las introducciones a la teoría social clásica mejor escritas que conozco".

Martin S. Marger, *Northern Kentucky University*

"Además de comunicar y desarrollar la teoría social, Collins la reorganiza en una arquitectura novedosa y útil. El modelo de tres tradiciones cambiará la concepción y la enseñanza de la teoría".

Norbert Wiley, *University of Illinois, Urbana*

"Mejor que nadie en sociología, Randall Collins combina su estilo lúcido con una teoría social de primera y una amplia visión sintetizadora de la sociología. Puedo usar este texto con mis alumnos de licenciatura porque es desafiante, transmite información importante y nunca deja de ser accesible".

Carl Milofsky, *Bucknell University*

Este texto es la actualización del libro de Collins *Three Sociological Traditions* aclamado por la crítica. Expone con gran concisión la historia intelectual de la sociología, en torno al desarrollo de cuatro escuelas de pensamiento clásicas: la tradición del conflicto de Marx y Weber, la solidaridad ritual de Durkheim, la microinteraccionista de Mead, Blumer y Garfinkel, y --como novedad en esta edición-- la utilitarista y la elección racional. Collins, uno de los autores más amenos y estimulantes de la sociología actual, rastrea los momentos intelectuales culminantes de esas escuelas, desde las teorías clásicas hasta los adelantos recientes, presenta las raíces de la sociología y señala en qué ha avanzado su conocimiento, qué controversias persisten y adónde va.

Acerca del Autor

Randall Collins es profesor de sociología en la Universidad de California, Riverside, y autor de muchos libros y artículos, como *Sociological Insight* y *Conflict Sociology*.