

Para comprender

Josetxo Beriain y
José Luis Iturrate (editores)

La teoría sociológica

evd

Para comprender

LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

Josetxo Beriain y José Luis Iturrate (editores)



Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España Teléfono: 948 55 65 05
Fax: 948 55 45 06

www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

1ª ed.: 1998

2ª ed.: 2008 (corregida y ampliada)

Diseño de cubierta: Francesc Sala.

© Josetxo Beriain y José Luis Iturrate Vea (eds.) – © Editorial Verbo Divino, 2008. Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).

Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Impreso en España - *Printed in Spain*.

Depósito legal: NA 3.373-2008

ISBN: 978-84-8169-853-4

Esta obra ha contado con una subvención del Gobierno de Navarra concedida a través de la convocatoria de Ayudas a la Edición del Departamento de Cultura y TurismoInstitución Príncipe de Viana.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Colaboradores y colaboradoras en el presente volumen

José Almaraz

Catedrático de Sociología, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.

María Victoria Arraiza

Doctora en Sociología.

Manuel Antonio Baeza

Profesor Titular de Universidad, Universidad de Concepción, Chile.

Josetxo Beriain

Profesor Titular de Sociología, Universidad Pública de Navarra, Pamplona.

Jesús Casquete

Profesor Titular de Universidad, Universidad del País Vasco, Lejona.

Fernando Castañeda

Profesor Titular de Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

Javier Cristiano

Profesor Titular de Universidad, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Mercedes Fernández-Antón

Profesora Titular de Universidad, Universidad Complutense de Madrid.

José M.ª García Blanco

Catedrático de Universidad, Universidad de Oviedo, Oviedo.

Fernando García Selgas

Catedrático de Universidad, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Enrique Gil Calvo

Profesor Titular de Universidad, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

José M.ª González García

Investigador del Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

José Luis Iturrate Vea

Profesor de Teoría Sociológica, Universidad de Deusto, Bilbao.

Emilio Lamo de Espinosa

Catedrático de Universidad, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Patxi Lanceros

Profesor de Filosofía Política, Universidad de Deusto, Bilbao.

Gloria Martínez Dorado

Profesora Asociada, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

José M.^a Mardones (†)

Investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Luis Rodríguez-Zúñiga (†)

Catedrático de Teoría Sociológica, Universidad Complutense de Madrid.

Celso Sánchez Capdequí

Profesor Contratado Doctor, Universidad Pública de Navarra, Pamplona.

Juan José Sánchez Horcajo (†)

Profesor Titular de Universidad, Universidad de Salamanca, Salamanca.

Bernabé Sarabia

Catedrático de Universidad, Universidad Pública de Navarra, Pamplona.

María Silvestre

Profesora Titular de Universidad, Universidad de Deusto, Bilbao.

Benjamín Tejerina

Catedrático de Universidad, Universidad del País Vasco, Lejona.

Cristóbal Torres Albero

Catedrático de Universidad, Universidad Autónoma de Madrid.

Octavio Uña

Catedrático de Universidad, Universidad Rey Juan Carlos I, Madrid.

NOTA: Queremos expresar nuestro agradecimiento al conjunto de editoriales que tan amablemente nos han permitido reproducir los textos seleccionados en el presente libro.

Introducción

Los usos y los placeres de la teoría sociológica

Toda teoría sociológica se muestra como una problematización comprensiva de estructuras y procesos sociales en la forma de un conjunto de discursos que tratan de arrojar luz sobre la realidad de unos mundos de la vida social. La sociología y sus diferentes formas de ver –desde Saint-Simon hasta Jürgen Habermas, desde Herbert Spencer hasta Niklas Luhmann–, no trata de ofrecer respuestas a preguntas existenciales de ultimidad, como la religión, ni siquiera constituye un código semántico secularizado que realice funciones de sustitución o de reocupación del lugar y función de otros discursos sociales como la religión o la política o la moral, desplegándose como «religión civil» o como «filosofía pública». Los diferentes pliegues de la teoría sociológica constituyen, más bien, la historiografía de las interpretaciones –desde el nacimiento de la sociedad industrial– sobre la *naturaleza y función de las relaciones sociales*. No importa que esas relaciones se determinen desde la objetividad derivada de que «*les faits sociaux sont choses*» (Durkheim), o que la acción social (interacción) reciba su sentido de los sujetos sociales (Weber), o de su capacidad creativa para instituir formas simbólicas (Simmel), o que la esencia humana se entienda como «el conjunto de relaciones sociales» (Marx). El dominio de «lo social», «nuestro» mundo en cuanto diferenciado de lo subjetivo («mi» mundo interno) y de «lo externo-físico» («el» mundo de los hechos físicos) es lo que caracteriza el campo o región de intervención sociológica. El conjunto de teorías sociológicas en este caso constituyen un elenco de posibles «formas de ver», en los términos de P. L. Berger, de interpretaciones en las que es posible tematizar unas pretensiones de validez o la plausibilidad de sus asertos que afectan, por una parte, a la coherencia interna de la construcción teórica, es decir, a la coherencia científico-metodológica de la teoría y, por otra parte, a su adecuación como instrumento de análisis a la realidad social instituida e instituyente. La validez de una teoría sociológica se determina, dicho con el lenguaje de la moderna teoría de sistemas, por la adecuación de su «diseño de complejidad» a la «complejidad real» del mundo social o a la complejidad de los diversos sistemas sociales autorreferenciales –economía, política, religión, arte, derecho, etc.– que integran la sociedad. La complejidad de éstos es siempre mayor que cualquier teoría, y en este diferencial de complejidad radica la mayor o menor capacidad explicativa de toda teoría.

Con relación a este *reading* de teoría social, muy ampliado y revisado en relación a su primera edición, es necesario responder a algunas preguntas que el/la lector/a con toda probabilidad se está haciendo. En primer lugar tenemos que decir que nuestra intención no ha sido confeccionar un (otro, el enésimo) manual de teoría sociológica, sino más bien «abrir una ventana» desde la que sea posible ver uno/a mismo/a el conjunto de pliegues y repliegues sociológicos sobre la realidad sin tener que recurrir a las «visiones de segunda o de tercera mano» de otros. Es decir, nuestra pretensión se pudiera resumir en el motto: «a los textos, hagamos una crítica de las armas (teóricas) pero siempre con

las armas de la crítica». Lo que aquí presentamos son, utilizando una terminología que Alfred Schütz ha usado en su sociología fenomenológica, las diferentes urbanizaciones de la provincia sociológica que constituyen un patrimonio que no queremos sustraer al lector/a y sobre cuya relevancia y significatividad él/ella decidirán con toda seguridad. En segundo lugar, no es un experimento realizado *ex novo*, ya que en la tradición anglosajona goza de una gran aceptación¹ y, en tercer lugar, su utilidad es enorme, tanto para docentes como para alumnos, porque es un acervo de conocimiento disponible en el sencillo formato de un libro, aunque esta segunda edición ha hecho crecer el volumen de tal libro.

La estructura de este *reading* es la siguiente. El punto de partida, los primeros hombros sobre los que se empieza a construir la «mirada sociológica», son los de los precursores franceses –Montesquieu y Rousseau–, los moralistas escoceses –Ferguson y Smith–, los proto-iniciadores –SaintSimon, Comte, de Tocqueville y Spencer– y, como no podía ser de otra manera, los clásicos «fundadores» –Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Tönnies y Pareto–, que, al calor de la revolución industrial y la división del trabajo, la vida urbana y la creciente proletarización de la población, despliegan no sólo una innovadora «caja de herramientas» conceptuales, sino que además interpretan, dan nombre, a las nuevas realidades sociales emergentes, ya que, al decir de Wittgenstein, los límites de mi (comprensión) del mundo vienen dados por los límites de mi lenguaje. Aunque no hayamos seleccionado fragmentos de las obras de Sorel, Burgess, Levy, Ogburn, Small, Gurvitch, Mumford, König, Vierkandt, Geiger, von Wiese, et al., creemos necesario mencionar los nombres de estos autores que, sin duda, han contribuido al desarrollo del pensamiento social. Por otra parte, existen límites de espacio que son insoslayables en la confección de todo *reading*, y el nuestro no es una excepción. El mismo criterio hemos aplicado a otros autores, no ya clásicos, sino más bien contemporáneos, como Heller, Alberoni, Ferraroti, Galtung, Morin, Lipovetsky, Wellmer, Maffesoli, et al. Ulteriores reediciones del texto podrán dar acogida a algunas de las ausencias mencionadas.

Una reflexión sociológica, prácticamente simultánea a la de los «fundadores» europeos, es la realizada por el grupo de la universidad de Chicago, caracterizada como interaccionismo simbólico, bajo el que se agrupan: Ch. H. Cooley, G. H. Mead, W. I. Thomas, Fl. Znaniecki, R. E. Park, H. Blumer y E. Goffman. Al mismo tiempo que Durkheim, Simmel y Weber esbozaban el significado de la acción social, estos autores norteamericanos la definían como acción mediada, como vehiculizada por dispositivos de simbolización a través de los cuales se anticipan los cursos de acción, y lo más importante, se define la situación, se construye el mundo instituido de significado dentro de un espacio: el aula de una universidad, la acera de una calle, el interior de una boutique, una autopista, una representación teatral, etc. En medio queda un importante grupo de reflexiones sociológicas, encuadradas entre la I y la II Guerras Mundiales, que no se pueden ubicar dentro del grupo de «fundadores», ni que tampoco conforman una escuela o movimiento, pero que, como individualidades –S. Freud, K. Mannheim, J. Ortega y Gasset, A. Gehlen y N. Elias–, han ejercido una influencia enorme en todo el

pensamiento del siglo XX.

El final de la II Guerra Mundial significa la emergencia de fructíferos intentos de síntesis, es decir, del esfuerzo de repensar las categorías de pensamiento producidas en el último tercio del siglo XIX y en el primer tercio del siglo pasado, a ambos lados del Atlántico. El mayor esfuerzo viene representado por Talcott Parsons, primero en su famosa revisión de los clásicos para formular una teoría de la acción social de corte voluntarista en 1937 y, ya en la década de los cincuenta, construyendo el enfoque sistémico de análisis sociológico. Merton proseguirá esta labor, si no con una síntesis enciclopédica semejante a la de Parsons, sí con el despliegue de una novedosa batería de nuevos conceptos: función, disfunción, teorías de rango medio, consecuencias no intencionadas de la acción, la profecía que se autocumple, el efecto Mateo, etc., que a la sazón han alcanzado mayor versatilidad sociológica que la gran síntesis parsoniana.

¹ Recientemente han aparecido dos buenas compilaciones de teoría sociológica de las que recogemos el testigo, una en español: J. J. Sánchez de Horcajo, Octavio Uña (Compiladores); *La sociología. Textos fundamentales*, Ediciones Libertarias, Madrid 1996; y otra en inglés: Charles Lemert (Editor), *Social Theory. The Multicultural and Classic Readings*, West View Press, Boulder, Colorado 1993, 2000. Otra compilación anterior con ámbito más limitado es la de M. C. Iglesias, J. R. Arambarri y Luis R. Zúñiga, *Los orígenes de la teoría sociológica*, Akal, Madrid 1980. J. L. Iturrate editó *Historia de la teoría sociológica. Selección de lecturas* (para uso privado) de 1972 a 1982, base de sus clases en la Universidad de Deusto.

Georg Lukács, fundador y miembro más relevante de la Escuela de Budapest, realiza novedosas aportaciones en la línea del marxismo en torno a conceptos como la conciencia de clase, la cosificación y la racionalidad social, sin excluir sus contribuciones a la teoría de la estética y a la crítica literaria. No obstante, la reflexión más importante después de Weber sobre el concepto de racionalidad social es aquella representada en el seno de la Escuela de Frankfurt, cuyos fundadores y más importantes mentores son Th. W. Adorno y M. Horkheimer. El «giro» frankfurtiano supone una importante reorientación del marxismo que había quedado blindado en su objetivación institucional del «socialismo realmente existente». Los frankfurtianos van a desenmascarar el proceso de inclusión del individuo a través del rol de trabajador y van a profundizar en el proceso de proletarianización psíquica que se produce en el trabajador, aunando los enfoques marxiano y weberiano. Van a subrayar la importancia de los cambios en la estructura social de las sociedades de posguerra con la emergencia de la sociedad de masas, también tematizada por la sociología norteamericana ya desde comienzos de siglo en la Escuela de Chicago. El paradigma que sirve para describir la realidad social de la sociedad «industrial» centrada en el trabajo es sometido a crítica y es sustituido por el paradigma «posindustrial»; para unos, centrado en el consumo, en donde el rol de consumidor adquiere un rol predominante frente a los roles de ciudadano y de trabajador propios de la sociedad industrial; para otros, centrado en la comunicación y en la identidad, paradigma este desarrollado por la segunda generación representada por Habermas, Offe y Wellmer fundamentalmente. No debemos olvidar los interesantísimos escritos de W. Benjamin sobre el imaginario de la modernidad, tomando como referencia los pasajes comerciales parisinos de comienzos de siglo, que reciben su inspiración asimismo del seminal artículo de G. Simmel intitulado: «La metrópolis y la vida espiritual», ni tampoco debemos olvidar los valiosos análisis de E.

Fromm dedicados al análisis de la agresividad humana después de Auschwitz (una referencia común a todos ellos), al amor y a la libertad.

Quizás Thorstein Veblen es el primer sociólogo norteamericano no ubicado dentro de las grandes denominaciones sociológicas: el interaccionismo simbólico de Chicago y el funcionalismo de Harvard. Frente al funcionalismo dominante en la sociología norteamericana de posguerra surgen una serie de reflexiones críticas, como la de Ch. W. Mills, donde se muestra la estructura social norteamericana de posguerra articulada en torno a una elite tecnocrática que gestiona una economía corporativa de guerra. A. Gouldner pone en cuestión la imagen de una sociedad injustificadamente armónica, que sobrevalora el orden y cuya representación más manifiesta aparece en los escritos de T. Parsons. En términos asimismo críticos se manifiesta la sociología de D. Riesman; en su celebrado *The Lonely Crowd* establece una correlación entre «tipos ideales» de carácter y sociedad que explican los procesos de cambio social, y de los que cabe destacar dos orientaciones básicas: la orientación internamente dirigida, propia de los momentos de innovación, de expansión de opciones, y la orientación externamente dirigida, propia de los momentos de conformismo, de adaptación, de rutinización. D. Bell, además de ser pionero en introducir la concepción del «fin de las ideologías» anticipándose treinta años a algo que finalmente ha sucedido, introduce asimismo la noción de sociedad posindustrial y lo que le hará mundialmente conocido, la idea de colisión entre los principios de organización de la economía, de la política y de la cultura, es decir, la fragmentación de los sistemas culturales.

Alfred Schütz, reinterpretando aspectos de la sociología de Weber y de la filosofía de Husserl, adopta como núcleo primario de su reflexión la descripción de la naturaleza y estructura del «*mundo de la vida*» (concepto que procede de Husserl), del mundo de la actitud natural, de aquel mundo sobre el cual efectuamos todas las construcciones, de aquello dado por supuesto que constituye el conjunto de sistemas de clasificación y representación más elementales que cristaliza en forma de conocimiento tácito, de conocimiento de recetas. Éste es el mundo compartido (*Mitwelt*) con aquellos/as situados/as en el seno de una misma contextura espacio-temporal, es decir, con los contemporáneos. El mundo del pasado, el de los predecesores (*Vorwelt*), así como el mundo del futuro, el de los sucesores (*Folgewelt*), son objeto de crítica, forman parte de aquello que no es aproblemático, de aquello que es cuestionable como «dado por supuesto». Esta urbanización sociológica schütziana de las provincias weberiana y husserliana tendrá su continuidad en Berger y Luckmann en sólidos análisis del universo simbólico de la religión en las sociedades modernas, del pluralismo moderno y de la crisis de sentido.

Harold Garfinkel es el creador del término «*etnometodología*» y también recibe la influencia de Schütz y su enfoque centrado en el «mundo de vida». El objetivo de Garfinkel es investigar sobre las propiedades racionales que poseen determinadas expresiones indicativas de carácter informal que usamos con los colegas o en contextos en los que la situación es definida implícitamente, de forma latente, pero no manifiesta, también la etnometodología investiga sobre las acciones prácticas en cuanto que son

realizaciones continuas de carácter eventual dentro de las prácticas ingeniosas organizadas de la vida cotidiana. Aaron Cicourel desarrolla creativamente su propio perfil etnometodológico.

El capítulo dedicado a sociología y antropología recoge todo un conjunto de reflexiones que proceden de autores mayormente ubicados en el ámbito de la antropología, pero cuya repercusión ha sido relevante en el ámbito de la sociología, así Marcel Mauss y su concepto de «hecho social total», de quien se hará eco Claude Lévi-Strauss, Maurice Halbwachs, que, a partir de Durkheim, construye el concepto de «cuadros sociales de la memoria», Mary Douglas, que con el mismo ascendiente durkheimiano y de Arnold van Gennep, creará una interesante interpretación de lo normal y lo patológico a partir de nociones como la de «pureza», Victor Turner creará una interesante tipología de individuos liminales a partir de términos como el de «entre lo uno y lo otro» y Clifford Geertz creará la corriente interpretativa en antropología con términos como el de «descripción densa» y el de «juego profundo». Todos ellos proporcionan un excelente instrumental a los sociólogos.

La movilización colectiva busca cambiar la distribución existente del poder en la sociedad a través de la acción de un movimiento social, de un actor social portador de valores culturales alternativos. Este movimiento puede ser una secta, un partido, un sindicato o un actor social mucho menos estructurado como los así llamados nuevos movimientos sociales. Las prácticas de los portadores de acción colectiva se manifiestan como interacciones entre detentadores de poder y personas que reclaman hablar en el seno de un espacio público. En el proceso de movilización colectiva se deben abordar dos aspectos importantes: el *cómo* de la movilización, es decir, el cálculo racional de los recursos materiales e inmateriales para la acción colectiva, y también el *porqué* de la movilización, es decir, los fines, los valores, las ideas-fuerza en torno a las cuales se crea una identidad de acción, una conciencia de acción, una solidaridad de acción. Todas estas cuestiones y otras más son abordadas por Olson, Tarrow, Touraine y Melucci en la selección que aquí presentamos.

Preguntarse sobre el conflicto nos retrotrae, como muy bien ha apuntado R. Dahrendorf, a la pregunta de cómo es posible la sociedad para, a continuación, preguntarnos por la posibilidad del orden. Éste no es algo dado y mucho menos permanente, sino que junto con su alteridad, el desorden, el caos, lo disfuncional conforman alternativas igualmente posibles y más en las sociedades modernas, en donde el umbral de contingencias es mucho mayor que en tiempos pretéritos. La respuesta que Hobbes dio a este problema fue que la cohesión de las sociedades se basa en la coacción, en la soberanía de uno solo o de pocos que ejercen el poder; la respuesta que da Parsons, sin embargo, es la de Rousseau, según la cual la sociedad y la cohesión social resultan de un acuerdo de todos, es decir, de un consenso a la vez libre y universal. L. Coser, explotando creativamente las intuiciones de la *Sociología* de Simmel sobre el conflicto como una protoforma de interacción, esboza las funciones positivas del conflicto como incentivadoras de nuevos encuentros y como forjadoras de la identidad de los grupos.

Entre las aportaciones de la sociología latinoamericana son ya muchos los análisis a

tener en cuenta. Nosotros, hemos elegido las obras de dos autores enormemente representativos y todavía en activo como son Pablo González Casanova en México y Fernando Enrique Cardoso en Brasil. Del primero hemos elegido el concepto de «colonialismo interno», acuñado a mediados de los sesenta pero con gran capacidad heurística todavía hoy, del segundo hemos extraído sus aportaciones referidas al impacto de la globalización en los países del Tercer Mundo. Ambos ofrecen una «mirada» necesaria desde el «sur» dirigida *world wide*.

Bajo la denominación «sociología histórica» se sitúa la labor creciente y fructífera de toda una serie de sociólogos y politólogos que expanden el horizonte de investigación y las conclusiones a las que habían llegado los clásicos –Marx, Durkheim, Weber y Tocqueville–. Delimitan el campo de la sociología histórica en torno al cambio social tomando en consideración las aportaciones de la historiografía, es decir, lo social no se puede separar de lo histórico, lo social tiene lugar en el tiempo histórico y con arreglo a una serie de estructuras y duraciones históricas. Esto es lo que subrayan con sus comparaciones históricas los autores y la autora aquí seleccionados. S. N. Eisenstadt ha analizado brillantemente la estructura política de los imperios, el significado de la emergencia de complejos civilizacionales amplios inspirándose en Weber y tomando el término prestado de K. Jaspers «civilizaciones *axiales*», y también ha dedicado sus reflexiones al análisis sociológico de los procesos de modernización inspirándose en T. Parsons. Th. Skocpol ha analizado los procesos de configuración estatal de forma comparada en las revoluciones francesa, rusa y china. Ch. Tilly ha analizado con gran acierto los procesos de movilización colectiva de transición a la modernidad en Francia y en Inglaterra, distinguiendo entre el repertorio de movilización del siglo XVIII, propio de las rebeliones campesinas y de las protestas en defensa de la vida comunitaria de la tradición, y, por otra parte, el repertorio de movilización del siglo XIX, propio de movimientos sociales como la burguesía y la clase obrera, que buscan nuevos espacios de poder.

La constelación posmoderna que, a juicio de autores como los aquí seleccionados –Lyotard, Rorty, Harvey, Baudrillard y Bauman–, caracteriza a las sociedades modernas avanzadas de occidente, se basa en una serie de cambios que se dan dentro de las ya mencionadas formas de clasificación y de representación de la realidad. Ihab Hasan, un representante del posmodernismo americano, ha caracterizado el «movimiento posmoderno» como un movimiento de «destrucción», como una genealogía del fundamento-valor de la tradición cultural moderna. Es un movimiento antinómico que asume un vasto hacer en el espíritu occidental. Otros términos sinónimos al «deshacer» (*unmaking*) son la destrucción, descentramiento, discontinuidad, desaparición, diseminación, desmitificación, discontinuidad, *diferencia*. Tales términos expresan un rechazo ontológico del *cogito* de la filosofía occidental. Expresan también una obsesión epistemológica con los fragmentos y con las fracturas, como ha puesto de manifiesto Bauman, con el correspondiente compromiso ideológico con las minorías en política, en arte, etc. Pensar, sentir, actuar y leer correctamente, de acuerdo con esta episteme destructiva, significa rechazar la tiranía de las totalidades, de las formaciones

discursivas o formas metafóricas, en los términos de Richard Rorty. La totalización de sentido, de significado, en cualquier empresa humana es potencialmente totalitaria. Desde la década de 1970 hasta nuestros días se ha venido desarrollando toda una serie de aportaciones que son difícilmente asimilables dentro de las tradiciones sociológicas ya existentes. Como en el periodo entreguerras dedicamos un capítulo a toda una serie de reflexiones sociológicas inclasificables dentro de escuelas con denominación, asimismo queremos dedicar este capítulo a toda una serie de importantes aportaciones que han dinamizado el debate sociológico en los últimos años. En primer lugar, se produce un intento de reconstrucción de los contornos sociológicos de la modernidad tardía echando mano de conceptos como el riesgo y la contingencia, siendo sus principales representantes N. Luhmann y A. Giddens. En segundo lugar, A. O. Hirschman y J. Elster repiensan a fondo la validez del viejo concepto de «consecuencias involuntarias» para determinar los límites del modelo de racionalidad social e individual predominantes. En tercer lugar, tanto M. Foucault como C. Castoriadis sitúan el núcleo de su reflexión en las formas de clasificación y de representación de las sociedades modernas, enfatizando, por una parte, el origen y trasfondo imaginario e instituyente de tales formas (Castoriadis), y enfatizando, por otra parte, su vinculación indestructible con el poder, es decir, con la capacidad de actuar sobre las conductas de los demás (Foucault). Pierre Bourdieu construye una sociología de las imágenes del mundo sólidamente anclada en una teoría de las clases sociales, Ulrich Beck, en un *best seller* de 1986: *Risikogesellschaft*, retoma el diagnóstico que a finales de 1940 realizan Adorno y Horkheimer en su «dialéctica de la ilustración» combinándola con nociones que toma de Mary Douglas, y Manuel Castells redefine en su trilogía sobre *La era de la información* el paradigma que ya había lanzado, en la década de 1960, Daniel Bell, con la sociedad posindustrial y el peso del conocimiento y la información como principios de organización social.

Antes de comenzar a tematizar toda la batería de autores, conceptos y teorías, queremos expresar, como compiladores de este *reading*, nuestro más sincero agradecimiento a Editorial Verbo Divino por haber confiado en nosotros para realizar la acometida de objetivar este texto de teoría sociológica clásica y contemporánea, permitiéndonos ampliar el elenco de autores en esta su segunda edición. Este agradecimiento lo hacemos coextensivo al conjunto de colaboradores/as que tan amablemente y con una dedicación y profesionalidad indudables han contribuido a objetivar este proyecto: Pepe Almaraz, María Victoria Arraiza, Manuel Antonio Baeza, Jesús Casquete, Fernando Castañeda, Javier Cristiano, Mercedes Fernández-Antón, José M.^a García Blanco, Fernando García Selgas, Enrique Gil Calvo, José M.^a González García, Emilio Lamo de Espinosa, Patxi Lanceros, Gloria Martínez-Dorado, José M.^a Mardones, Luis Rodríguez-Zúñiga, Celso Sánchez Capdequí, Juan José Sánchez Horcajo, Bernabé Sarabia, María Silvestre, Benjamín Tejerina, Cristóbal Torres y Octavio Uña. En los aspectos técnicos de supervisión y de «dominio del mundo técnico» queremos agradecer la ayuda dispensada por Maite Tabar y Luis Echeverría de Novatext en la segunda edición de este libro. Guillermo Santamaría, director de publicaciones de

EVD, no sólo nos ha tolerado algún retraso imperdonable sino que acogió favorablemente el proyecto de esta segunda edición, apoyándola desde el principio. Regino Etxabe y Puy Ruiz de Larramendi han cuidado con diligencia ejemplar la revisión y el correcto ensamblaje de los textos. El Gobierno de Navarra a través del capítulo de Ayudas a la Edición, sin duda, ha contribuido a hacer realidad este proyecto. Sin más nos ponemos en tus manos, querido/a lector/a, te dejamos que hagas uso de estos placeres en tu contexto que, sin duda, de alguna manera es también el nuestro.

Josetxo Beriain José Luis Iturrate Vea *en Pamplona-Bilbao* 2008

1 Los comienzos de la teoría sociológica

H

ay que referirse, en primer lugar, a una dimensión fundamental de la *teoría sociológica* que sin embargo no se va a tratar aquí. Teoría, en general, designa aquel momento de la investigación en que se suscitan, verifican o intentan hacer inteligibles unas observaciones empíricas. En este sentido, y puesto que la sociología es una ciencia empírica, la teoría sociológica tiene un aspecto básico, precisamente, en la consideración de su estatuto en el proceso de investigación y de sus relaciones con los demás elementos del mismo. Tal problemática epistemológica dista mucho de haber sido resuelta satisfactoriamente: así en su historia como en el seno de la comunidad científica actual, la sociología ha tenido ahí, en efecto, uno de sus más notorios puntos de controversia.

En segundo lugar, hay que introducir algún tipo de distinción entre teoría sociológica y «teoría de la sociedad». Diferenciación necesaria, pero nada fácil. (...) Teoría sociológica, tal como aquí se concibe, tiene un alcance más restringido que teorías sobre la sociedad. Aquella denominación es aplicable sólo a aquel tipo de discursos que intentan comprender y explicar el comportamiento humano en relación con el contexto institucional (económico, lingüístico, cultural, etcétera) porque parten de la convicción de que, sin aclarar tales relaciones, es imposible dar razón de la realidad humana. (...)

Reflexiones sobre el hombre en sociedad, sobre la organización y funcionamiento de las comunidades humanas, valoraciones sobre el estado de cosas existente, etcétera, han existido en el pensamiento occidental (y sólo por razones de economía tomo éste como referencia) desde antiguo. Pueden ser designadas tales reflexiones con las denominaciones de ética, teología, filosofía social, filosofía de la historia, etc. Pero, por diversos que fuesen sus respectivos puntos de partida y sus argumentos concretos, todas esas prácticas coinciden, y esto es lo que importa ahora subrayar, en tener como objeto la sociedad humana. También es razonable sostener como hipótesis general que aquellos intelectuales (filósofos, teólogos, etcétera) no estaban especialmente interesados en que sus averiguaciones fuesen sistemáticamente erróneas y perfectamente inútiles. Es decir, que hay que atribuirles, como proyecto al menos, el deseo de alcanzar algún tipo de verdad.

Si esto es así, ¿cuándo nace la sociología? Es decir, ¿qué tipo de relaciones establece la sociología con ese riquísimo pasado? La cuestión no es retórica. En primer lugar, porque la sociología debe resolver ese problema para integrarse de alguna manera en la organización de las ciencias modernas. A más de esa razón que brota de una necesidad evidente, porque la manera concreta de resolverlo afecta al concepto mismo de la sociología.

Ante ello, dos me parecen ser las orientaciones generales.

La primera tiende a legitimar a la sociología enlazándola con las reflexiones sobre la sociedad y sobre el hombre que la cultura occidental conoce ya en el pensamiento griego

¹. De esta manera, es esa larguísima y riquísima tradición quien ennoblece a la ciencia social moderna. Al cabo, ésta aparece así como práctica intelectual tan venerable y antigua como las matemáticas o la medicina y, por ello, con tantos títulos de legitimidad como éstas para merecer institucionalización académica y respetabilidad social.

¹ Cuatro ejemplos. D. MARTINDALE incluye a Polibio e Ibn Jaldun como teorías del conflicto social (*La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*, Aguilar, Madrid 1971). L. KOFLER trata el problema de la relación sociológica sujeto-objeto

La segunda establece, por el contrario, una distinción radical entre la teoría heredada y la sociología. La ciencia estaría de parte de esta segunda, en tanto las otras serían un tipo de discurso de naturaleza distinta. El propio creador del término *sociología*, Comte, ilustra bien esa manera de encararse con la tradición: la *ley de las tres etapas*, en efecto, argumenta, entre otras cosas, la diferencia radical entre el pensamiento social positivo, cuyo remate es la sociología, y las anteriores modalidades de pensamiento social. Rodeada por el inmenso prestigio que el mundo moderno otorga a las ciencias, los derechos de la sociología provendrían, en este caso, de ser ella misma una ciencia. Tendría, sin duda, sus tradiciones, pero su radical originalidad intelectual consistiría en ser una práctica intelectual controlada por normas, principios y cautelas semejantes a los de las ciencias socialmente reconocidas como tales, esto es, las de la naturaleza. Los títulos para ingresar en la ciudad científica se generarían en este caso de ahí y sólo de ahí. Se registran en esa opción diferentes respuestas sobre cuándo se produjo esa ruptura radical en la historia del género humano y cómo nació la ciencia social. No obstante, hay una que se encuentra con mayor frecuencia. Es la siguiente. Que Comte no fue sólo el creador del término *sociología*, sino también el primero que pretendió practicarla –y esto subrayando, por supuesto, las diferencias profundas existentes en lo que Comte hizo y lo que el siglo XX ha hecho—. Con ello, es el positivismo, más exactamente la filosofía positivista, quien tiende a unirse de manera decisiva a la génesis de la sociología².

A mi juicio, la primera de esas dos tendencias expuestas tiene, sin duda, textos y nombres en que apoyarse, pero plantea muchas más dificultades de las que resuelve. Pues si bien la lectura de esos

comenzando por resumir el paso de Polibio a Vico (*La ciencia de la sociedad*, Revista de Occidente, Madrid 1968). H. SCHOEK inicia la historia de la sociología con el pensamiento precristiano para exponer, sucesivamente y entre otros a Platón, Aristóteles, Lucrecio, San Agustín, Santo Tomás, las utopías del Derecho Natural, Maquiavelo, Montaigne y Bacon (*Historia de la Sociología*, Herder, Barcelona 1977). J. H. ABRAHAM, en fin, también comienza la historia de la sociología con un resumen de la sociología en el mundo antiguo y medieval (*Origins and Growth of Sociology*, Pelican Books, 1973).

² Dos ejemplos. Lewis A. COSER comienza directamente con Comte, para, también directamente, tratar a Marx y Spencer (*Masters of Sociological Thought*, Harcourt Brace Jovanovich, 1977). G. DUNCAN MITCHELL va un poco más lejos: es el primer sociólogo que expone con algún detalle a Spencer (*Historia de la Sociología*, Guadarrama, Madrid 1973).

antecesores es una fuente riquísima de sugerencias para el sociólogo actual, considerar sus escritos como escritos sociológicos plantea al menos estos problemas:

1) En una dimensión estrictamente práctica, la primera cuestión es que se introduce mucha mayor confusión en un asunto ya de por sí confuso. Lévi-Strauss ha escrito unas páginas justamente célebres para probar que el pensamiento humano de ninguna manera

puede entenderse en términos de una evolución de lo pre-lógico o lo ilógico hasta lo lógico y, menos aún, en términos de trazar un abismo entre tales nociones ³. Es decir, más concretamente y con referencia a nuestro asunto, la organización y funcionamiento de la sociedad es algo que en todas las sociedades ha recibido explicación. Ahora bien, hacer de esas explicaciones la prehistoria del modo de pensar sociológico es llevar la cuestión, por utilizar la expresión de Hegel, a una noche en la que todos los gatos son pardos. Sociología, entonces, sería cualquier racionalización del mundo social. Si esto es así, es ociosa entonces la pregunta sobre los orígenes, puesto que ya sabemos que, efectivamente, desde el principio era el Verbo. Ese planteo, pues, bloquea cualquier tipo de averiguación.

2) Además, se pasa de largo, o se minimiza, al tiempo, así el impulso intelectual original que explica el proyecto de estudiar científicamente la vida social, como la radical novedad de los problemas sociales que ese proyecto tomó como objeto. En otros términos, que se esfuma la posibilidad misma de comprender y explicar el modo de pensar sociológico y, por supuesto, su génesis.

Más adelante me ocuparé de ambos extremos. Admítase por ahora que el nacimiento de la práctica sociológica es impensable si no se la enmarca en un contexto social caracterizado decisivamente por unos hábitos mentales y unos problemas específicos originales en términos históricos que, brevemente, pueden enunciarse así: el desarrollo de los conocimientos científicos desde el Renacimiento, de un lado; y los problemas específicos planteados por los comienzos de la industrialización y el brote de las ideas democráticas, de otro.

3) Por último, se obstaculiza con ello poder comprender un problema crucial como es el de la institucionalización de la sociología. Pues, justamente, ésta ha encontrado uno de sus mayores obstáculos en la concepción de la cultura como algo orientado casi en exclusiva a la erudición. Es decir, que allí donde las, para simplificar, humanidades tradicionales han tenido, o tienen, un peso sustancial en la organización académica, la sociología no ha podido, o no puede, institucionalizarse. Y, si es así, carece de sentido un planteo que camufla tal tensión.

³ *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México 1972.

Sin embargo, la segunda manera de abordar los orígenes de la sociología también reclama alguna matización:

1) El modo de pensar sociológico nació como fruto de un proceso y en el interior de un determinado contexto. Como cualquier acontecimiento histórico, es el resultado de múltiples causas. Y, en tanto que práctica intelectual, son muy diversos los razonamientos, argumentos, teorías, etcétera, que propiciaron su génesis. No es forzoso que el sociólogo las conozca con detalle, pero sí debe saber que, aun siendo ajenas al modo de pensar sociológico, funcionaron a modo de pre-requisitos para la existencia de éste. Examinemos esto con algún detalle.

Tönnies empleó la expresión *época de la sociedad*. Con ella aludía al período histórico en que se afirmó la sustantividad de la sociedad civil tanto en las concepciones morales y en las ideas y conceptos políticos como en la producción del lenguaje y el arte,

en las formas institucionalizadas del derecho, en la política y en las organizaciones económicas. Es claro que, sin la existencia de esa *época de la sociedad*, es difícilmente concebible la posibilidad misma de la ciencia social. Pero, a su vez, en la producción de esa autonomización de la sociedad civil son varias las corrientes intelectuales que coadyuvieron. La concepción de la razón humana como algo que puede innovar y la concepción del saber como descubrimiento y no como repetición, el carácter artificial, en el sentido de no natural, que las teorías del contrato social encuentran en las formas de organización del poder; el esfuerzo por conceptualizar lo otro, lo diferente, que los relatos de exploradores y descubridores refieren; la crítica al monopolio de la verdad que detentaban los administradores del dogma religioso; la consideración de la historia no como azar o como inescrutable, sino como algo que debe obedecer a algún principio accesible a la razón humana.

Es ocioso ahora enumerar todas las líneas de pensamiento que, desde el Renacimiento, desarrollaron el proceso que terminó ofreciendo la posibilidad del modo de pensar sociológico. Pero es fundamental que el sociólogo no olvide hasta qué punto los orígenes de su práctica son deudores de un contexto intelectual y una reorientación general del pensamiento humano.

2) Casi como consecuencia de lo anterior, pienso que es escasamente instructiva, y de resultados más bien equívocos, la tarea de lanzarse a buscar *un* padre fundador o *una* corriente intelectual como responsables directos del nacimiento del modo de pensar sociológico. Veamos algún caso.

Hacia 1915, Durkheim publicó una suerte de balance de la sociología en el que, en lo que ahora importa, decía lo siguiente⁴: que

⁴ *La sociologie en Textes*, París, Minuit, vol. I, pp. 109-118.

la sociología es una ciencia casi exclusivamente francesa, ya que sus orígenes habían de buscarse en Montesquieu y, sobre todo, en Saint-Simon y Comte. Esa afirmación quizá sea explicable en términos históricos: al cabo, la sociología sólo estaba por entonces institucionalizada (acaso sea esto mucho: estaba en camino de institucionalizarse) en Francia y en universidades americanas del Medio Oeste. Pero, actualmente, seguir ligando en exclusiva sociología y positivismo es, simplemente, un disparate. Que Comte fue quien introdujo el término *sociología* y que produjo una de las síntesis sociológicas más ambiciosas y curiosas de la historia de la ciencia social es, sin duda, cierto, pero nada más.

Sombart, hace ya casi sesenta años, publicó un ensayo en el que llamaba la atención sobre la importancia de los moralistas escoceses de la segunda mitad del siglo XVIII para el sociólogo contemporáneo⁵. Tanto que terminaba manteniendo la tesis de que fueron ellos quienes crearon la sociología. En su unilateralidad, pienso que es tan equívoca como la relación exclusiva positivismo-sociología. Ferguson o Adam Smith son, ciertamente, fundamentales: pero, ¿por qué de ahí extraer *un* solo origen? Mas sus efectos propedéuticos sí que son importantes. Primero, porque obliga a plantearse hasta qué punto unas ideas tan distantes de las de Comte pueden ser consideradas *también* como el origen de la sociología. Y, en segundo lugar, porque atiende al contenido de los

conceptos y teorías, soslayando el título profesional desde el que éstas se producen.

En ambos sentidos, por su importancia para la sociología y por la seria reflexión a que obliga, el «caso» de Adam Smith me parece ejemplar. Schumpeter ha llegado a decir que *La riqueza de las naciones* no contiene una sola idea, principio o métodos analíticos que fueran enteramente nuevos en el momento de su publicación: su originalidad teórica no dependería, pues, de ningún tipo de ruptura o de corte radical con su contexto, sino precisamente de la riqueza de éste y su eclecticismo⁵. Pero, además, la comprensión exacta del alcance de un mecanismo tan básico en el argumento de *La riqueza de las naciones* como la aspiración individual a mejorar de posición económica y social, sólo es posible no olvidando la teoría del hombre socializado expuesta en su anterior obra, *La teoría de los sentimientos morales*. En efecto, la fuente básica del desarrollo económico es la posibilidad de despliegue de esa aspiración individual; pero ¿desplegarse sin límites? Adam Smith no lo creía de ninguna manera. Según él, debía estar restringida por el sentimiento de justicia y, en última instancia, por la imposición, mediante tribunales y jueces de la justicia. Y, justamente, su *Teoría de los sentimientos morales* se ocupa en muy buena parte de analizar los mecanismos sociales de ese sentimiento de justicia como sentimiento social.

⁵ *Los comienzos de la sociología*, en *Noosociología*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962, pp. 17-43.

⁶ J. A. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona 1971, pp. 419-429.

En términos muy generales, su argumento es el siguiente. En primer lugar, los sentimientos morales le importan en el sentido del término clásico *mores*: no como preceptos abstractos al modo kantiano, sino moral efectiva, como moral socialmente implantada. En segundo lugar, da al sentimiento de justicia un contenido muy próximo al de la idea aristotélica y escolástica de justicia conmutativa: virtud negativa que consiste en abstenerse de perjudicar a otra persona o de quitar o retener a otra persona lo que le pertenece. Pues bien, la eventualidad de la vigencia social de ese sentimiento de justicia pasa, precisamente, por la interacción entre los individuos: el otro es espectador de mis actos, puede manifestar aprobación o desaprobación con respecto a ellos, de ahí la posibilidad de que interiorice ese espectador exterior en un doble sentido: mediante la imaginación de cómo ese espectador externo reaccionaría ante lo que hago; y mediante el juicio moral que yo, como espectador de mí propio, emito sobre mis actos. En otros términos, lo que describe Adam Smith son mecanismos de socialización e interiorización que explicarían los límites sociales (la justicia) al apetito individual de prosperidad económica y social, al egoísmo —y sólo cuando tal no ocurriese debería intervenir la imposición vía estatal de la justicia—. Es decir, que el egoísmo del *homo oeconomicus* de *La riqueza de las naciones* y los efectos beneficiosos que Adam Smith esperaba de las acciones de tal actor, sólo son comprensibles si a ese *homo oeconomicus* se le entiende como previamente socializado, como sujeto que ve coaccionada su inclinación innata al bienestar por el sentimiento de justicia.

Así pues, resulta que un filósofo, tal era como es sabido su título académico, escribe una obra que innova decisivamente el pensamiento económico, pero no por la originalidad de sus conceptos, sino por el eclecticismo de los mismos y su integración

hasta producir un marco teórico más amplio. Y, además, comprender el alcance de tal obra innovadora pasa a su vez por considerarla desde una teoría suya anterior cuyo objeto era explicar al individuo socializado. Pocos casos tan instructivos hay en la historia del pensamiento social.

3) Si tal pienso con respecto a la búsqueda de *un* padre fundador, pienso que no menos confusa es la localización de *un* problema que habría originado el modo de pensar sociológico.

Dahrendorf, por ejemplo, localiza la cuestión de la desigualdad social como el origen de la sociología⁷. No voy a negar, ciertamente, la importancia crucial de tal problema. Sólo que no veo ninguna razón para que el sociólogo actual considere problemas enteramente otros como generadores también del modo de pensar sociológico. Las *Cartas Persas*, de Montesquieu, pueden ser perfectamente leídas como crítica al etnocentrismo y como reconocimiento de la diversidad de culturas y civilizaciones: yo soy increíble, pero tú no lo eres menos. O *El espíritu de las leyes* como un proyecto de explicar la ley de las leyes concibiendo a la sociedad como un sistema integrado en el que todas las partes se condicionan recíprocamente.

O Irving Zeitlin, que considera a la sociología, básicamente, como reacción contra el Iluminismo en general, y contra el período revolucionario en concreto⁸. Que la sociología comtiana, y parte de la de Saint-Simon, detesten las que llamaban especulaciones abstractas sobre la libertad y que su proyecto de reforma y reorganización social pasase por la cancelación del espíritu revolucionario es, sin duda, cierto. Pero no veo razón alguna para que el sociólogo se prive por ello de Tocqueville, quien analizó la Revolución encontrando que había innovado menos de lo que a primera vista parecía, que rasgos fundamentales del Antiguo Régimen seguían existiendo en el período post-revolucionario y que a la postre, lo uno y lo otro, el Antiguo Régimen, la Revolución y la Restauración, más que períodos de innovación radical, eran momentos de un proceso mucho más general: la marcha irresistible hacia la sociedad democrática.

¿Qué conclusión extraer de todo ello? Remontarse hacia atrás en busca de sociólogos, y por tanto del origen de la sociología, dejando ahora de lado la eventualidad de lo sugerente de determinadas obras, es sobre todo fuente de confusión permanente. Porque, en la medida en que en todas las comunidades humanas ha existido un cierto proyecto de explicación de la vida colectiva, tal búsqueda puede, en efecto, prolongarse indefinidamente. Y, sobre todo, porque tal proceder pierde de vista lo específico de la sociología.

Me parece, entonces, mucho más explicativa la segunda manera de enfocar el origen de la sociología. Sin embargo, juzgo necesario tener bien presentes así las líneas de pensamiento que, sin ser ellas mismas sociología, sí convergieron en hacer (intelectualmente) posibles la *época de la sociedad*, como la inutilidad de buscar *un* padre o *un* problema generador del modo de pensar sociológico.

En concreto, mi comprensión de los orígenes de la sociología se articula en los siguientes pasos:

1) La distinción primera entre el modo de pensar sociológico y las anteriores variantes de

pensamiento social hay que encon

⁷ *Sociedad y libertad*, Tecnos, Madrid 1966, pp. 25-53.⁸ *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 47-94.

traras en dos puntos. En primer lugar, el modo de pensar sociológico precisa de la existencia autónoma de la sociedad así en su realidad real concreta, como en tanto que categoría del pensamiento. Es decir, pre-requisito del pensamiento sociológico es la no-confusión, práctica y teórica, de la sociedad con otras instancias. Además, y supuesta la existencia de esa *época de la sociedad*, lo propio del pensamiento sociológico, del *modo de pensar sociológico*, es que parte de la convicción de que el comportamiento y las formas de pensar de los actores sociales no pueden ser comprendidos ni explicados si no se relaciona todo ello con el contexto institucional (económico, político, lingüístico, etcétera) en que tales actores están inscritos.

2) Hay una coyuntura en la historia de la Humanidad que posibilitó el origen de esa manera de pensar la sociedad y el ser humano. Los puntos centrales de esa coyuntura son de dos órdenes. De un lado, de tipo práctico. Es decir, problemas real-concretos radicalmente nuevos planteados, sobre todo, por dos tipos de procesos: el conocido como revolución industrial y la expansión de las ideas liberales y democráticas. Tales procesos, en su originalidad histórica radical, mostraron como absolutamente insuficientes las respuestas suministradas por la tradición y obligaron a buscar soluciones nuevas. De otro lado, de tipo teórico. Hay, a partir del Renacimiento, un enorme desarrollo de las ciencias de la naturaleza y, más en general, un enorme desarrollo de hábitos de pensamiento controlados por la controversia científica. El impulso de todo ello termina generando una manera nueva de aproximarse al estudio del mundo y, lógicamente, al estudio de esos nuevos problemas económicos, políticos y sociales que estaban brotando.

3) Desde sus orígenes, los planteos sociológicos son radicalmente plurales. En efecto, la revolución industrial y el despliegue de las ideas democráticas son percibidos desde perspectivas distintas, se acentúan unos rasgos más que otros, se atribuye mayor importancia a unas consecuencias que a otras: el resultado son visiones de lo uno y de lo otro muy diferentes, que coexisten más o menos pacíficamente, pero que todas son teorías sociológicas. Es decir, que aunque su respectiva capacidad explicativa sea distinta y su peso específico en la historia de la sociología varíe, todas ellas son fundadoras.

4) Esa pluralidad no afecta sólo al contenido mismo de los análisis de la sociedad moderna, sino también a la valoración de la sociología en relación con la política. Es decir, los primeros sociólogos no concibieron de ninguna manera su práctica científica como puro saber especulativo; por el contrario, nunca perdieron de vista su utilidad a la hora de incidir sobre la gestión de la cosa pública.

Para argumentar lo cual es necesario analizar esos tres componentes de la coyuntura histórica en que el modo de pensar sociológico nació.

1. El impulso de los conocimientos científico-naturales y la progresiva introducción de hábitos de pensamiento nuevos desde el Renacimiento son algo tan indiscutido que es

ocioso detenerse en ello. En lo que importa ahora, hay que registrar la (por así decirlo) fascinación que el modelo newtoniano ejerce sobre el pensamiento de la Ilustración. Deviene éste algo tan básico que, como se ha dicho, las Luces son incomprensibles sin él: forma parte del subsuelo cultural.

Al propio tiempo, es también conocido el intenso comercio científico e intelectual entre (sobre todo) el mundo anglosajón y Francia. No que llegue a formarse una comunidad científica en el sentido moderno del término, pero sí que hay unos hábitos de pensamiento y una manera de comunicación científica que sí permiten hablar de la existencia de intercambios frecuentes y de unas pautas relativamente compartidas. Montesquieu, por ejemplo, es tomado como modelo por Adam Ferguson a la hora de componer su *Historia de la sociedad civil* y es alguien tan conocido en Gran Bretaña que hasta sus negocios de cosechador y exportador de vinos de Burdeos se beneficiaron de ello. Pero David Hume se traslada a Francia para escribir el *Tratado de la naturaleza humana* y Laurence Sterne, tras el éxito fulminante de su *Tristram Shandy*, es recibido en los círculos ilustrados de París con los máximos honores.

Todo ello (avance de las ciencias naturales, intenso intercambio intelectual, pautas y valores relativamente comunes en lo referente a la práctica científica) proporciona el tipo de tradición intelectual que posibilitará el modo de pensar sociológico. Éste, pues, encuentra tras de sí una nueva manera de concebir la práctica científica y unos resultados concretos de ésta enormemente ricos. La razón, al tiempo, como algo que no puede admitir otros argumentos que los provenientes de la razón misma, pero a su vez autocontrolando su ejercicio: es ese proceso que Piaget ha denominado de desplazamiento del «sujeto egocéntrico» por el «sujeto epistémico». Apertura, así, de un campo inmenso a la crítica –incluso la razón es así sobre todo ejercicio de razón crítica–. Novedades y descubrimientos que están renovando la forma de ver el universo. Sin ello, nunca se hubiese dado, al tiempo, la crítica a las doctrinas suministradas por el pasado y el proyecto de analizar de manera que quería ser enteramente nueva la organización, el funcionamiento y el devenir de las sociedades humanas.

2. Pero no sólo era eso. Es que, además, la realidad concreta misma estaba ofreciendo unas modificaciones tan fundamentales que, en tanto que problema a descifrar, reclamaban respuestas también enteramente nuevas. La *crítica interna*, la crítica de la comunidad intelectual, sólo admitía el argumento de la razón científica, pero esa misma razón encontraba ante sí unos hechos que estaban cambiando la vida social.

En lo que ahora importa, tales hechos están englobados en la denominada revolución industrial. Con respecto a ella, se ha escrito justamente que la magnitud de las alteraciones que ha introducido en la historia de la humanidad sólo tiene parangón con las que introdujo la neolítica y que, así como ésta ha producido millares de sociedades y culturas humanas, así también aquélla ha abierto una civilización radicalmente otra⁹.

Pues bien, los componentes de esa revolución que más atrajeron la atención de unos observadores que devendrían (precisamente porque intentaron dar razón de ellos) los primeros sociólogos son los siguientes¹⁰:

a) Organización del trabajo industrial de manera científica y con el objetivo de

obtener el máximo rendimiento. La rutina y la tradición van siendo sustituidas por una renovación permanente. Con ello, las relaciones de trabajo dejan de ser personales y pasan a ser cada vez más abstractas, al tiempo que oficios y profesiones centenarios desaparecen. *b)* Conocimientos científicos se concretan rápidamente en tecnologías nuevas que, aplicadas al proceso de producción, desarrollan prodigiosamente la energía de que dispone cada trabajador y el rendimiento de la fuerza de trabajo. *c)* La producción industrial reclama fuerza de trabajo: de un lado, desaparecen modos tradicionales de relacionarse con la tierra a fin de obligar a las masas agrarias a trasladarse a los centros fabriles; de otro, la concentración urbana produce el fenómeno social nuevo de las masas obreras industriales. *d)* Tales masas, además, no son amorfas, simples agregados estadísticos, sino que forman grupos más o menos consistentes que entran en colisión, latente o manifiesta, con los patronos. *e)* Al tiempo que, gracias al carácter científico de la organización del trabajo y a la aplicación de la tecnología al proceso de producción, crece la riqueza global de la comunidad, se multiplican las crisis económicas que crean una pobreza desconocida en medio de una riqueza también desconocida: mientras hay numerosos ciudadanos que viven miserablemente, hay almacenes repletos de mercancías que no llegan a venderse. *f)* El sistema económico parece moverse en su totalidad por la búsqueda de beneficio individual. Éste se muestra como el motor de toda la actividad económica y, cuanto más libremente pueda actuar, más parece que se incrementan la producción y la riqueza.

Ninguno de los primeros sociólogos ignora la importancia de esos seis grupos de transformaciones. Es decir, los nombres que la

⁹ Cf. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Gonthier, París 1968, caps. V a IX. ¹⁰ Luis RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, *Raymond Aron y la sociedad industrial* (Instituto de la Opinión Pública, Madrid 1973, pp. 96-99). María C. IGLESIAS, Julio R. ARAMBE- RRI y Luis R. ZÚÑIGA, *Los orígenes de la teoría sociológica* (Akal, Madrid 1980, pp. 10-13).

historia de la sociología tiene que recoger necesariamente como iniciadores del modo de pensar sociológico coinciden todos en que lo que hoy llamamos revolución industrial se manifiesta en todos esos ámbitos. Por así decirlo, saben todos que esos hechos son solidarios, que se implican mutuamente. Ahora bien, basta que se acentúen unos sobre otros, basta con que se enfatice éste relativamente a aquél, para que el resultado, la visión resultante de la revolución industrial y de la sociedad industrial, sea bien diferente.

Comte y casi todo Saint-Simon, es decir, el positivismo sociológico, consideran como básicos los dos primeros puntos. La organización científica y la aplicación de la ciencia a los procesos sociales son las que tratan de características mayores de la sociedad moderna. *Sociedad feudal versus sociedad industrial*; pensamiento *teológico*, *metafísico* después, *positivismo* al final. La reorganización de la sociedad pasa entonces por la aplicación a ella, a sus problemas, de esa razón que se plasma así en la organización industrial como en el espíritu positivo. Su sociología nace ahí y es así una ciencia con vocación de devenir política (positiva) y salvadora de la sociedad.

Acentuar los elementos tercero, cuarto y quinto conduce a un análisis de resultados por completo distintos. Formación del proletariado industrial, relación conflictiva entre

éste y la burguesía, aparición de crisis económicas aparentemente absurdas. Con mayo o menor fortuna, el pensamiento socialista utópico insistirá desde un ángulo más bien moral sobre todo ello. Marx, englobando y superando ese impulso moral en una explicación que se quiere científica, es el remate. Aquí aparece ya la sociedad no como sociedad positiva o industrial, sino como sociedad capitalista. O sea, sociedad articulada sobre un modo de producción que convierte a la fuerza de trabajo en una mercancía más, que aliena a la fuerza de trabajo del proceso de producción y de los resultados de ese proceso y que, finalmente, la explota a través de la apropiación privada de la plusvalía. Las contradicciones, las crisis y los conflictos son, al tiempo, necesarios y esperanzadores: pues los males actuales son el paso necesario a la solución final. Con ello, resulta que no hay reforma posible, o mejor dicho todas las posibles reformas son pasos hacia la revolución. De manera tal que la serie de conceptos y teorías que se articulan en el primer libro de *El Capital* cumplen la doble función de: a) explicar científicamente la organización, funcionamiento y evolución de la sociedad que surge de la revolución industrial; y b) mostrar que la iniquidad está en el corazón mismo de tal sociedad. O sea, del socialismo utópico al socialismo científico.

Es el pensamiento liberal quien ha privilegiado la importancia del sexto rasgo. Perseguir el beneficio individual como manifestación de la tendencia innata del ser humano hacia el egoísmo. El motor de toda aquella sociedad naciente, sus esperanzas y sus mayores problemas, radicaba en la existencia o no de un marco en el que ese impulso sólo tuviese los límites del derecho del otro a poseer lo suyo. Pero, curiosamente, ese despliegue individual hacia la satisfacción de la tendencia humana al egoísmo terminaba produciendo una innovación permanente y un permanente incremento de las riquezas sociales. Tampoco aquí están ausentes pensamientos sobre la necesidad de reformas sociales. Primeramente, en el nivel obvio de suprimir los obstáculos heredados a ese despliegue del individuo. En una dimensión más profunda, en la repetida insistencia, y al hablar antes de Adam Smith me he referido a ello, en la necesidad de unos hábitos previos. Pero de unos hábitos adquiridos no tanto a través de la acción de los poderes públicos, al menos en primera instancia, como a través del intercambio con los otros desde lo cotidiano. Y esto último tuvo un impacto fundamental sobre los observadores continentales del mundo anglosajón: la admiración de Tocqueville, por ejemplo, por la firmeza y eficacia con que las ideas religiosas moderaban en los Estados Unidos las intemperancias de los sueños de la razón ¹¹.

3. La sociología *status nascendi* no sólo considera las alteraciones económico-sociales debidas a la revolución industrial. Tiene ante sus ojos, y también como problema, modificaciones fundamentales así en la organización política como en las ideas sobre la misma.

Por un lado, se crean los primeros Estados nacionales, que barren la organización medieval del poder. Desaparecen los poderes locales del Medioevo, el poder estatal absorbe funciones que aquellos desempeñaban, al tiempo que tiende a profesionalizarse el ejercicio del poder político. De tal manera que la dependencia del ciudadano y de las instituciones locales con respecto al poder estatal deviene más completa cada vez con

mayor claridad. A su vez, en la escena internacional, los sujetos de la acción tienden a ser los Estados nacionales en exclusiva. Por otro lado, las relaciones entre la sociedad civil y el Estado también experimentan alteraciones. En lo que más importa ahora, es absolutamente necesario subrayar el florecimiento de las ideas democráticas, la expansión de la convicción de que todos los ciudadanos son iguales entre sí y que la Nación es algo formado por todos y en lo que todos tienen derecho a participar. Por ello, ser patriota significaba, entre otras cosas, estar dispuesto a defender con las armas en la mano la independencia de la patria y la idea de patria como algo que es de todos. La Revolución Americana, las ideas que expresa Jefferson en la Declaración de Independencia y en la Constitución de los Estados Unidos, plasman en leyes por primera vez la idea bien extendida ya entre los «filósofos» de que la función suprema del gobierno

¹¹ *La democracia en América*, F.C.E., México 1957, pp. 290ss.

consiste en garantizar la vida, la libertad y el derecho a la búsqueda de la felicidad de los ciudadanos. Y unos pocos años después, es el derrumbe revolucionario de una de las monarquías más viejas y poderosas de Europa quien, definitivamente, propaga esas ideas que anuncian una nueva época. Como vieron muy bien Durkheim y Mead, el mundo moderno y sus problemas específicos comienzan (desde esta perspectiva) con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Y, al igual que antes, también ahora son plurales así las perspectivas de análisis del hecho como los argumentos y conclusiones.

a) El pensamiento positivista verá en el trauma revolucionario las tensiones características, al tiempo necesarias y algo a superar, propias de la transición entre dos modos antagónicos de pensar y entre dos modos antagónicos de organizar la sociedad. Fin de la etapa *metafísica*, abre definitivamente las puertas a la expansión universal y penetración en cada individuo del modo de pensar positivo. Liquidación de la sociedad *militar y feudal*, las *clases ociosas* propias de aquélla (el clero y los militares) son sustituidas por científicos e industriales —esto es, las *clases útiles* de una sociedad que ya no tiene como *fin* la guerra, sino el trabajo—. A partir de ahí se trata de acelerar así el conocimiento positivo y la política positiva como la implantación de la sociedad industrial: superar el desorden reinante no es aquí (y no son pocas las ocasiones, sin embargo, en que se ha entendido así) vuelta hacia atrás, recuperación de la alianza del trono y el Altar (esto es lo propio del pensamiento tradicionalista, de Chateaubriand, De Maistre o Bonald) sino superación de la transición e implantación definitiva del nuevo orden. La visión final se corresponde a partir de ello con una sociedad autoconsciente de sí propia y capaz de regular su desarrollo. Comte y Saint-Simon aspiran, en efecto, y respectivamente, al *orden en el progreso* y al *progreso en el orden*.

b) Según la conocida expresión de Marx, los alemanes piensan lo que los franceses hacen. El pensamiento sobre la Revolución, como es sabido, fue uno de los objetos primordiales de la línea de pensamiento que va de Herder a Hegel. En éste, el extremado barroquismo del lenguaje enmaraña uno de los análisis de la Revolución y de la sociedad surgida de ella que más impacto van a tener sobre la historia posterior. No sólo por sus

relaciones con Marx

—relativas a las cuales se puede ir desde (a la manera de Lukács) hablar de un Hegel tan marxista casi como el propio Marx hasta (a la manera de Althusser) concebir que el marxismo sólo comienza con la ruptura con Hegel—. También, porque buena parte del pensamiento social posterior se va a construir en un diálogo más o menos crítico con él.

c) La proclamación de igualdad jurídica como velo que oculta la desigualdad social y la explotación económica y política. El joven Marx se aplicará abundantemente a demostrar filosóficamente tal velo, en tanto que *El Capital* es la pretensión de poner de manifiesto así los mecanismos sociales productores de explotación como el modo y sentido de su superación. Desde esta perspectiva, la sociedad política surgida de la Revolución y de la expansión de los ideales democráticos significa la inauguración de una nueva etapa de la lucha de clases. Y nueva precisamente porque, por primera vez en la historia, la naturaleza de las dos clases sociales fundamentales en presencia hace que sus luchas y contradicciones sólo puedan superarse en la cancelación de toda explotación, nunca con el surgimiento de una nueva clase dominante. Y discutir esto es, precisamente, el tema central de todo el pensamiento elitista que florecerá (especialmente) en el cambio de siglo.

d) Tocqueville, por último, se fija el objeto relativamente insólito de analizar no lo que se ha innovado, sino lo que ha permanecido. Y así, encuentra que la Revolución no ha hecho sino acelerar un trabajo que venía de antiguo y que, con estallido revolucionario o sin él, hubiese continuado su progreso. La Revolución es entonces un episodio local (francés) de la marcha irresistible, y mucho más general hacia la sociedad democrática. Con ello el problema que plantea es: ¿cómo conseguir que ese movimiento imparable hacia la igualdad no conozca coyunturas tan dolorosas como la revolución?, siendo bien conocida la respuesta que da: sólo la práctica cotidiana de la libertad puede garantizar la no oscilación entre despotismo y anarquía abriendo con ello un campo fascinante de averiguaciones sobre la naturaleza de la sociedad igualitaria y del hombre igualitario.

Tal es, en líneas generales, así el origen del modo de pensar sociológico como el panorama que ofrece en el proceso de su nacimiento. Esta pluralidad inicial de las teorías sociológicas no se va a abandonar nunca en la historia de la sociología. No perderlo de vista es la única manera de evitar perderse en un mar de doctrinas y teorías entrecruzadas. Y aún añadiría que, en la medida en que buena parte de los problemas que suscitaron los primeros análisis sociológicos están aún vivos, sin resolver, buena parte de la historia de la sociología es una lucha entre esas líneas de pensamiento iniciales por alcanzar hegemonía. Como se ha dicho, la filosofía sintética de Spencer, en general, y su sociología, en concreto, fueron en buena parte de la mitad del XIX algo que se aceptaba con la naturalidad de la evidencia: no un problema a pensar, sino el punto de partida intelectual generalmente admitido. (...)

Son conocidos los principios generales del evolucionismo de Spencer¹². En primer lugar, y como idea central, que todo el acontecer se basa en un único postulado ontológico: la unidad del universo en su conjunto y la continuidad entre sus diversas

partes. De esta manera lo inorgánico, lo orgánico, lo biológico y lo social, hasta entonces tratados como dimensiones completamente separadas, se convierten ahora en secuencias cuya continuidad ontológica e histórica puede y debe indagarse siguiendo el principio de la evolución. En segundo lugar, el movimiento evolutivo es una reconversión de lo homogéneo, de las partes o elementos iguales e intercambiables, en algo nuevo heterogéneo, en algo más complejo en donde los elementos, al tiempo, se diferencian e integran. (...) Por último ese proceso permanente de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo simple a lo complejo, se orienta, a su vez, en el sentido de adaptación permanente a las condiciones existentes y a la satisfacción de necesidades. (...) «Un poderoso movimiento –escribió Spencer– se dirige siempre hacia la perfección, hacia un completo desarrollo y un mayor bien sin mezcla; subordinando en su universalidad todas las pequeñas irregularidades y retrasos al modo en que la curvatura de la tierra se subordina a las montañas y los valles. Incluso, en el mal, el estudioso aprende a reconocer tan sólo una forma del bien en lucha. Pero, sobre todo, es comprendido por la autosuficiencia de las cosas». Con ello la idea de Progreso queda íntimamente trabada con la de evolución: se postula que la naturaleza y la sociedad humana es cambio, sólo cambio; pero ese cambio se concibe orientado, incluso a través del mal aparente, hacia el bien.

La reacción contra este pensamiento fue punto de partida de buena parte de la sociología de cambio de siglo. (...) En Francia es obligado el nombre de Durkheim. Una de las dimensiones de... *La División del Trabajo Social* es intentar explicar la evolución de las sociedades sustituyendo el argumento teleológico por la puesta de manifiesto de mecanismos sociológicos, al tiempo que plantea una crítica frontal a la concepción spenceriana de la sociedad moderna como sociedad basada en el contrato (...). En el ámbito italiano, así V. Pareto como G. Mosca, rechazan radicalmente la historia como progreso ininterrumpido. La historia, escribió Pareto, es un «cementerio de aristocracias».

Presentación : El problema de los orígenes ¹ Luis Rodríguez-Zúñiga (Universidad Complutense de Madrid)

¹² En esta breve exposición de Spencer, resumo, María C. IGLESIAS, Julio R. ARAMBERRI y Luis R. ZÚÑIGA, *Los orígenes de la teoría sociológica*, pp. 481-495.

¹ Esta presentación recoge textos de «El desarrollo de la teoría sociológica», escrito por Luis Rodríguez Zúñiga, para el *Tratado de Teoría Sociológica*, editado por Salustiano del Campo. Taurus, Madrid 1988 (2.ª edición), vol. 1, pp. 19-20 y 22-34.

1.1. LOS PRECURSORES FRANCESES EN LA ILUSTRACIÓN 1.1.1. Charles-Louis de Montesquieu (1689-1755)

Montesquieu, pensador político de la Ilustración, es conocido, sobre todo, como defensor de la ya clásica separación de poderes –legislativo, ejecutivo y judicial– en las democracias representativas modernas, que inspiró la Constitución de los Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del hombre. De él se dijo que había descubierto las leyes del mundo inteligente humano, igual que Newton había descubierto las leyes

del mundo físico; y Durkheim lo consideró fundador de las ciencias políticas y de la ciencia de las sociedades.

Charles Louis de Secondat, señor de la Brède y barón de Montesquieu, nació en el castillo de la Brède, cerca de Burdeos. Estudió Derecho en Burdeos y adquirió experiencia práctica como abogado en París. En 1715 se casó con una mujer hugonote, rica y hábil en los negocios. Heredó de su tío en 1716 el cargo de presidente de sección en el Parlamento de Burdeos, una importante fortuna y el título de barón de Montesquieu. De 1717 a 1721 participó en la Academia de Burdeos, conoció los desarrollos de las ciencias de la naturaleza –historia natural, fisiología y medicina sobre todo–, escribió memorias sobre varios temas científicos, y asimiló una visión de Descartes y del modelo de Newton.

En 1721 publicó con éxito, como obra anónima, *Las cartas persas*. Con mirada crítica muestra en ellas la diversidad y el extrañamiento cultural de las sociedades –principalmente de Francia y Persia– mediante la ficción literaria de dos aristócratas persas, Rica y Usbeck, en viaje por Europa, y de las cartas que escriben y reciben. Tocqueville desvela el relajo de la vida francesa con el rey Luis XIV y durante la regencia del duque de Orleáns (1715-1723), critica a las instituciones políticas y a la Iglesia, ironiza sobre las condiciones sociales exaltando a la nobleza y a la burguesía mercantil frente a la monarquía absoluta, y cuestiona creencias y costumbres de los países europeos así como los «logros» de la Ilustración. Su famosa fábula de los trogloditas (cartas 10-14) rebate la teoría de Thomas Hobbes sobre el estado de naturaleza. La crítica a España y Portugal (carta 78) provocó «la defensa de la nación española» por parte de José Cadalso en sus *Cartas marruecas*.

Desde 1722 permaneció en París entre favores de los ambientes culturales y frecuentando los salones de la «alta sociedad» –para llevar este tren de vida y «situarse» en París– vendió en 1726 su cargo parlamentario de Burdeos, y en 1728 entró en la Academia Francesa. Completó, luego, su formación viajando por Alemania, Austria, Suiza, Italia y Holanda, y pasó los años 1729 y 1730 en Inglaterra, donde conoció el régimen parlamentario y la separación de los tres poderes, que razonó teóricamente y adaptó a Francia. En 1731 se retiró al castillo de la Brède para investigar en su biblioteca. Quería hacer inteligible la historia, y más allá de los sucesos aparentemente accidentales descubrió las causas profundas del acontecer histórico, a las que aquéllos se hallan subordinados. Son propiamente las causas físicas y morales, no el azar ni los designios de Dios, los factores que explican las vicisitudes de Roma tal y como lo expuso en *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* (1734).

El espíritu de las leyes, su obra maestra fruto de veinte años de trabajo, comprende 31 libros y fue publicada de forma anónima en Ginebra en 1748. Montesquieu comienza analizando el ámbito de las leyes. Las leyes, en sentido amplio, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas, y todos los seres –incluso la divinidad– tienen sus leyes, que, siendo invariables en el mundo físico, no se cumplen con esa rigidez en el mundo inteligente. Hay una razón primigenia (Dios) de forma que

las leyes son las relaciones que existen entre esa razón y los distintos seres, así como las relaciones de los diversos seres entre sí. Pero el hombre, además de sus leyes físico-biológicas, tiene las leyes propias de su estado de naturaleza –se refleja aquí la línea jusnaturalista–, y tiene sus leyes sociales positivas.

La ley en la vida social es, en general, la razón humana en cuanto ley natural que gobierna a todos los pueblos de la tierra, y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que aplicaciones particulares de esa razón y adecuarse al pueblo para el que fueron dictadas. Montesquieu se propone examinar todas las diversas relaciones que las leyes pueden tener entre sí, con su origen, con el objeto del legislador y con el orden de las cosas sobre las que se legisla, esas relaciones forman juntas *el espíritu de las leyes*. Primero, Montesquieu examina los factores políticos. Expone las leyes derivadas de la naturaleza de los tres tipos de gobierno –el republicano, que a su vez puede ser democrático o aristocrático, el monárquico, y el despótico, cuya naturaleza es corrupta–, presenta con originalidad sus respectivos principios orientadores –la virtud absoluta o relativa, el honor y el temor– y la corrupción de éstos.

Examina luego las leyes en relación con la fuerza defensiva y ofensiva de un país, y en cuanto son origen de la libertad política considerada en la constitución y las actuaciones del ciudadano. Propone aquí que los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) estén en distintas manos, al estilo de la constitución de Inglaterra, para así salvaguardar la libertad. En segundo lugar, Montesquieu se fija en los factores físicos de la vida social, explica cómo se relacionan las leyes con la naturaleza del clima y con la naturaleza del suelo, con la localización y extensión del país. El clima es más determinante cuanto más primitivos son los pueblos, a la vez que el desarrollo de la civilización comporta un creciente influjo de los factores morales o sociales. Estos factores más específicamente sociales los aborda en tercer lugar: cómo han de relacionarse las leyes con los principios que forman el *espíritu general de una nación*: sus costumbres y hábitos, con el comercio y el uso de la moneda, con el número de habitantes y su tipo de vida, con su religión, y con el orden legal que corresponde a las cosas que las leyes vayan a regular. La parte final de la obra, un añadido, se fija en el origen y los cambios de diversas leyes históricas, en el modo de elaborar las leyes, y termina analizando las leyes feudales de los francos en su relación con la monarquía.

Jesuitas y jansenistas atacaron a Montesquieu por esta obra, que en 1751 la Iglesia católica incluyó en el Índice de libros prohibidos. Él había publicado ya en 1750 la *Defensa de «El espíritu de las leyes»*, una obra certera y brillante. Declinó la petición de D'Alembert de escribir sobre la democracia y el despotismo para la *Enciclopedia* y redactó en cambio en 1754 el *Ensayo sobre el gusto*. Murió en París en 1755.

Montesquieu es precursor de la sociología. Formado en el proceder de las ciencias naturales, nos dice que examinó a los hombres, y en medio de la infinita diversidad de sus leyes y costumbres asentó los principios y comprobó que los casos particulares se ajustaban a ellos por sí mismos, que la historia de todas las naciones era su consecuencia y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general. Los principios no los sacó de sus prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas.

Montesquieu procede racionalmente y hace ciencia social empírica al observar y tratar las leyes o instituciones políticas no desde su ángulo normativo o jurídico sino enlazándolas con otros hechos de las sociedades y de su entorno. Despliega un razonamiento estructural al considerar los elementos de las sociedades humanas: factores geográficos, principales instituciones (políticas, económicas, religiosas, educativas, familiares), sistemas de valores, costumbres y creencias... interrelacionados y formando un todo, y realiza un análisis dinámico al examinar su desarrollo histórico y el de la respectiva sociedad. Se separa, pues, de lecturas evolucionistas y progresistas de la historia. Su concepto de «espíritu de las leyes» desvela el carácter de sistema dinámico de relaciones generales en que se insertan las leyes positivas. El concepto de «espíritu general de una nación», alejado de un concepto místico o romántico como el *Volk-Geist*, resalta que cada nación, cada sociedad, tiene su peculiar configuración histórica de factores físicos y socioculturales, sus rasgos predominantes y su ley de desarrollo. Respecto a la metodología, Montesquieu usa la construcción conceptual de tipos, método que Max Weber denominará de «tipos ideales», efectúa un análisis comparado de diferentes sociedades y hace uso de numerosos datos tanto de los clásicos, fuentes históricas y libros de viajes o antropológicos como de las investigaciones y observaciones de otros y suyas propias. Además nuestro autor practica la sociología «humanística» al aplicar la autorreflexión sobre datos observados en su vida cotidiana, que tras elaborarlos los ve y los transmite con distancia crítica «poniéndose en el lugar de otros», procedentes de un muy otro medio cultural.

Las ideas de Montesquieu influyen en los moralistas escoceses, en particular en Adam Ferguson, y abren la senda y lectura estructural francesa de Comte, de Tocqueville y de Durkheim.

Obras

(1721) 2000. *Cartas persas*. Traducción de José Marchena (1821) y estudio preliminar de Josep M. Colomer. Alianza, Madrid. (1734) 1997. *Grandeza y decadencia de los romanos*. Alba, Madrid.

(1748.1758) 2003. *El espíritu de las leyes*. Introducción de Enrique Tierno Galván. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Alianza, Madrid.

1964-1966. *Oeuvres complètes*. Presentación y notas de Roger Caillois. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, París. 2 tomos.

seleccionados *CARTAS PERSAS*

Traducción de José Marchena (1821) **Tecnos, Madrid 1994**

1. El cultivo de las letras, las ciencias y las artes en Occidente

Carta 105. Redi a Usbek, a París

En una de tus cartas me has hablado muy por extenso de las letras, las ciencias y las artes que en el Occidente se cultivan. Me vas a tener por un bárbaro cuando te diga que no sé si las utilidades que de ellas se sacan, resarcan a los hombres del continuo abuso que de estos conocimientos hacen.

He oído decir que la invención sola de las bombas había privado de libertad a todos los pueblos de Europa. No pudiendo los príncipes confiar la custodia de las plazas de los vecinos que a la primera bomba que les disparasen se rendirían, han tenido pretexto para mantener numerosos cuerpos de tropa de línea, con los cuales han oprimido luego a sus vasallos.

Ya sabes que desde la invención de la pólvora no hay fortaleza inexpugnable; esto es, que no queda en la tierra, Usbek amigo, refugio contra la violencia y la injusticia.

Siempre estoy con recelo de que consigan al cabo descubrir un secreto que enseñe un medio más breve de matar hombres y destruir pueblos y naciones enteras.

Considéralo bien tú que has leído los historiadores: casi todas las monarquías se han fundado por hombres que ignoraban las artes, y han caído por haberlas cultivado en demasía. El antiguo imperio de Persia nos ofrece un ejemplo palpable de esta verdad en nuestra propia casa.

No hace mucho que estoy en Europa, y he oído ya hablar a sujetos de juicio de los estragos que causa la química, que parece que es el cuarto azote que pierde a los hombres y los destruye poco a poco, pero sin cesar, mientras que los otros tres, la guerra, la peste y el hambre, los destruyen por mayor, pero con intervalos. ¿Para qué nos ha servido la invención de la brújula, y el haber descubierto tantos pueblos, como no sea para que nos comunicaran sus dolencias antes que sus riquezas? Por un convenio general se había establecido la plata y el oro para que fuesen precio de todas las mercaderías y prenda de su valor, por razón de ser éstos metales raros y no servir para otro uso: ¿pues qué nos importaba que se hiciesen más comunes, y que para señalar el valor de una cosa se necesitasen dos o tres signos en vez de uno? Con esto se aumentaba la incomodidad.

Empero, por otra parte, ha sido muy perniciosa esta invención a los países recién descubiertos. Naciones enteras han sido destruidas, y los habitantes que se han librado de la muerte, reducidos a tan dura esclavitud, que sólo el oírlo contar hace estremecer a los musulmanes.

¡Venturosa ignorancia la de los hijos de Mahoma! Simplicidad amable tan apreciada de nuestro santo Profeta, sin cesar me recuerdas tú el candor de los antiguos siglos y la serenidad que reinaba en los pechos de nuestros primeros padres.

De Venecia, 5 de la luna de Ramadán, 1717.

Carta 106. Usbek a Redi, a Venecia

O no crees lo que dices, o son tus obras mejores que tu creencia. Has dejado tu patria para instruirte y desprecias toda instrucción: te vienes a educar a un país donde se cultivan las artes y las miras como perniciosas. Si te he de decir la verdad, Redi, más de acuerdo estoy yo contigo que tú mismo.

¿Has contemplado atentamente el bárbaro y calamitoso estado a que nos llevaría la pérdida de las artes? No es necesario imaginárselo, que cualquiera lo puede ver. Todavía hay pueblos en el mundo donde un simio instruido medianamente pudiera vivir sin desdoro, que se encontraría casi a nivel de los demás moradores; ni les parecería raro su entendimiento ni extravagante su genio; sería lo mismo que otro cualquiera y aun le apreciarían por su chiste.

Dices que casi todos los fundadores de imperios han ignorado las artes. No te niego que bien han podido unos pueblos bárbaros, cual impetuosos torrentes, desparramarse por la tierra y cubrir con sus feroces ejércitos los reinos más civilizados; pero atiende bien a que o han aprendido ellos las artes o han hecho que las cultivaran los pueblos vencidos: que sin eso se hubiera desvanecido su poder como el estrépito del trueno y de

la tormenta.

Te recelas, dices, que se invente algún modo de destrucción más cruel que el que hoy se usa. No: si se llegara a descubrir tan fatal invento, en breve lo vedaría el derecho de gentes y se sepultaría en el olvido semejante invención por unánime convenio de las naciones. No tienen los príncipes interés en hacer conquistas por esos medios; que buscan vasallos y no tierras.

Te quejas de la invención de la pólvora y las bombas y extrañas que no haya plaza inexpugnable; esto es, que extrañas de que se concluyan hoy las guerras más pronto que antiguamente.

Cuando has leído las historias, has podido reparar que desde la invención de la pólvora son mucho menos sangrientas las batallas que en otro tiempo, porque casi nunca llegan los combatientes a las manos.

Suponiendo que en algunos casos particulares hubiese sido perjudicial un arte, ¿se habría de proscribir por eso? ¿Piensas, Redi, que sea perniciosa la religión que nos trajo del cielo nuestro sagrado Profeta porque ha de servir un día de confusión a los pérfidos cristianos?

Crees que las artes afeminan a los pueblos, siendo así causa de la ruina de los imperios, y hablas de la caída del de los antiguos persas, que fue efecto de su molicie; mas tan lejos está de ser decisivo este ejemplo, que los griegos, que tantas veces los vencieron y los avasallaron, cultivaban con infinito mayor esmero que ellos las artes. Cuando dicen que afeminan éstas a los hombres, sin duda exceptúan por lo menos a los que las cultivan, que no viven en la ociosidad, vicio que más que ninguno acobarda los ánimos. De suerte que sólo se trata de los que las disfrutan; mas como en un país civilizado los que gozan las comodidades de un arte están obligados a cultivar otra, si no quieren verse reducidos a ignominiosa miseria, se infiere que son incompatibles con las artes el ocio y la molicie.

Acaso es París el pueblo más sensual del mundo, y donde más se ha apurado el arte de gozar, y también acaso es aquel donde la vida es más dura. Para que viva un hombre con delicias, es forzoso que trabajen sin descansar otros ciento. Si a una mujer se le pone en la cabeza presentarse en una concurrencia con este o aquel traje, es menester que no duerman cincuenta menstrales ni tengan tiempo para comer ni beber: ella manda y es obedecida con más prontitud que lo sería nuestro monarca, porque el monarca más poderoso de la tierra es el interés.

Este afán de atarearse, esta pasión de enriquecerse, cunde de clase en clase, desde el menstrual hasta el magnate. Nadie quiere ser más pobre que el que ve en un grado inmediatamente inferior al suyo. En París vemos uno que tiene con qué vivir hasta el día del juicio final, trabajar sin cesar y acortarse la vida por ganar, según el dice, con qué vivir. El mismo espíritu anima toda la nación: sólo industria y trabajo se ve en ella. ¿Pues dónde está ese afeminado pueblo de que tú hablas?

Supongamos, Redi, que en un reino no se toleraran más artes que las que son absolutamente indispensables para el cultivo de la tierra, aunque son éstas todavía muy numerosas, y que se desterrasen todas las que meramente para el gusto o la moda sirven,

pues sustento que sería este estado uno de los más infelices que en el mundo habría. Aun cuando tuviesen sus moradores valor bastante para privarse de tantas cosas como les faltarían y les serían necesarias, se disminuiría cada día la población, y vendría el estado a quedar tan flaco, que la más pequeña potencia lo pudiera conquistar.

Fácil cosa fuera circunstanciar lo que digo, manifestándote que cesaría casi totalmente la renta de los particulares y por consecuencia la del príncipe. Casi no mediaría relación de facultades entre los ciudadanos; se vería parar la circulación de riquezas y la progresión de rentas que procede de la conexión y dependencia recíproca de las artes; viviría cada particular con los frutos de sus tierras y sólo labraría lo preciso para no morir de hambre. Pero como esto no compone muchas veces ni la vigésima parte de la renta de un Estado, sería forzoso que se disminuyera en la misma proporción el número de sus moradores, no quedando más que una vigésima parte.

Considera bien a cuánto suben las rentas de la industria. Una tierra rinde anualmente a su dueño la vigésima parte de su valor; pero con veinte reales de colores hará un pintor un cuadro que venderá en mil. Lo mismo podemos decir de los plateros, de los tejedores de lana, de seda, y de los menestrales de todas clases.

De todo esto se infiere, Redi, que para que sea poderoso un príncipe, es menester que vivan sus vasallos en las delicias, y que se afane él por granjearles todo género de superfluidades con tanto afán como las cosas más necesarias para la vida.

De París, 14 de la luna de Chalval, 1717.

seleccionados *EL ESPÍRITU DE LAS LEYES* Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega Sarpe, Madrid 1984. 2 volúmenes

2. El espíritu de las leyes

2.1. Intención de la obra

Pido una gracia que temo no se me conceda: que no se juzgue el trabajo de veinte años por la lectura de un momento; que se apruebe o se condene el libro entero, pero no sólo algunas frases. El que busque la intención del autor, sólo podrá descubrirla en la intención de la obra.

En primer lugar, he examinado a los hombres y me ha parecido que, en medio de la infinita diversidad de leyes y costumbres, no se comportaban solamente según su fantasía.

He asentado los principios y he comprobado que los casos particulares se ajustaban a ellos por sí mismos, que la historia de todas las naciones era consecuencia de esos principios y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general.

Cuando estudié la antigüedad procuré hacerlo desde su mismo espíritu para no considerar como semejantes casos realmente distintos y para no dejar de ver las diferencias de los aparentemente iguales.

No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas.

Muchas verdades no se harán patentes en esta obra hasta después de haber visto la cadena que une unas con otras. Cuanto más se reflexione sobre los detalles, mejor se percibirá la verdad de los principios. Sin embargo, no los he expuesto todos, porque

¿quién podría decirlo todo sin hacerse mortalmente aburrido? (...)

No escribo para censurar lo que está establecido en los distintos países. Cada nación encontrará aquí las razones de sus máximas y cada individuo sacará por sí mismo la siguiente consecuencia: sólo están capacitados para promover cambios aquellos que venturosamente nacieron con un ingenio capaz de penetrar, en una visión genial, toda la constitución de un Estado. (...) Intentando instruir a los hombres es como se puede practicar la virtud general de amor a la humanidad. El hombre, ser flexible, que en la sociedad se amolda a los pensamientos y a las impresiones de los demás, es capaz de conocer su propia naturaleza cuando alguien se la muestra, pero también es capaz de perder el sentido de ella cuando se la ocultan.

2.2. De las leyes en general y las leyes positivas:

el «espíritu de las leyes»

a. *De las leyes en sus relaciones con los diversos seres.* Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo.

Los que afirmaron que *todos los efectos que vemos en el mundo son producto de una fatalidad ciega*, han sostenido un gran absurdo, ya que ¿cabría mayor absurdo que pensar que los seres inteligentes fuesen producto de una ciega fatalidad?

Hay, pues, una razón primigenia. Y las leyes son las relaciones que existen entre esa razón originaria y los distintos seres, así como las relaciones de los diversos seres entre sí.

Dios se relaciona con el Universo en cuanto que es su creador y su conservador. Las leyes según las cuales lo creó son las mismas por las que lo conserva. Obra conforme a estas reglas porque las conoce; las conoce porque las ha hecho y las ha hecho porque tienen relación con su sabiduría y su poder.

Comprobamos que el mundo, formado por el movimiento de la materia, y privado de inteligencia, sigue subsistiendo. Es preciso, por tanto, que sus movimientos tengan leyes invariables, de modo que si se pudiera imaginar otro mundo distinto de éste tendría igualmente reglas constantes, pues de lo contrario se destruiría.

De este modo la creación, que se nos presenta como un acto arbitrario, supone reglas tan inmutables como la fatalidad de los ateos. Sería absurdo decir que el Creador podría gobernar el mundo sin estas reglas, pues sin ellas no subsistiría. Dichas reglas constituyen una relación constantemente establecida. Entre dos cuerpos que se mueven, todos los movimientos son recíprocos, y según las relaciones de su masa y su velocidad, aumentan, disminuyen o se pierden. Toda diversidad es *uniformidad* y todo cambio es *constancia*.

Los seres particulares inteligentes pueden tener leyes hechas por ellos mismos, pero tienen también otras que no hicieron. Antes de que hubiese seres inteligentes, éstos eran ya posibles; así pues, tenían relaciones posibles, y, por consiguiente, leyes posibles. Antes de que se hubieran dado leyes había relaciones de justicia posibles. Decir que sólo lo que ordenan o prohíben las leyes positivas es justo o injusto, es tanto como decir que

antes de que se trazara círculo alguno no eran iguales todos sus radios.

Hay que reconocer por tanto la existencia de relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece (...).

Pero no se puede decir que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico, pues aunque aquél tiene igualmente leyes que por naturaleza son invariables, no las observa siempre, como el mundo físico observa las suyas. La razón de ello estriba en que los seres particulares inteligentes son, naturalmente, limitados, y, por consiguiente, están sujetos a error. Y por otra parte corresponde a su naturaleza el poder obrar por sí mismos, de suerte que, no sólo no siguen constantemente sus leyes originarias, sino que tampoco cumplen siempre las que se dan ellos mismos. (...) Los animales no poseen las ventajas supremas que poseemos nosotros, pero poseen algunas que nosotros no poseemos: no tienen nuestras esperanzas, pero tampoco nuestros temores; como nosotros, están sujetos a la muerte, pero sin conocerla, la mayor parte de ellos se conservan incluso mejor que nosotros y no hacen tan mal uso de sus pasiones.

El hombre, en cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece. A pesar de sus limitaciones, tiene que dirigir su conducta; como todas las inteligencias finitas, está sujeto a la ignorancia y al error, pudiendo llegar incluso a perder sus débiles conocimientos; como criatura sensible, está sujeto a mil pasiones. Un ser semejante podría olvidarse a cada instante de su Creador, pero Dios le llama a Sí por medio de las leyes de la religión; de igual forma podría a cada instante olvidarse de sí mismo, pero los filósofos se lo impiden por medio de las leyes de la moral; nacido para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás, pero los legisladores le hacen volver a la senda de sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles. (...)

b. De las leyes positivas y el espíritu de las leyes. Desde el momento en que los hombres se reúnen en sociedad, pierden el sentimiento de su debilidad; la igualdad en que se encontraban antes deja de existir y comienza el estado de guerra.

Cada sociedad particular se hace consciente de su fuerza, lo que produce un estado de guerra de nación a nación. Los particulares, dentro de cada sociedad, empiezan a su vez a darse cuenta de su fuerza y tratan de volver en su favor las principales ventajas de la sociedad, lo que crea entre ellos el estado de guerra.

Estos dos tipos de estado de guerra son el motivo de que se establezcan las leyes entre los hombres. Considerados como habitantes de un planeta tan grande que tiene que abarcar pueblos diferentes, los hombres tienen leyes que rigen las relaciones de estos pueblos entre sí: es el *derecho de gentes*. Si se les considera como seres que viven en una sociedad que debe mantenerse, tienen leyes que rigen las relaciones entre los gobernantes y los gobernados: es el *derecho político*. Igualmente tiene leyes que regulan las relaciones existentes entre todos los ciudadanos: es el *derecho civil*.

El derecho de gentes se funda en el principio de que las distintas naciones deben hacerse, en tiempo de paz, el mayor bien, y en tiempo de guerra, el menor mal posible, sin perjuicio de sus verdaderos intereses. El objeto de la guerra es la victoria; el de la

victoria, la conquista; el de la conquista, la conservación. De este principio y del que precede deben derivar todas las leyes que constituyan el derecho de gentes.

Todas las naciones tienen un derecho de gentes; lo tienen incluso los iroqueses, que, aunque se comen a sus prisioneros, envían y reciben embajadas y conocen derechos de la guerra y de la paz. El mal radica en que su derecho de gentes no está fundamentado en los verdaderos principios.

Además del derecho de gentes que concierne a todas las sociedades, hay un derecho político para cada una de ellas. Una sociedad no podría subsistir sin Gobierno. «La reunión de todas las fuerzas particulares –dice acertadamente Gravina– forma lo que se llama estado político.»

La fuerza general puede ponerse en manos de *uno solo* o en manos de *muchos*. Algunos han pensado que el Gobierno de uno solo era el más conforme a la naturaleza, ya que ella estableció la patria potestad. Pero este ejemplo no prueba nada, pues si la potestad paterna tiene relación con el poder de uno solo, también ocurre que la potestad de los hermanos, una vez muerto el padre, y la de los primos-hermanos, muertos los hermanos, tiene relación con el gobierno de muchos. El poder político comprende necesariamente la unión de varias familias. Mejor sería decir, por ello, que el Gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuya disposición particular se adapta mejor a la disposición del pueblo al cual va destinado.

Las fuerzas particulares no pueden reunirse sin que se reúnan todas las voluntades. «La reunión de estas voluntades –dice también Gravina– es lo que se llama estado civil.»

La ley, en general, es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana. Por ello, dichas leyes deben ser adecuadas al pueblo para el que fueron dictadas, de tal manera que sólo por una gran casualidad las de una nación pueden convenir a otra.

Es preciso que las mencionadas leyes se adapten a la naturaleza y al principio del Gobierno establecido, o que se quiera establecer, bien para formarlo, como hacen las leyes políticas, o bien para mantenerlo, como hacen las leyes civiles.

Deben adaptarse a los caracteres físicos del país, al clima helado, caluroso o templado, a la calidad del terreno, a su situación, a su tamaño, al género de vida de los pueblos según sean labradores, cazadores o pastores. Deben adaptarse al grado de libertad que permita la constitución, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a su riqueza, a su número, a su comercio, a sus costumbres y a sus maneras.

Finalmente, las leyes tienen relaciones entre sí, con sus orígenes, con el objeto del legislador y con el orden de las cosas sobre las que se legisla. Las consideraremos bajo todos estos puntos de vista.

Lo que me propongo hacer en esta obra es examinar todas estas relaciones que, juntas, forman lo que se llama el *espíritu de las leyes*.

No he separado las leyes políticas de las civiles porque como no trato de las leyes sino de su espíritu, y como este espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las distintas cosas, he tenido que seguir el orden de las relaciones y de

las cosas, y no el orden natural de las leyes.

Examinaré primero las relaciones que tienen las leyes con la naturaleza y con el principio de cada Gobierno, y puesto que este principio tiene sobre las leyes una influencia suprema, pondré todo mi cuidado en conocerlo bien; si lo consigo, se verán surgir las leyes de él, como de su propio manantial. Hecho esto, pasaré a examinar las demás relaciones que parecen más particulares.

2.3. *Leyes derivadas directamente de la naturaleza de los tipos de gobierno*

a. De la naturaleza de los tres Gobiernos distintos. Hay tres clases de Gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico. Para descubrir su naturaleza nos basta con la idea que tienen de estos tres Gobiernos los hombres menos instruidos. Doy por supuestas tres definiciones o, mejor, hechos: uno, que el Gobierno republicano es aquel en que el pueblo entero, o parte del pueblo, tiene el poder soberano; el monárquico es aquel en que gobierna uno solo, con arreglo a leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el Gobierno despótico una sola persona, sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho.

Esto es lo que llamo naturaleza de cada Gobierno. A continuación se trata de ver cuáles son las leyes que dimanar directamente de dicha naturaleza, y que son, por consiguiente, las primeras leyes fundamentales.

b. Del gobierno republicano y las leyes relativas a la democracia. Si el pueblo entero es, en la República, dueño del poder soberano, estamos ante una *democracia*; si el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, se trata de una *aristocracia*.

El pueblo es, en la democracia, monarca o súbdito, según los puntos de vista. A través del sufragio, que es expresión de su voluntad, será monarca puesto que la voluntad del soberano es el mismo soberano. Las leyes que establecen el derecho al voto son, pues, fundamentales en este Gobierno. La reglamentación de cómo, por quién y sobre qué deben ser emitidos los votos, es tan importante como saber en una monarquía quién es el monarca y de qué manera debe gobernar.

Libanio dice que *en Atenas se castigaba con la muerte a todo extranjero que se introdujese en la asamblea del pueblo*, porque usurpaba el derecho de soberanía.

Es esencial determinar el número de ciudadanos que deben formar las asambleas. De otro modo no se sabría cuándo habla el pueblo o sólo una parte de él. En Lacedemonia se precisaban diez mil ciudadanos. En Roma, nacida en la pequeñez para llegar a la máxima grandeza, destinada a experimentar todas las vicisitudes de la fortuna; en Roma, que unas veces tenía casi todos sus ciudadanos fuera de sus muros y otras a toda Italia y parte de la tierra dentro de ellos, este número no estaba fijado, lo cual fue una de las causas principales de su ruina.

El pueblo que detenta el poder soberano debe hacer por sí mismo todo aquello que pueda hacer bien; lo que no pueda hacer bien lo hará por medio de sus ministros. Sus ministros no le pertenecen si no es él quien los nombra; es, pues, máxima fundamental de este Gobierno que el pueblo nombre a sus ministros, es decir, a sus magistrados.

Más aún que los monarcas, el pueblo necesita que le guíe un consejo o senado. Pero para poder confiar en él es preciso que sea el pueblo quien elija los miembros que lo

compongan, ya sea escogiéndolos él mismo como en Atenas, o por medio de magistrados nombrados para elegirlos, como se hacía en Roma en algunas ocasiones.

El pueblo es admirable cuando realiza la elección de aquellos a quienes debe confiar parte de su autoridad, porque no tiene que tomar decisiones más que a propósito de cosas que no puede ignorar y de hechos que caen bajo el dominio de los sentidos. Sabe perfectamente cuándo un hombre ha estado a menudo en la guerra o ha tenido tales o cuales triunfos; por ello está capacitado para elegir un general. Sabe cuándo un juez es asiduo y la gente se retira contenta de su tribunal porque no ha sido posible sobornarle: cosas suficientes para que elija un pretor. Le impresionan la magnificencia o las riquezas de un ciudadano: basta para que pueda elegir un edil. Son éstos hechos de los que el pueblo se entera mejor en la plaza pública que el monarca en su palacio. Pero, en cambio, no sabría llevar los negocios ni conocer los lugares, ocasiones o momentos para aprovecharse debidamente de ellos.

Si se dudara de la capacidad natural del pueblo para discernir el mérito, bastaría con echar una ojeada por la sucesión ininterrumpida de elecciones asombrosas que hicieron los atenienses y los romanos y que no se podrían atribuir a la casualidad.

Sabemos que en Roma, a pesar de que el pueblo tuviera el derecho de elevar a los plebeyos a los cargos públicos, no se decidía, sin embargo, a elegirlos; y aunque en Atenas se podían nombrar magistrados de todas las clases sociales por la ley de Arístides, no ocurrió nunca, según Jenofonte, que el bajo pueblo pidiera los cargos que podían interesar a su salvación o a su gloria.

Del mismo modo que la mayoría de los ciudadanos que tienen suficiencia para elegir no la tienen para ser elegidos, el pueblo, que tiene capacidad suficiente para darse cuenta de la gestión de los demás, no está capacitado para llevar la gestión por sí mismo.

Es preciso que los negocios progresen según un movimiento que no sea ni demasiado rápido ni demasiado lento. El pueblo tiene siempre o muy poca acción o demasiada: a veces con cien mil brazos todo lo trastorna, otras con cien mil pies marcha a la velocidad de los insectos.

En el Estado popular, el pueblo se divide en clases. Los grandes legisladores se han distinguido por la manera de hacer estas divisiones; de ellas dependen siempre la duración de la democracia y su prosperidad.

En la composición de las clases, Servio Tulio siguió el espíritu de la aristocracia. A través de Tito Livio y Dionisio de Halicarnaso comprobamos cómo puso el derecho al voto en manos de los ciudadanos principales: dividió el pueblo romano en ciento noventa y tres centurias que formaban seis clases. A los ricos, que eran pocos, los colocó en las primeras centurias; a los menos ricos, más numerosos, en las siguientes, y postergó a la multitud de indigentes en la última; como cada centuria no tenía más que un voto, resultaba que votaban las clases y las riquezas, pero no las personas.

Solón dividió el pueblo de Atenas en cuatro clases. Guiado por el espíritu de la democracia, no lo hizo para determinar quiénes debían elegir, sino quiénes podían ser elegidos. Conservando para cada ciudadano el derecho de elección, dispuso que se elegirían los jueces de entre cada una de las cuatro clases, mientras que los magistrados

sólo de entre las tres primeras, constituidas por los ciudadanos acomodados.

Igual que la separación de los que tienen derecho al sufragio constituye en la República una ley fundamental, la manera de votar también lo es.

La elección por sorteo es propia de la democracia; la designación por elección corresponde a la aristocracia.

El sorteo es una forma de elección que no ofende a nadie y deja a cada ciudadano una esperanza razonable de servir a su patria. Pero como es en sí misma defectuosa, los grandes legisladores se han preocupado de regularla y corregirla.

Solón dispuso en Atenas que se nombrasen por elección todos los cargos militares, mientras que los senadores y jueces serían elegidos por suerte. Igualmente quiso que se asignaran por elección las magistraturas civiles que exigían un gran gasto, mientras que las restantes se asignarían por sorteo. Pero para corregir suerte estableció que sólo se pudiera elegir entre los que se presentasen, que el electo fuese examinado por los jueces y que cualquiera pudiese acusarle de indignidad para el cargo (14). Este sistema participaba a la vez de la suerte y de la elección. Cuando acababa el período de la magistratura, debía sufrir otro examen sobre su manera de proceder. De este modo los incapacitados para tales funciones sentirían una gran repugnancia a dar sus nombres para entrar en el sorteo.

La ley que determina la forma de dar las cédulas de votación es otra ley fundamental en la democracia. La cuestión es si la votación debe ser pública o secreta. Cicerón opina que las leyes que la convirtieron en secreta, en los últimos tiempos de la República romana, fueron una de las causas principales de su caída. La práctica es distinta en cada República; he aquí lo que creo se debe pensar:

Sin duda, cuando el pueblo da sus votos, éstos deben ser públicos, cosa que debe considerarse como una ley fundamental de la democracia. Es preciso que el pueblo esté informado por los principales y contenido por la gravedad de ciertos personajes. Por eso en la República romana todo se perdió cuando las votaciones se hicieron secretas, pues ya no fue posible orientar al populacho descaminado. Pero cuando el cuerpo de los nobles emite los sufragios en una aristocracia, o el senado en una democracia, todo secreto sería poco en el momento de la votación, ya que se trata en este caso de prevenir intrigas.

La intriga es tan peligrosa en un senado como en un cuerpo de nobles; no lo es, sin embargo, en el pueblo, cuya característica es obrar con pasión. En los Estados en los que no participa en el Gobierno, el pueblo se apasionará por un actor como lo hubiera hecho por los asuntos públicos. La desgracia de una República no es que en ella no haya intrigas, cosa que ocurre cuando se corrompe al pueblo con dinero: entonces se interesa por el dinero, pero no por los negocios públicos, y espera tranquilamente su salario sin preocuparse del Gobierno ni de lo que en él se trata.

Otra ley fundamental de la democracia es que sólo el pueblo debe hacer las leyes. Hay, sin embargo, mil ocasiones en que se hace necesario que el Senado pueda estatuir. A veces incluso es conveniente probar una ley antes de establecerla. Las constituciones de Roma y de Atenas eran muy sabias a este respecto: las decisiones del Senado tenían fuerza de ley durante un año, y sólo se hacían perpetuas por la voluntad del pueblo. (...)

c. De las leyes relativas a la naturaleza del Estado despótico. En los Estados despóticos, donde no hay leyes fundamentales, tampoco hay depósito de las leyes. De aquí que en estos países la religión tenga normalmente tanta fuerza, ya que es una especie de depositaria y, al mismo tiempo, representa lo permanente. Y si no es la religión, se veneran las costumbres en lugar de las leyes.

Como consecuencia de la naturaleza del poder despótico, el hombre que lo ejerce lo hace ejercer igualmente a uno solo. Un hombre a quien sus cinco sentidos le dicen

continuamente que él es todo y que los demás no son nada es, naturalmente, perezoso, ignorante, sensual y, por consiguiente, abandonará los negocios de Estado. Pero si los confiase a varias personas, habría disputas e intrigas para ver quién sería el primer esclavo. El príncipe se vería obligado a hacerse cargo de la administración. Así pues, le resulta más fácil abandonarla en manos de un visir que tendrá en principio el mismo poder que él. La existencia de un visir es en este Estado una ley fundamental. (...)

2.4. *De los principios de los gobiernos*

a. Diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio. (...) La diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio lo que le hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento.

Ahora bien: las leyes no deben ser menos relativas al principio de cada Gobierno que a su naturaleza. Hay que buscar, pues, cuál es dicho principio, cosa que voy a hacer en este libro. (...)

b. Del principio de la democracia. No es menester mucha probidad para que un Gobierno monárquico o un Gobierno despótico se mantengan o se sostengan. En uno, la fuerza de las leyes, y en otro, el brazo del príncipe siempre levantado, bastan para regular y ordenar todo. Pero en un estado popular es necesario un resorte más: la virtud.

Lo que digo está confirmado por la historia y es conforme a la naturaleza de las cosas. Es evidente que en una monarquía se necesita menos virtud que en un Gobierno popular, ya que en una monarquía el que hace observar las leyes está por encima de ellas, mientras que en el Gobierno popular se siente sometido a ellas y sabe que ha de soportar todo su peso.

Es evidente también que el monarca que, por mal consejo o por negligencia, descuida el cumplimiento de las leyes, pueda fácilmente reparar el mal con sólo cambiar de consejo o corregirse de su negligencia. Pero cuando en un Gobierno popular las leyes dejan de cumplirse, el Estado está ya perdido, puesto que esto sólo ocurre como consecuencia de la corrupción de la República.

Fue un bello espectáculo ver los esfuerzos impotentes de los ingleses en el siglo pasado, para establecer entre ellos la democracia. Como los que participaban en los negocios carecían de virtud, como su ambición se exasperaba por el éxito del más osado y como el espíritu de una facción sólo estaba reprimido por el de otra, el Gobierno cambiaba sin cesar. El pueblo, asombrado, buscaba la democracia sin encontrarla en parte alguna. Por fin, después de muchos movimientos, choques y conmociones, hubo que descansar en el mismo Gobierno que antes se había proscrito.

Cuando Sila quiso devolver la libertad a Roma, ésta ya no pudo recibirla porque no le quedaba más que un débil resto de virtud; y como cada vez tenía menos, en lugar de despertar después de César, Tiberio, Cayo, Claudio, Nerón o Domiciano, se fue haciendo cada día más esclava: todos los golpes recayeron sobre los tiranos, ninguno sobre la tiranía.

Los políticos griegos, que vivían en un Gobierno popular, no reconocían más fuerza para sostenerlo que la virtud. Los políticos de hoy no nos hablan más que de fábricas, de

comercio, de finanzas, de riquezas e incluso de lujo.

Cuando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos los demás. Los deseos cambian de objeto: lo que antes se amaba, ya no se ama; si se era libre con las leyes, ahora se quiere ser libre contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo; se llama *rigor* a lo que era *máxima*; se llama *estorbo* a lo que era *regla*; se llama *temor* a lo que era *atención*. Se llama avaricia a la frugalidad y no al deseo de poseer. Antes, los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos. (...)

c. Cómo se suple la falta de virtud en el Gobierno monárquico. Voy a grandes pasos para que nadie crea que satirizo al Gobierno monárquico. No; si le falta un resorte (la VIRTUD) tiene, en cambio, otro: el HONOR. Es decir, que el prejuicio de cada persona y de cada condición sustituye a la virtud política de que he hablado y la representa en todo. El honor puede inspirar las más hermosas acciones y, junto con la fuerza de las leyes, puede conducir al fin del Gobierno como la misma virtud.

Así, en las monarquías bien reguladas todo el mundo será más o menos buen ciudadano, pero será raro encontrar alguien que sea hombre de bien, pues para serlo hay que tener la intención de serlo y amar al Estado más por él que por uno mismo.

d. Del principio de la monarquía. El Gobierno monárquico supone, como hemos dicho, preeminencias, rangos e incluso una nobleza de origen. Por naturaleza, el *honor* exige preferencias y distinciones; así pues, cuadra perfectamente en este Gobierno.

La ambición es perniciosa en una República. Por el contrario, en la monarquía produce buenos efectos: da vida a este tipo de Gobierno y tiene la ventaja de no ser peligrosa porque se puede reprimir constantemente. Puede decirse que ocurre aquí lo mismo que en el sistema del Universo, en el que una fuerza aleja de su centro a todos los cuerpos y otra, la de gravedad, los atrae. El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une en virtud de su propia acción y así resulta que cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares.

Verdad es que, filosóficamente hablando, el honor que dirige todas las partes del Estado es un honor falso, pero aun así, es tan útil para la cosa pública como lo sería el verdadero para los particulares que lo tuvieran. ¿Y acaso no es ya mucho obligar a los hombres a realizar toda clase de acciones difíciles y que requieren esfuerzo, sin más recompensa que la fama de dichas acciones?

e. El honor no es el principio de los Estados despóticos. El principio de los Estados despóticos no es el *honor*. En ellos los hombres son todos iguales en su esclavitud, y por eso no puede haber preferencias. Además el honor tiene sus leyes y sus reglas y no sabe doblegarse; depende de su propio capricho y no del ajeno, y por ello no puede encontrarse más que en Estados donde existen leyes seguras y una constitución fija.

¿Cómo había de soportarlo un déspota si el honor se gloria de despreciar la vida y el déspota no tiene fuerza sino porque la puede quitar? ¿Cómo podría el honor soportar al déspota, si tiene reglas continuas y caprichos duraderos, mientras que el déspota no tiene

reglas y sus caprichos destruyen a los demás?

El honor, desconocido en los Estados despóticos donde a veces no existe ni siquiera la palabra para designarlo, reina en las monarquías dando vida a todo el cuerpo político, a las leyes y a las mismas virtudes.

f. Del principio del Gobierno despótico. Del mismo modo que la virtud es necesaria en una República y el honor en una monarquía, en un Gobierno despótico es necesario el TEMOR: la virtud no se necesita y el honor sería peligroso.

El poder inmenso del príncipe pasa por entero a aquellos a quienes lo confía. Las personas capaces de estimarse mucho a sí mismas podrían fácilmente provocar revoluciones. Es preciso, pues, que el temor tenga todos los ánimos abatidos y extinga hasta el menor sentimiento de ambición.

Un Gobierno moderado puede aflojar sus resortes cuanto quiera sin peligro, pues seguiría manteniéndose por sus leyes y por su propia fuerza. Pero cuando en un Gobierno despótico el príncipe deja un instante de levantar el brazo, cuando no puede reducir a la nada en un momento a los que ocupan los puestos principales, todo está perdido. Si falta el temor que es el resorte del Gobierno, el pueblo ya no tiene protector.

Los cadíes han sostenido, aparentemente en este sentido, que el Gran Señor no estaba obligado a cumplir su palabra o su juramento, si al hacerlo limitaba su autoridad.

El pueblo tiene que ser juzgado por las leyes, y los grandes por el antojo del príncipe; la cabeza del último súbdito tiene que estar segura, mientras que la de los bajos está siempre expuesta. No podemos hablar de estos Gobiernos monstruosos sin estremecernos. El Sofí de Persia, destronado en nuestros días por Miriveis, vio perecer su Gobierno antes de la conquista, porque no había hecho correr bastante sangre.

La historia nos refiere que las horribles crueldades de Domiciano asustaron a los gobernantes hasta tal punto, que el pueblo se repuso un poco bajo su reinado. Es como un torrente que arrastrara todo por uno de sus lados, dejando por el otro campiñas donde se ven praderas desde lejos. (...)

Reflexión sobre lo que antecede. Éstos son pues los principios de los tres Gobiernos. No queremos decir con ello que los hombres son virtuosos en tal o cual República, sino que debían serlo. Tampoco se prueba que exista el honor en determinada monarquía, o el temor en un Estado despótico particular, sino que deberían existir, porque sin ellos el Gobierno sería imperfecto.

2.5. Las leyes de la educación deben estar en relación con el principio del Gobierno

a. De las leyes de la educación. Las leyes de la educación son las primeras que recibimos, y como nos preparan para ser ciudadanos, cada familia particular debe gobernarse conforme al plan de la gran familia que comprende a todas.

Si el pueblo en general tiene un principio, las partes que lo componen, o sea las familias, lo tendrán igualmente. Las leyes de la educación serán, pues, distintas en cada tipo de Gobierno: en las monarquías tendrán por objeto el honor; en las Repúblicas, la virtud, y en el despotismo, el temor. (...)

2.6. Corrupción de los principios de los Gobiernos

a. De la corrupción del principio de la democracia. El principio de la democracia se

corrompe, no sólo cuando se pierde el sentido de la igualdad, sino también cuando se adquiere el sentido de igualdad extremada, y cuando cada uno quiere ser igual que aquellos a quienes escogió para gobernar. A partir del momento en que esto ocurre, el pueblo ya no podrá soportar el poder que él mismo confía a otros, y querrá hacer todo por sí mismo, deliberar y ejecutar en lugar del senado y de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces.

En estas condiciones, la virtud en la República deja de existir. El pueblo, al querer ejercer las funciones de los magistrados, deja de respetarlos. Las deliberaciones del Senado carecen de peso y, por consiguiente, no se tienen consideraciones para con los senadores ni para con los ancianos. Y si no se respeta a los ancianos, tampoco se respetará a los padres, no se tendrá deferencia para con los maridos, ni sumisión para con los amos. A todos les gustará esta licencia: el peso del mando fatigará, como el de la obediencia. Las mujeres, los niños, los esclavos no tendrán sumisión ante nadie. Y las buenas costumbres, el amor al orden y la virtud, desaparecerán.

En el *Banquete*, de Jenofonte, podemos ver la pintura auténtica de una República, en la que el pueblo ha abusado de la igualdad. Cada convidado expone la razón por la que está contento de sí mismo, y Carmides dice: «Estoy contento de mí por mi pobreza. Cuando era rico, tenía que adular a mis calumniadores, sabiendo que era más probable recibir algún mal de ellos que causárselo yo; la República me pedía continuamente nuevas cargas; no podía tampoco ausentarme. Desde que soy pobre he adquirido autoridad; nadie me amenaza, sino que soy yo quien amenaza a los demás; puedo irme o quedarme, según mi voluntad, los ricos se levantan y me ceden el paso; ahora soy un rey, antes era esclavo; antes pagaba un tributo a la República, ahora es ella la que me alimenta. Ya no temo perder, sólo espero adquirir».

El pueblo cae en esta desgracia, cuando aquellos en quienes confía tratan de corromperlo para ocultar de este modo su propia corrupción. Para que el pueblo no vea su ambición, no le hablan más que de su grandeza, para que no se dé cuenta de su avaricia, halagan sin cesar la del pueblo.

La corrupción aumentará en los corruptores, pero también en los que ya están corrompidos. El pueblo se repartirá los fondos públicos, y, del mismo modo que ha unido a su pereza, la gestión de los asuntos, querrá unir a su pobreza las diversiones del lujo. Pero con su pobreza y su lujo, no habrá para él más que un objetivo: el tesoro público.

No habremos de asombrarnos de que los votos se den por dinero. No se puede dar mucho al pueblo sin sacar aún más de él, pero para hacerlo hay que derribar al Estado. Cuanto más se obtiene en apariencia de su libertad, más próximo está el momento en que debe perderse. Surgen entonces pequeños tiranos que tienen los vicios de uno solo, y pronto se hace insoportable lo que resta de libertad: un tirano único se eleva por encima de todos y el pueblo pierde hasta las ventajas de la corrupción.

Así pues, la democracia tiene que evitar dos excesos: el espíritu de desigualdad, que la hará desembocar en la aristocracia, o en el Gobierno de uno solo, y el espíritu de igualdad extremada, que la llevará al despotismo de uno solo, al igual que el despotismo

de uno solo acaba con la conquista.

Verdad es que los que corrompieron las Repúblicas griegas no se convirtieron siempre en tiranos, porque se interesaban más por la elocuencia que por el arte militar, aparte de que en el corazón de todos los griegos había un odio implacable contra los que derribaban el Gobierno republicano. Por eso la anarquía degeneró en aniquilamiento, en lugar de transformarse en tiranía.

Pero Siracusa, emplazada en medio de numerosas oligarquías pequeñas, transformadas en tiranías, Siracusa, que tenía un Senado casi nunca mencionado por la Historia, tuvo que sufrir males que no acarrea la corrupción ordinaria. Dominada siempre por la licencia o por la opresión, combatida tanto por su libertad como por su esclavitud que recibía relativamente como tempestades, y siempre dispuesta para la revolución a la menor presión extranjera, a pesar de su potencia en el exterior, esta ciudad contenía en su seno un pueblo admirable que no tuvo nunca más que la cruel alternativa de escoger un tirano, o de serlo él mismo.

b. Del espíritu de igualdad extremada. El verdadero espíritu de igualdad está tan alejado del espíritu de igualdad extrema, como el cielo lo está de la tierra. El primero no consiste en arreglar las cosas de tal modo que todos manden, o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a sus iguales. No se trata de no tener un dueño, sino de tener por dueños sólo a los iguales.

En estado natural, los hombres nacen iguales, pero no podrían conservar esta igualdad. La sociedad se la hace perder, y ya no volverán a ser iguales si no es en virtud de las leyes.

La diferencia entre la democracia sometida a normas y la que no lo está, es que en la primera todos son iguales en cuanto ciudadanos, y en la otra lo son también en cuanto magistrados, senadores, jueces, padres, maridos o amos.

El lugar natural de la virtud está al lado de la libertad, pero se encuentra tan lejos de la libertad extremada como de la esclavitud.

c. Causa especial de la corrupción del pueblo. Los grandes triunfos, sobre todo aquellos a los que el pueblo contribuye en gran medida, le dan tal orgullo que hacen imposible dirigirle. Celoso de los magistrados, se hará celoso de la magistratura; enemigo de los que gobiernan, pronto lo será de la constitución. Así fue como la victoria de Salamina sobre los persas corrompió la República de Atenas, y así fue como la derrota de los atenienses perdió a la República de Siracusa.

La de Marsella no conoció nunca estos grandes cambios que van del rebajamiento a la grandeza, por eso se gobernó siempre con prudencia y conservó sus principios.

d. De la corrupción del principio de la aristocracia. La aristocracia se corrompe cuando el poder de los nobles se hace arbitrario, en cuyo caso no puede haber ya virtud en los gobernantes ni en los gobernados.

Cuando las familias reinantes observan las leyes, es como si se tratara de una monarquía compuesta de varios monarcas, cosa excelente por su naturaleza; casi todos estos monarcas están ligados por las leyes. Pero cuando no las observan, entonces es como un Estado despótico con varios déspotas.

En tal caso, la República sólo existe para los nobles y entre ellos solamente; la forma el cuerpo que gobierna, mientras que el Estado despótico está formado por el gobernado, lo cual da origen a los dos cuerpos más desunidos del mundo.

La suma corrupción se da cuando la nobleza se hace hereditaria. Entonces los nobles ya no pueden tener moderación: si son pocos, su poder aumenta, pero su seguridad disminuye; si son muchos, su poder disminuye, pero su seguridad aumenta; el poder va creciendo a medida que la seguridad disminuye hasta llegar al déspota, sobre cuya cabeza recaen el sumo poder y el sumo peligro.

La existencia de gran cantidad de nobles en la aristocracia hereditaria dará al Gobierno menos violencia. Pero como la virtud escaseará, los nobles caerán en el descuido, la pereza y el abandono, y así el Estado se verá sin fuerza ni resorte.

Una aristocracia puede mantener el vigor de su principio si las leyes dejan sentir a los nobles los peligros y las fatigas del mando, más que sus delicias; si el Estado está en tal situación que tenga algo que temer y si la seguridad le viene de dentro, y la inseguridad de fuera. (...)

e. De la corrupción del principio de la monarquía. Del mismo modo que las democracias se pierden cuando el pueblo despoja de sus funciones al Senado, a los magistrados y a los jueces, las monarquías se corrompen cuando se van quitando poco a poco las prerrogativas a los cuerpos, o los privilegios a las ciudades. En el primer caso, el Estado se encamina al despotismo de todos; en el segundo, al despotismo de uno solo. (...)

La monarquía se pierde cuando, alterando el orden de las cosas, el príncipe cree mostrar su poder de manera más firme que manteniendo dicho orden; cuando a unos les quita sus funciones naturales para dárselas a otros arbitrariamente, y cuando se muestra más amante de sus fantasías que de su voluntad. La monarquía se pierde cuando el príncipe, poniéndolo todo en relación exclusiva consigo mismo, llama Estado a su capital, capital a su corte y corte a su persona. Finalmente, se pierde cuando el príncipe desconoce su autoridad, su situación, el amor a su pueblo; y cuando no se da cuenta de que un monarca debe creerse siempre seguro, del mismo modo que un déspota debe creerse siempre en peligro.

f. Medios eficaces para la conservación de los tres principios. Pertenece a la naturaleza de la República no poseer más que un pequeño territorio, pues sin esta condición no puede subsistir. En una República extensa hay grandes fortunas y, por consiguiente, poca moderación en los espíritus. Hay riquezas demasiado grandes entre las manos de un ciudadano; los intereses se particularizan; si un hombre empieza a pensar que puede ser feliz, grande, glorioso, sin su patria, pronto puede ser el único grande sobre las ruinas de su patria. En una república extensa el bien común se sacrifica ante mil consideraciones, se subordina a excepciones, depende de accidentes. En una República pequeña, el bien público se palpa, se conoce mejor, está más cerca de cada ciudadano, los abusos están menos extendidos y, por tanto, menos protegidos. (...)

Un Estado monárquico debe ser de mediana extensión. Si fuese pequeño se transformaría en República; si fuese muy extenso, los principales del Estado, grandes por

sí mismos, lejos de la mirada del príncipe y con su Corte fuera de la de él, asegurados contra las ejecuciones rápidas por las leyes y las costumbres, podrían dejar de obedecer, ya que no temerían un castigo demasiado lento y lejano. (...) El único remedio que en este caso puede evitar la disolución es el restablecimiento súbito del poder sin límites: nueva desgracia después del engrandecimiento. Los ríos corren a fundirse en el mar: las monarquías van a perderse en el despotismo.

Un imperio muy extenso supone una autoridad despótica en el que gobierna. Es preciso que la prontitud de las resoluciones compense la distancia de los lugares adonde se envían; que el temor impida la negligencia del gobernador o del magistrado distante; que la ley esté en una sola cabeza y que cambie sin cesar como los accidentes, que se multiplican siempre en un Estado, en proporción a su extensión.

2.7. *Leyes que dan origen a la libertad política en su relación con la constitución*

a. *Qué es la libertad.* Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer.

Hay que tomar conciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad.

La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política no se encuentra más que en los Estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder. Pero es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites.

Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder. Una constitución puede ser tal que nadie esté obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley, y a no hacer las permitidas.

b. *Del fin de los distintos Estados.* Aunque todos los Estados tengan, en general, el mismo fin, que es el de mantenerse, cada uno tiene, sin embargo, uno que le es particular. El engrandecimiento era el de Roma; la guerra, el de Lacedemonia; la religión, el de las leyes judaicas; el comercio, el de Marsella; la tranquilidad pública, el de las leyes chinas (32); la navegación, el de las leyes de Rodas; la libertad natural, el de la legislación de los salvajes; las delicias del príncipe, por lo común, el de los Estados despóticos; la gloria del príncipe y la del Estado, el de las monarquías; el objeto de las leyes de Polonia es la independencia de cada ciudadano, pero de ellas resulta la opresión de todos.

Existe también una nación en el mundo cuya constitución tiene como objeto directo la libertad política. Vamos a examinar los principios en que se funda: si son buenos, la libertad se reflejará en ellos como en un espejo.

Para descubrir la libertad política en la constitución no hace falta mucho esfuerzo. Ahora bien, si se la puede contemplar y si ya se ha encontrado, ¿por qué buscarla más?

c. De la constitución de Inglaterra. Hay en cada Estado tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de los que dependen del derecho civil.

Por el poder legislativo, el príncipe, o el magistrado, promulga leyes para cierto tiempo o para siempre, y enmienda o deroga las existentes. Por el segundo poder, dispone de la guerra y de la paz, envía o recibe embajadores, establece la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos o juzga las diferencias entre particulares. Llamaremos a este poder judicial, y al otro, simplemente, poder ejecutivo del Estado.

La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro.

Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente.

Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares.

En la mayor parte de los reinos de Europa el Gobierno es moderado porque el príncipe, que tiene los dos primeros poderes, deja a sus súbditos el ejercicio del tercero. En Turquía, donde los tres poderes están reunidos en la cabeza del sultán, reina un terrible despotismo.

2.8. De las leyes en relación con la naturaleza del clima

a. Los hombres son diferentes según los diversos climas. El hombre tiene más vigor en los climas fríos. (...) Este incremento de fuerza debe producir muchos efectos: por ejemplo: más confianza en sí mismo, es decir, más valentía; mayor consciencia de la propia superioridad, es decir, menor deseo de venganza; idea más afianzada de seguridad, es decir, más franqueza, menos sospechas, menos política y menos astucias. Finalmente, ello debe dar origen a caracteres muy diferentes. Pongamos a un hombre en un lugar caliente y cerrado: por las razones que acabo de exponer experimentará un desfallecimiento muy grande del corazón. Si en estas circunstancias le proponemos una acción atrevida, creo que le encontraremos poco dispuesto en su alma y temerá todo porque se da cuenta de que no puede nada. Los pueblos de los países cálidos son tímidos como los ancianos; los de los países fríos son valientes como los jóvenes. (...)

En los países fríos se tendrá poca sensibilidad para los placeres; pero dicha sensibilidad será mayor en los países templados y muy grande en los países cálidos. Del mismo modo que se distinguen los climas según el grado de latitud, se podrán distinguir también, por decirlo así, según los grados de sensibilidad. He sido espectador de ópera

en Inglaterra y en Italia; los mismos actores interpretaban las mismas obras, pero la misma música producía efectos tan diferentes en ambas naciones, una tan sosegada y la otra tan apasionada, que parece increíble. Lo mismo ocurrirá con el dolor, que tiene su origen en el desgarramiento de alguna fibra de nuestro cuerpo. (...) Con la delicadeza de órganos, propia de los habitantes de países cálidos, el alma se conmueve grandemente por todo lo que se relaciona con la unión de los dos sexos: todo conduce a este fin. (...)

En los países del norte, una máquina sana y bien constituida, pero pesada, encuentra el placer en todo aquello que puede poner al espíritu en movimiento: la caza, los viajes, la guerra y el vino. Encontraréis en los climas nórdicos pueblos con pocos vicios, bastantes virtudes y mucha sinceridad y franqueza. Pero si nos acercamos a los países del sur nos parecerá que nos alejamos de la moral: las pasiones más vivas multiplicarán los delitos y cada uno tratará de tomar sobre los demás todas las ventajas que pueden favorecer dichas pasiones. En los países templados veremos pueblos inconstantes en sus maneras y hasta en sus vicios y sus virtudes; el clima no tiene una cualidad lo bastante definida como para hacerlos más constantes.

El calor del clima puede ser tanto, que el cuerpo se encuentre sin vigor. En tal caso, el abatimiento pasará también al espíritu: no habrá curiosidad, ni noble empresa alguna, ni sentimientos generosos; las inclinaciones serán todas pasivas, la pereza constituirá la felicidad, los castigos serán menos difíciles de soportar que la actividad del alma, y la esclavitud menos insoportable que la fuerza de espíritu necesaria para guiarse por sí mismo. (...)

b . Del cultivo de la tierra en los climas cálidos. El cultivo de las tierras es el mayor trabajo de los hombres. Si el clima los inclina a huir de este trabajo, la religión y las leyes deben incitarles a él. Por eso las leyes de la India, que dan las tierras a los príncipes y quitan a los particulares el espíritu de propiedad, contribuyen a aumentar los malos efectos del clima, es decir, la pereza natural. (...)

c. Medios de fomentar la industria. En el libro XIX mostraré que las naciones perezosas son por lo común orgullosas. Se podría volver el efecto contra la causa y destruir la pereza con el orgullo. En el sur de Europa, donde los pueblos tienen el pundonor en tanta consideración, convendría dar premios a los labradores que hubieran cultivado mejor sus tierras o a los artesanos que hubieran hecho avanzar más su industria. Esta práctica surtiría buen efecto en todos los países. En nuestros días ha servido para establecer en Irlanda una de las más importantes manufacturas de lienzo de toda Europa. (...)

2.9. De las leyes en relación con la naturaleza del suelo

a. Relación general de las leyes. Las leyes guardan estrecha relación con el modo en que el pueblo se procura el sustento. Un pueblo que se dedica al comercio y al mar necesita un código de leyes más extenso que uno que se limita a cultivar sus tierras. Éste necesita uno mayor que el pueblo que vive del pastoreo. Y este último necesita uno mayor que un pueblo que viva de la caza. (...)

b. Del número de habitantes con relación al modo de procurarse el sustento. Cuando las naciones no cultivan las tierras, la proporción en que se encuentra su número de

habitantes es la siguiente: el número de los salvajes en un país donde no se cultivan las tierras es al número de labradores en uno donde se cultivan, como el producto de un terreno inculto es al producto de un terreno cultivado. Cuando el pueblo que cultiva la tierra cultiva también las artes, la proporción que guardan pediría muchos detalles.

Tales pueblos no pueden formar una gran nación. Si son pastores necesitan un país extenso para poder subsistir en gran número; si son cazadores, son menos numerosos y forman, para vivir, una nación más pequeña.

Su país está por lo común cubierto de bosques, y como los hombres no han dado salida a las aguas, está lleno de pantanos, donde cada horda se acantona formando una pequeña nación.

c. De los pueblos salvajes y de los pueblos bárbaros. Los pueblos salvajes se distinguen de los pueblos bárbaros en que los primeros son pequeñas naciones dispersas, que por algunas razones particulares no pueden reunirse, mientras que los bárbaros son por lo común pequeñas naciones que pueden reunirse. Los primeros son generalmente pueblos cazadores; los segundos, pueblos pastores. Esto se ve claramente en el norte de Asia. Los pueblos de Siberia no podrían vivir reunidos porque no podrían alimentarse; los tártaros pueden vivir reunidos durante algún tiempo, porque sus rebaños pueden reunirse también durante algún tiempo. Todas las hordas pueden, pues, unirse, y esto sucede cuando un jefe ha sometido a otros muchos, después de lo cual dichas hordas tienen que hacer una de estas dos cosas: separarse o llevar a cabo una gran conquista en algún imperio del sur.

d. Del derecho de gentes en los pueblos que no cultivan las tierras. Como estos pueblos no viven en un territorio limitado y circunscrito tendrán entre sí muchos motivos de querella; se disputarán la tierra inculta como se disputan entre nosotros las herencias. Así pues, surgirán frecuentemente ocasiones de hacer la guerra por la caza, la pesca, por el alimento de sus ganados o por el robo de sus esclavos. Y como no tienen territorio, tendrán tantas cosas que regular por el derecho de gentes como pocas que decidir por el derecho civil.

e. De las leyes civiles en los pueblos que no cultivan las tierras. La división de las tierras es lo que más hace aumentar al código civil. En las naciones donde no se haya hecho dicha división habrá muy pocas leyes civiles.

Podemos llamar a las instituciones de estos pueblos *costumbres* mejor que *leyes*.

En tales naciones los ancianos gozan de gran autoridad porque se acuerdan de cosas pasadas; allí nadie puede distinguirse por los bienes que posee, sino por su brazo y sus consejos.

Estos pueblos viven errantes y dispersos por los pastos y los bosques. El matrimonio no será entre ellos tan seguro como entre nosotros, donde está fijado por la morada y donde la mujer lleva una casa; así pues, se puede cambiar de mujer más fácilmente, tener varias y a veces unirse indistintamente como los animales.

Los pueblos pastores no pueden separarse de sus rebaños, los cuales constituyen su subsistencia; tampoco podrán separarse de sus mujeres, pues son las que cuidan de ellos. Todo esto debe ir, pues, junto, tanto más que al vivir en grandes llanuras, donde hay

pocos sitios donde refugiarse, quedarían sus mujeres, sus hijos y sus ganados expuestos a ser presa fácil para sus enemigos.

Las leyes regularán el reparto del botín, y, como nuestras leyes sálicas, pondrán un cuidado especial en los robos.

f. Del estado político de los pueblos que no cultivan la tierra. Estos pueblos gozan de una gran libertad, pues como no cultivan tierras no dependen de ellas; viven errantes y vagabundos, y si un jefe quisiera quitarles su libertad, irían en busca de otro o se retirarían a los bosques para vivir con su familia. La libertad del hombre es tan grande en estos pueblos, que lleva consigo necesariamente la libertad del ciudadano.

g. De los pueblos que conocen el uso de la moneda. (...) Una persona que está sola y que, por algún accidente, llega a un pueblo desconocido, puede estar segura de haber llegado a un pueblo civilizado si ve una moneda.

El cultivo de las tierras exige el uso de la moneda. Dicho cultivo supone muchas artes y muchos conocimientos, de modo que siempre se ve ir juntos a las artes, los conocimientos y las necesidades. Todo ello conduce al establecimiento de un signo de valores.

Los torrentes y los incendios nos han hecho descubrir que la tierra contenía metales. Una vez separados de ella, fue fácil emplearlos.

h. De las leyes civiles en los pueblos que no conocen el uso de la moneda. Cuando un pueblo no usa la moneda sólo se conocen en él las injusticias propias de la violencia; y los débiles se defienden de la violencia uniéndose. Casi no habrá más que disposiciones políticas. Pero en un pueblo donde hay moneda se está expuesto a las injusticias derivadas de la astucia, que pueden ejercerse de mil maneras. Es, pues, forzoso tener buenas leyes civiles, que surgen con los nuevos medios y las diversas maneras de ser malvado.

En los países donde no hay moneda el ladrón no quita más que cosas, y las cosas no se parecen nunca unas a otras. En los países donde hay moneda, el ladrón se lleva signos, y los signos se parecen siempre. En los primeros, no puede ocultarse nada, porque el ladrón lleva consigo pruebas de su convicción, mientras que en los otros no ocurre lo mismo.

i. De las leyes políticas en los pueblos que no conocen el uso de la moneda. Lo que más asegura la libertad de los pueblos que no cultivan la tierra es el desconocimiento de la moneda. Los productos de la caza, de la pesca o del pastoreo no pueden reunirse en grandes cantidades, ni conservarse lo bastante para que un hombre se encuentre en condiciones de corromper a los demás. Pero cuando se poseen signos de riqueza, se pueden atesorar y distribuirlos a quien se quiera.

En los pueblos donde no hay moneda las pocas necesidades que se tienen se satisfacen fácilmente y con igualdad. La igualdad es, pues, cosa forzosa, y por eso los jefes no son despóticos.

2.10. De las leyes en relación con los principios que forman el «espíritu general» de una nación

a. Qué es el espíritu general. Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la

religión, las leyes, las máximas del Gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general.

A medida que una de esas causas actúa en cada nación con más fuerza, las otras ceden en proporción. La naturaleza y el clima dominan casi exclusivamente en los países salvajes; los hábitos gobiernan a los chinos; las leyes tiranizan el Japón; las costumbres daban el tono antiguamente en Lacedemonia, las máximas del Gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma.

b. Hay que tener mucho cuidado de no cambiar el espíritu general de una nación. (...) Corresponde al legislador acomodarse al espíritu de la nación, siempre que no sea contrario a los principios del Gobierno, pues nada hacemos mejor que aquello que hacemos libremente y dejándonos llevar por nuestro carácter natural. Que no se dé un espíritu de pedantería a una nación naturalmente alegre; el Estado no ganaría nada con ello, ni interna ni externamente. Dejádla que haga seriamente las cosas frívolas y alegremente las cosas serias. (...)

2.11. *De las leyes en relación con el comercio*

a. Del comercio . (...) El comercio cura los prejuicios destructores. Es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles existe el comercio, y que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles.

No hay pues que extrañarse de que nuestras costumbres sean menos feroces que en otros tiempos. Gracias al comercio, el conocimiento de las costumbres de todas las naciones ha penetrado en todas partes, y de su comparación han resultado grandes beneficios.

Puede decirse que las leyes del comercio perfeccionan las costumbres por la misma razón de que dichas leyes pierden las costumbres. El comercio corrompe las costumbres puras; éste era el motivo de las quejas de Platón; pero pule y suaviza las costumbres bárbaras, como estamos viendo continuamente.

b. Del espíritu del comercio . El efecto natural del comercio es la paz. Dos naciones que negocian entre sí se hacen recíprocamente dependientes: si a una le interesa comprar, a la otra le interesa vender; y ya sabemos que todas las uniones se fundamentan en necesidades mutuas.

Pero si el espíritu de comercio une a las naciones, no une en la misma medida a los particulares. En los países dominados solamente por el espíritu del comercio, se trafica con todas las acciones humanas y con todas las virtudes morales: las cosas más pequeñas, incluso las que pide la humanidad, se hacen o se dan por dinero.

El espíritu de comercio produce en los hombres cierto sentido de la justicia estricta, opuesto, por un lado, al pillaje, y, por otro, a aquellas virtudes morales que hacen a los hombres poco rígidos cuando se trata de sus propios intereses, y descuidados cuando se trata de los intereses ajenos.

La privación total del comercio produce, por el contrario, el pillaje, incluido por Aristóteles entre los modos de adquirir. Su espíritu no es opuesto a ciertas virtudes morales, como, por ejemplo, la hospitalidad, rara en los países comerciantes, pero muy extendida entre los pueblos que se dedican al pillaje.

Dice Tácito que los germanos consideraban como sacrilegio cerrar la casa a un hombre, ya fuera conocido o desconocido. El que había practicado la hospitalidad con un extranjero indicaba a éste otra casa donde sería recibido con la misma humanidad. Pero cuando los germanos fundaron reinos, empezaron a considerar la hospitalidad como una carga, cosa que se refleja en dos leyes del código de los borgoñones: una, impone una pena a todo bárbaro que indicaba a un extranjero la casa de un romano; la otra, dispone que el que recibe a un extranjero sea indemnizado por los demás habitantes a prorratio.

c. De la pobreza de los pueblos. Hay dos clases de pueblos pobres: los que lo son a causa de la dureza del Gobierno son también incapaces de tener virtudes, porque su pobreza forma parte de su esclavitud; los otros son pobres porque desdeñaron o no conocieron las comodidades de la vida. Éstos pueden hacer grandes cosas porque su pobreza forma parte de su libertad.

d. Del comercio en los distintos Gobiernos. El comercio guarda relación con la constitución. En el Gobierno de uno solo está normalmente basado en el lujo, y aunque también lo esté en las necesidades reales, su objeto principal es proporcionar a la nación que lo ejerce todo lo que puede servir para su orgullo, sus placeres y sus fantasías. En el Gobierno de varios está basado más frecuentemente en la economía. Los negociantes están atentos a todas las naciones de la tierra y llevan a una lo que obtienen en otra. Así es como practicaron el comercio las Repúblicas de Tiro, Cartago, Atenas, Marsella, Florencia, Venecia y Holanda.

Esta especie de tráfico guarda relación con el Gobierno de varios, por su naturaleza, y, accidentalmente, con el monárquico. Como se basa únicamente en la práctica de ganar poco, e incluso menos que cualquiera otra nación, y de resarcirse por la continuidad de la ganancia, no es posible que lo ejerza ningún pueblo donde el lujo se halle establecido, donde se gaste mucho y donde no se tengan a la vista más que grandes objetivos.

En este sentido decía Cicerón muy acertadamente: «No me gusta que un mismo pueblo sea al mismo tiempo el dominador y el factor del universo». En efecto, habría que suponer que en tal Estado cada particular, y todo el Estado, tuviesen la cabeza siempre llena de grandes y pequeños proyectos al mismo tiempo, lo cual es contradictorio.

No es que en estos Estados que subsisten por el comercio de economía no se lleven a cabo también grandes empresas, ni que carezcan de cierta osadía, ausente en las monarquías. He aquí la razón:

Un comercio conduce a otro; el pequeño al mediano, y éste al grande. El que quería ganar poco se pone en condiciones de querer ganar mucho. Además, las grandes empresas de los negociantes siempre están necesariamente mezcladas con los asuntos públicos. Pero, para los comerciantes, los negocios públicos son tan sospechosos en las monarquías como seguros en los Estados republicanos, y por eso las grandes empresas del comercio no se dan en las monarquías, sino en el Gobierno de varios. En una palabra: la mayor seguridad de la propiedad que cada uno cree tener en estos Estados hace emprenderlo todo; y como cada uno cree que tiene seguro lo que ha adquirido, se atreve más a exponerlo para adquirir más. El único riesgo que se corre es el de los medios de adquisición, pero es sabido que los hombres esperan mucho de su suerte.

No pretendo decir con esto que haya alguna monarquía que esté totalmente excluida del comercio de economía, sino que está menos predispuesta por su naturaleza. Tampoco pretendo decir que las Repúblicas que conocemos estén completamente privadas del comercio de lujo, sino que éste tiene menos relación con su constitución. En cuanto al Estado despótico, es inútil hablar de él. La regla general es la siguiente: en una nación

sometida a servidumbre se trabaja más para conservar que para adquirir; en una nación libre se trabaja más para adquirir que para conservar. (...)

2.12. *De las leyes con relación a la religión establecida en cada país*

a. De las religiones en general . Del mismo modo que podemos juzgar entre las tinieblas cuáles son menos densas, y entre los abismos cuáles son menos profundos, podemos buscar entre las religiones falsas cuáles son más conformes al bien de la sociedad y cuáles pueden contribuir a la felicidad de los hombres en esta vida, aunque no los lleven a la felicidad de la otra.

Examinaré, pues, las religiones del mundo con relación al bien que proporcionan al estado civil; bien refiriéndome a la que tiene sus raíces en el Cielo, o a las que las tienen en la tierra.

Como no pretendo ser teólogo, sino escritor político, es posible que haya en esta obra cosas que no sean enteramente verdad si no se consideran desde un punto de vista humano, ya que no han sido estudiadas en su relación con las verdades más sublimes

b. Utilidad de la religión, ateísmo e idolatría. Bayle pretendió probar que es mejor ser ateo que idólatra; dicho en otros términos, que es menos peligroso no tener religión que tener una que sea mala. «Preferiría –dice– que se dijese de mí que no existo, a que se dijese que soy un hombre malo», lo cual no es más que un sofisma basado sobre el hecho de que no es de ninguna utilidad para el género humano el creer que un hombre determinado exista, mientras que es muy útil que se crea en la existencia de Dios. De la idea de su no existencia se deriva la idea de nuestra independencia, o, si no podemos tener esta idea, la de nuestra rebelión. Decir que la religión no es un motivo represor porque no siempre reprime, equivale a decir que tampoco las leyes civiles son motivo represor. Reunir en una obra una larga enumeración de los males que ha causado la religión es razonar mal contra ella si no se hace lo mismo con los bienes que ha originado. (...) Aun cuando fuese inútil que los súbditos tuviesen una religión, no lo sería que los príncipes la tuviesen y que llenaran de espuma el único freno que podrían tener quienes no temen las leyes humanas.

Un príncipe que ame la religión y que la tema es un león que cede a la mano que le acaricia o a la voz que le aplaca; el que teme la religión, odiándola, es como las fieras que muerden la cadena que les impide lanzarse contra los que pasan; el que no tiene religión es como un animal terrible que sólo siente su libertad cuando desgarrar y devora.

La cuestión no es saber si es mejor que determinado hombre o determinado pueblo no tenga religión, o que abuse de la que tiene, sino saber qué mal es menor, que se abuse a veces de la religión, o que no exista entre los hombres.

Para disminuir el horror al ateísmo se afea demasiado la idolatría. Cuando los antiguos levantaban altares a algún vicio, no es verdad que este hecho significase que amasen dicho vicio, sino que, por el contrario, lo aborrecían. Cuando los lacedemonios erigieron una capilla al Miedo, no significaba que esta nación belicosa le pidiera que invadiese el corazón de los lacedemonios en el combate. Pedían a unas divinidades que no les inspirasen el crimen, y a otras que les librasen de él. (...)

c. Consecuencias del carácter de la religión cristiana y de la religión mahometana. Por el carácter de la religión cristiana y el de la mahometana se debe abrazar una y

rechazar la otra, sin más examen, pues el hecho de que una religión deba dulcificar las costumbres de los hombres no es más evidente que el que sea verdadera.

Que la religión sea impuesta por un conquistador, es una desgracia para la naturaleza humana. La religión mahometana no habla más que de espada y actúa sobre los hombres con el espíritu destructor que la ha fundado.

La historia de Sabbacon, uno de los reyes pastores, es admirable. El dios de Tebas se le apareció en sueños y le ordenó que matara a todos los sacerdotes de Egipto. Juzgó entonces que no agradaba a los dioses el que él reinara, pues le ordenaban cosas muy contrarias a su voluntad ordinaria, y se retiró a Etiopía.

d. La religión católica conviene más a una monarquía, y la protestante, a una República. Cuando una religión nace y se forma en un Estado, sigue normalmente el plan del Gobierno donde está establecida, pues los hombres que la reciben y los que la hacen recibir no tienen otras ideas sobre administración que la del Estado en que han nacido.

Hace dos siglos, cuando la religión cristiana sufrió la desdichada escisión que la dividió en católica y protestante, los pueblos del norte abrazaron la protestante y los del sur conservaron la católica. Esto se debe a que los pueblos del norte tienen y tendrán siempre un espíritu de independencia y de libertad que no tienen los pueblos del Sur, y a que una religión que no tiene cabeza visible conviene más a la independencia debida al clima que la que la tiene.

En los mismos países donde se estableció la religión protestante se llevaron a cabo revoluciones en el plano político. Lutero, que tenía de su parte a grandes príncipes, no habría podido hacerles agradable una autoridad eclesiástica sin preeminencia exterior; Calvino, que tenía de su parte a pueblos que vivían en Repúblicas o a burgueses oscuros en ciertas monarquías, podía muy bien no establecer preeminencias ni dignidades.

Cada una de estas religiones podía pensar que era la más perfecta: la calvinista, creyéndose más en consonancia con lo que Jesucristo había dicho, y la luterana, con lo que los apóstoles habían hecho.

e. De las leyes de perfección en la religión. Las leyes humanas hechas para hablar al entendimiento deben dar preceptos y no consejos; la religión hecha para hablar al corazón debe dar muchos consejos y pocos preceptos. Por ejemplo, si da reglas, no para el bien, sino para lo mejor, no para lo que es bueno, sino para lo que es perfecto, es conveniente que sean consejos y no leyes, pues la perfección no atañe a la universalidad de los hombres ni de las cosas. Además, si fueran leyes, harían falta otras para hacer observar las primeras. El celibato fue un consejo del cristianismo; cuando se hizo de él una ley para cierta clase de personas, cada día se necesitaron nuevas leyes para reducir a los hombres al cumplimiento de la primera. El legislador se cansó y cansó a la sociedad, para hacer cumplir a los hombres como precepto, aquello que hubieran hecho como consejo los que aman la perfección.

f. De la conformidad de las leyes de la moral con las de la religión. En un país donde por desgracia haya una religión no dada por Dios, es siempre necesario que esté de acuerdo con la moral; porque la religión, aun siendo falsa, es la mejor garantía que

pueden tener los hombres de la probidad de sus semejantes.

Los puntos principales de la religión de los habitantes de Pegú son: no matar, no robar, evitar la impudicia, no disgustar al prójimo, y hacerle, por el contrario, el mayor bien posible. Creen que uno se salva con eso, aunque profese cualquier religión: por eso estos pueblos, aunque altivos y pobres, son apacibles y tienen compasión por los desgraciados. (...)

f. De la tolerancia en materia de religión . Somos aquí políticos y no teólogos; aun para los mismos teólogos hay gran diferencia entre tolerar una religión y aprobarla. Cuando las leyes de un Estado han creído que debían admitir varias religiones, tienen que obligarlas también a que se toleren entre sí. Es un principio que toda religión que está reprimida se convierte a su vez en represora, pues en cuanto puede salir de la opresión por cualquier causa, ataca a la religión que la oprimió, no como a una religión sino como a una tiranía.

Es, pues, importante que las leyes exijan de las diversas religiones, no sólo que no perturben al Estado, sino también que no se perturben entre sí. Un ciudadano no satisface a las leyes limitándose a no agitar el cuerpo del Estado, sino que está obligado además a no perturbar a ningún ciudadano.

Las religiones que tienen un gran celo por establecerse en otros lugares son casi exclusivamente religiones intolerantes, porque una religión que suele tolerar a las demás apenas piensa en su propagación; por eso será muy buena la ley civil que no permita el establecimiento de otra religión cuando el Estado está satisfecho con la religión ya establecida.

He aquí, pues, el principio fundamental de las leyes políticas en materia de religión. Cuando se es dueño de recibir o no, en un Estado, una nueva religión, no se debe admitir; cuando está establecida, hay que tolerarla.

g. Del cambio de religión. Un príncipe que emprende la destrucción o el cambio de la religión dominante en su Estado, se expone mucho. Si su Gobierno es despótico, corre más riesgo de provocar una revolución que con cualquier otra tiranía, pues esto no es nunca una cosa nueva en dichos Estados. La revolución nace porque un Estado no cambia de religión, de costumbres y de maneras en un instante, ni tan pronto como el príncipe publica el decreto por el que establece una nueva religión.

Además, la religión antigua va ligada a la constitución del Estado, mientras que la nueva no tiene nada que ver con ella: aquélla está en consonancia con el clima, mientras que la nueva suele ser ajena a él. Hay más: los ciudadanos se hastían de sus leyes, toman desprecio por el Gobierno establecido; a la firme creencia en una de las religiones sustituyen las dudas de ambas; en una palabra: se dan al Estado, al menos por algún tiempo, malos ciudadanos y malos fieles.

Presentación del autor, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

1.1.2. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)

Este filósofo político y social, escritor en lengua francesa, músico y botánico, es uno de los precursores de la teoría sociológica. Nació en la república calvinista de Ginebra en 1712. Su padre era artesano relojero; su madre murió al darle a luz. En 1722 fue confiado a un clérigo y a su hermana hasta que con 13 años entró como aprendiz en el taller de un grabador. En 1728 pudo huir de su brutalidad, fue a la Saboya, en Annecy le hospedó Mme. de Warens, luego vagabundeo hasta acabar en un hospicio de Turín, donde se hizo católico. En 1729 volvió para vivir con Mme. de Warens, de unos 30 años y también recién convertida al catolicismo, que primero lo quiso como a un hijo y luego como a su amante. En este período de 1729 a 1742 Rousseau pudo estudiar como autodidacta latín, filosofía, moral, geografía, historia, álgebra y geometría, realizar experimentos de química y observaciones de astronomía, y aprender música.

Para ganarse la vida y la fama como maestro de música, copista y secretario particular fue a París en 1742. Había creado su propio sistema de notación musical, pero no logró que la Academia de Ciencias lo aceptase. Obtuvo el puesto de secretario del nuevo embajador francés en Venecia; allí vislumbró ideas que luego desarrolló en *El contrato social*, pero al año fue despedido por conflictivo. En 1744 volvió a París, se hizo amigo de Diderot y escribió artículos sobre música para *L'Encyclopedie*. En 1745 Rousseau se unió afectivamente con Thérèse Lavasseur, una joven criada analfabeta, su compañera hasta la muerte. Tuvieron cinco hijos, que él llevó al hospicio.

Su vocación literaria se despertó en 1749 yendo a visitar a Diderot, encarcelado en Vincennes. Leyó el tema del concurso de la Academia de Dijon «Si el restablecimiento de las Ciencias y las Artes ha contribuido a depurar las costumbres»; se le ocurrieron un montón de ideas y las plasmó en su *Primer Discurso: sobre las ciencias y las artes*. Ciencias, letras y artes traen con su avance la corrupción moral del hombre. Forman el ornato de la sociedad, pero ahogan en los hombres el sentimiento de su libertad originaria y les hacen amar su esclavitud, así se fortalecen los tronos. Hacen de la conducta de los hombres artificio, apariencias, civismo, impidiéndoles manifestarse y conocerse en su ser. Fomentan la especulación, que lo más probable es que lleve a error, y una educación que no enseña a los hombres sus deberes. Se asocian con el lujo, y son nocivas para la virtud militar y sobre todo para las virtudes morales. Rousseau, que contrasta este mundo civilizado con los rasgos y mundo de los hombres rústicos, obtuvo el premio y publicó esta su primera obra en 1750, mereciendo la atención de los círculos intelectuales. Volvió a triunfar y creció su popularidad en 1752 con su ópera *Le devin du village* (El adivino de la aldea), representada dos veces en Fontaineblau ante Luis XV y varias más en la Ópera de París.

En 1753 escribió *El Segundo Discurso: sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), respuesta a otro concurso de la Academia de Dijon que no ganó. En este caso, advierte Rousseau que las investigaciones no deben tomarse como verdades históricas, sino como razonamientos hipotéticos y condicionales que aclaran, más que el origen, la naturaleza de las cosas. Así establece al hombre en su estado de naturaleza, movido por el instinto de conservación y por el sentimiento de repugnancia al ver sufrir a un semejante, en un estado de igualdad absoluta con los demás hombres y como ellos

sometido a leyes físicas inmutables, todos perfectibles y con gérmenes de racionalidad y sociabilidad. A este hombre natural contraponen los hombres desiguales de la sociedad actual, y expone la organización sucesiva de las instituciones en las diversas sociedades hasta la actual. La desigualdad entre los hombres brota de la propiedad privada, origen de la sociedad civil, y ha ido «progresando» al establecerse la ley y el derecho de propiedad, cuando se instituye luego la magistratura o gobierno, y al transformarse el poder legítimo en poder arbitrario que acaba en el despotismo. Vemos que las leyes, necesarias para mantener el orden, al hacerlo, instauran un sistema de desigualdad. En un artículo sobre «Economía política» (1755) para *L'Encyclopedie* expuso sus ideas sobre el gobierno, la educación pública y las finanzas del Estado. Al sentirse marginado en los círculos elegantes de París, se reconvirtió en 1754 al calvinismo, recuperó sus derechos como ciudadano de Ginebra, y abandonó París. En 1758 escribió la *Carta a M. D'Alembert sobre los espectáculos*, sobre si debía o no introducirse el teatro en Ginebra. Rousseau critica en ella al teatro y a sus actores, apunta la relación entre modos de entretenimiento y tipos de sociedad o de población a que se destinan, y a la vez rompe con D'Alembert y los enciclopedistas. En 1761 publicó *Julia o la nueva Eloísa*, una larga novela sentimental y de vida en el campo, preludio del romanticismo.

Los Discursos efectuaron una crítica a la Modernidad y la Ilustración que alienan al hombre, una crítica de las cadenas sociales e institucionales, con que atan su libertad, y de los déficits tanto moral como político de una sociedad corrupta. Rousseau desarrollará dos líneas para superar estas condiciones: propondrá el contrato social para organizar la comunidad política, y una educación natural para formar hombres que sean de verdad hombres, hombre «morales» verdaderamente dueños de sí mismos. Esas dos líneas tienen trazos utópicos, pero, como dice Rousseau, el lector puede ver si en sus sueños escritos hay algo útil para quienes están despiertos. En 1762 publicó *El contrato social: Introducción al derecho político*. Halla en el contrato social una forma de asociación que defiende y protege la persona y los bienes de cada asociado, y en la que cada uno, uniéndose a todos, no obedece sino a sí mismo y de ese modo queda tan libre como antes. El contrato exige la entrega total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. De este modo se forma el cuerpo moral y colectivo, que tiene una voluntad general, propia, distinta de la voluntad de todos los particulares. Cada asociado se recibe a sí mismo y a cada miembro como parte inseparable del todo. Si antes renunció a su libertad natural, sólo limitada por su fuerza individual, y al derecho ilimitado a sus apetencias en base a la fuerza o a la ocupación, ahora gana la libertad civil, limitada sólo por la voluntad general, y la propiedad de cuanto posee. Y si perdió su libertad sometida al «impulso de sus apetitos», ahora logra su libertad moral, la única que le hace dueño de sí mismo. El único poder soberano es el pueblo. Su voluntad general, que obliga por igual a todos y que no tiene límites, se expresa en las leyes. El gobierno es un mero encargado de ejecutarlas. Cada asociado es ciudadano, aún en él la condición de soberano y de súbdito. La más perfecta forma de individualidad humana y de señorío sobre todo corresponde a la forma más perfecta de sociedad. El igualitarismo de esta obra inspiró a los revolucionarios franceses de 1789 y a los de la Comuna de París en

1870, y a socialistas y comunistas del siglo XIX.

De 1762 es también *Emilio*, un tratado sobre la «educación natural», contraria a las prácticas serviles del «hombre civil», que nace, vive y muere en la esclavitud: que nace y se le envuelve en pañales, muere y se le pone en un ataúd, y durante su vida toda lo encadenan nuestras instituciones. El libro sigue la educación de Emilio, huérfano de procedencia noble y bien dotado física e intelectualmente. Educar no es hacer de él un artesano o un gentilhomme, sino educarle para ser un hombre, como ser físico, en su relación con las cosas y, como ser moral, en su relación con los demás hombres. Educar significa que Emilio va descubriendo cómo ser hombre en sucesivas etapas desde su propio modo de ver, pensar y sentir. Sería una locura querer sustituir este su modo por el modo propio del preceptor, cuya tarea se limita a organizar las condiciones del aprendizaje. Emilio llegará a conocer a Sofía, con una educación semejante y a la vez, por ser mujer, diferente a la suya de varón. Ambos decidirán casarse. Rousseau en una sección anexa al libro, *Profesión de fe de un cura saboyano*, defiende la religión natural con dos rasgos destacables: Dios se manifiesta al hombre en un «sentimiento interior», y «el culto esencial es el del corazón».

Por defender la soberanía popular y rechazar toda autoridad basada en privilegios, y por criticar a la educación y las instituciones religiosas, a sus intermediarios, su culto y sus dogmas, la Iglesia Católica incluyó *El contrato social* y *Emilio* en el Índice de libros prohibidos, y los Parlamentos de París y de Ginebra condenaron y ordenaron quemar estas obras y arrestar a su autor. Rousseau debió abandonar París, luego Francia, y por fin Suiza. En 1766 se refugió en Inglaterra, acogido por David Hume, con quien rompió en 1767. Sintió que cada vez más era objeto de persecución. Respondió a las condenas y ataques en *Cartas escritas desde la montaña* (1764) y escribió de 1765 a 1770 a modo de justificación suya sus *Confesiones*, una exploración de su vida íntima y una obra básica de la autobiografía moderna. En 1767 publicó un *Diccionario de música*. Redactó informes sobre el *Proyecto de Constitución para Córcega* (1765) y *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1771-1772). Aunque el Rey de Inglaterra le concedió una pensión, Rousseau volvió a Francia, vivió en casas prestadas por sus amigos nobles, y se dedicó a la botánica. Residió en París de 1770 a 1778. Frente a sus enemigos redactó de 1772 a 1776 *Rousseau, juez de Jean Jacques. Diálogos* y, en sus dos últimos años de vida, *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, reflexiones más serenas sobre el hombre e inacabadas. Murió en julio de 1778 en Ermenonville. Sus cenizas se hallan en el Panteón de París.

Rousseau es un precursor de la sociología. Lo vemos al operar con el concepto de «naturaleza». El «estado de naturaleza» no es para él un principio metafísico racional, ni un ideal normativo; tampoco pretende que sea un hecho histórico; es una construcción hipotética o «modelo» de un momento originario y anterior a la sociedad, que permite captar la especificidad de los fenómenos de la sociedad actual explorando las transformaciones y la estructura latente en que han podido ir constituyéndose. De este modo la naturaleza humana pierde el carácter de fundamento inmutable y universal, aparece diversificada históricamente en las sociedades y relativizada, pues el género

humano de una edad no es el de otra. Por eso, toda definición de la naturaleza, como todo modo de pensar, viene determinado por su situación social. En segundo lugar, Rousseau captó igual que Montesquieu la importancia de diversos factores, externos y propios, en la vida social: el clima, la naturaleza del suelo, la extensión y la población de una nación, sus tipos de trabajo, sus usos y costumbres, la organización del poder, la religión y la opinión pública... Rousseau, en tercer lugar, parece ser un precursor de las teorías críticas de la sociedad. Se siente comprometido a promover un hombre que sea ciudadano y moral, que integre su vertiente particular y su vertiente social. Constata que el hombre, nacido libre e igual y dueño de sí mismo, se halla encadenado por las instituciones de una sociedad corrupta y vive sometido, con su libertad alienada. Si su teoría en un primer paso es crítica negativa, denuncia y rechazo de esas condiciones negativas para el hombre, en un segundo paso formula con cierto talante utópico líneas y proyectos alternativos para trascender y «superar» dichas condiciones, a partir de las posibilidades y recursos existentes. Karl Marx sintió por esta razón afinidad con Rousseau; su obra era una crítica de la sociedad burguesa del siglo XVIII. Por otro lado Durkheim desde su sintonía destacó el papel fundamental que la sociedad tiene para la formación y la vida de los hombres, apuntando cómo «Rousseau mostró hace tiempo que si despojásemos al hombre de todo lo que la sociedad le aporta, sólo nos quedaría una criatura reducida a su experiencia sensorial y más o menos indiferenciada del animal». Durkheim sintoniza también con una cierta concepción estructural y holista que late en el fondo de Rousseau. Y su concepto de voluntad general y el de conciencia colectiva de Durkheim se asemejan, por ejemplo, por su carácter supraindividual y obligatorio, y se diferencian porque la conciencia colectiva se refiere a un plano fáctico, mientras que la voluntad general es especulativa y utópica.

Obras

(1750) 1998. «Primer discurso: sobre las ciencias y las artes». En *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos. Tecnos, Madrid, pp. 3-94.

(1755) 1998. «Segundo discurso: sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres». En *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos. Tecnos, Madrid, pp. 95-240.

(1755) 1985. *Discurso sobre la economía política*. Traducción y estudio preliminar de José E. Candela. Tecnos, Madrid.

(1758) 1994. *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*. Estudio preliminar de J. Rubio Carracedo. Traducción y notas de Q. Calle. Tecnos, Madrid.

(1762) 1992. *El contrato social o Principios de derecho político*. Estudio preliminar y traducción de María José Villaverde. Tecnos, Madrid. (1762) 2003. *Emilio o De la educación*. Prólogo de María del Carmen Iglesias. Traducción de Luis Aguirre Prado. Edaf, Madrid. (1782-1789) 1997. *Las Confesiones*. Traducción, prólogo y notas de M. Armiño. Alianza, Madrid.

(1782) 1983. *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Prólogo, notas y traducción de M. Armiño. Alianza, Madrid.

—, 2003. *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño Alianza, Madrid. *Oeuvres complètes*. B. Gagnebin-M. Raymond (dirs.). Gallimard (col. La Pléiade), París 1959-1969. 4 vols. Publicados.

Textos Jean Jacques Rousseau seleccionados

«Primer discurso: sobre las ciencias y las artes» (1750)

DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES Y OTROS ESCRITOS Traducción de Antonio Pintor Ramos
Tecnos, Madrid, pp. 6-11

1. Restablecimiento de las ciencias y las artes, y corrupción de las costumbres

Es un espectáculo grande y bello ver al hombre salir de algún modo de la nada por sus propios esfuerzos, disipar por medio de las luces de su razón las tinieblas en las cuales la naturaleza lo había envuelto, elevarse por encima de sí mismo, impulsarse por medio de su espíritu hasta las regiones celestes, recorrer con paso de gigante –tal como lo hace el sol– la vasta extensión del universo, y –lo que es aún más grande y más difícil– entrar en sí mismo para estudiar allí al hombre, conocer su naturaleza, sus deberes y su fin. Todas estas maravillas se han renovado desde hace pocas generaciones. (...)

El espíritu tiene sus necesidades, lo mismo que el cuerpo. Éstas son el fundamento de la sociedad, aquéllas forman su ornato. Mientras que el gobierno y las leyes persiguen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y quizá más poderosas, extienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro con que aquellos hombres están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad originaria para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman lo que se llama pueblos civilizados. La necesidad levantó los tronos; las ciencias y las artes los han fortalecido. Potencias de la tierra, amad a los talentos y proteged a los que los cultivan. Pueblos civilizados, cultivadlos; esclavos felices, les debéis el gusto delicado y fino del que os preciáis, esa dulzura de carácter y esa urbanidad de costumbres que hacen entre vosotros tan fácil y tan unido el comercio; en una palabra, las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna.

Es por esta suerte de civismo, tanto más amable cuanto menos afecta el mostrarse, por lo que se distinguieron en otro tiempo Atenas y Roma en los tan loados días de su magnificencia y de su esplendor; es por ella, sin duda, que nuestro siglo y nuestra nación serán arrebatados sobre todos los tiempos y todos los pueblos. Un tono filosófico sin pedantería, de maneras naturales y, no obstante, corteses, igualmente alejadas de la rusticidad tudesca y de la pantomima ultramontana: he ahí los frutos del gusto adquirido por los buenos estudios y perfeccionado en el comercio del mundo.

¡Cuán dulce sería vivir entre nosotros si la continencia exterior fuese siempre la imagen de las disposiciones del corazón, si la decencia fuese la virtud, si nuestras máximas nos sirviesen de reglas, si la verdadera filosofía fuese inseparable del título de filósofo! Pero tan gran cantidad de cualidades marchan demasiado raramente juntas y la virtud no camina apenas con tan grande pompa. La riqueza del aderezo puede anunciar a un hombre opulento y su elegancia a un hombre de gusto: el hombre sano y robusto se reconoce por otras marcas; es bajo el hábito rústico de un labrador y no bajo los dorados de un cortesano donde se encontrarán la fuerza y el vigor del cuerpo. El aderezo no es menos extraño a la virtud que lo son la fuerza y el vigor al alma. El hombre de bien es un atleta a quien le gusta combatir desnudo; desprecia todos esos viles adornos que le estorban para la utilización de sus fuerzas y la mayoría de los cuales sólo han sido

inventados para ocultar alguna deformidad.

Antes de que el arte hubiese afectado nuestros modales y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje artificioso, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales, y la diferencia en los modos de proceder anunciaba al primer golpe de vista la de los caracteres. La naturaleza humana, en el fondo, no era mejor, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de penetrarse recíprocamente, y esta ventaja, cuyo precio nosotros no sentimos, les ahorraba gran cantidad de vicios.

Hoy, cuando investigaciones más sutiles y un gusto más fino han reducido el arte de agradar a principios, reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad y parece como si todos los espíritus hubiesen sido echados en el mismo molde; el civismo exige sin cesar, la conveniencia ordena; incesantemente se siguen los usos, nunca su propio genio. Nadie se atreve ya a parecer lo que es y, en esta perpetua compulsión, los hombres que forman este rebaño que se llama sociedad, puestos en las mismas circunstancias, harían siempre las mismas cosas si motivos más poderosos no se lo impidiesen. Nunca se sabrá bien con quién se negocia; haría falta para conocer al amigo esperar las grandes ocasiones, es decir, esperar que ya no sea tiempo de ello, puesto que es precisamente para esas ocasiones cuando sería esencial conocerlo.

¡Qué cortejo de vicios no acompañará esta incertidumbre! No más amistades sinceras, más verdadera estima, más confianza fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán sin cesar bajo ese velo uniforme y pérfido del civismo, bajo esa urbanidad tan alabada que debemos a las luces de nuestro siglo. No se profanará más con juramentos el nombre del dueño del universo; pero se le insultará por medio de blasfemias sin que se ofendan los oídos escrupulosos. No se alabará el propio mérito, sino que se rebajará el ajeno. No se ultrajará groseramente al enemigo, sino que se calumniará con destreza. Los odios nacionales se extinguirán, pero ello será con la extinción del amor de la patria. A la ignorancia despreciada sustituirá un peligroso pirronismo. Habrá excesos proscritos, vicios sin honor; pero otros serán decorados con el nombre de virtudes y será necesario tenerlos o simularlos. Se alabará a quien quiera la sobriedad de los sabios de la época; no veo en ello, por mi parte, más que un refinamiento de la intemperancia tan indigno de mi elogio como su artificiosa simplicidad.

Tal es la pureza que nuestras costumbres han adquirido y es así como nos hemos convertido en gentes de bien. A las letras, a las ciencias y a las artes corresponde reivindicar lo que les pertenece en obra tan saludable. Añadiré tan sólo una reflexión. Se trata de que un habitante de continentes alejados que quisiese hacerse una idea de las costumbres europeas por el estado de las ciencias entre nosotros, por la perfección de nuestras artes, por la conveniencia de nuestros espectáculos, por el civismo de nuestras maneras, por la afabilidad de nuestros discursos, por nuestras perpetuas demostraciones de benevolencia y por esa concurrencia tumultuosa de hombres de todas las edades que parecen empeñados desde la aurora hasta el ocaso del sol a obligarse recíprocamente; ese extranjero –digo– adivinaría respecto a nuestras costumbres exactamente lo contrario de lo que son.

Donde no hay efecto, no hay ninguna causa que buscar; pero aquí el efecto es cierto, la depravación real y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección. ¿Se dirá acaso que es un daño exclusivo de nuestra edad? No, señores; los males causados por nuestra vana curiosidad son tan, viejos como el mundo. La elevación y descenso diarios de las aguas del océano no han estado sujetos con más regularidad al astro que nos alumbra en la noche de lo que la suerte de las costumbres y de la probidad lo han estado al progreso de las ciencias y de las artes. Se ha visto que la virtud se ahuyenta a medida que su luz se eleva sobre nuestro horizonte, y el mismo fenómeno se observa en todos los tiempos y en todos los lugares.

Textos

seleccionados Jean Jacques Rousseau «Segundo discurso: sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres» (1755) *DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES Y OTROS ESCRITOS*

Traducción de Antonio Pintor Ramos

Tecnos, Madrid 2002, pp. 95-240

2. El hombre natural y la sociedad humana

Mas, en tanto no conozcamos al hombre natural, en vano intentaremos determinar la ley que él ha recibido o la que mejor conviene a su constitución. Todo lo que nosotros podemos ver con gran claridad respecto a esta ley es que, no sólo para que sea ley es preciso que la voluntad de aquel a quien obliga pueda someterse con conocimiento de ella, sino que es preciso también, para que sea natural, que hable de modo inmediato por la voz de la naturaleza.

Prescindiendo, pues, de todos los libros científicos que sólo nos enseñan a ver los hombres tal como ellos se han hecho y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo vislumbrar dos principios anteriores a la razón, de los cuales uno nos interesa sobremanera en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de modo especial, nuestros semejantes. Del concurso y de la combinación que nuestro espíritu puede hacer de estos dos principios, sin que sea necesario incluir el de la sociabilidad, me parece que se deducen todas las reglas del derecho natural; reglas que la razón está forzada luego a restablecer sobre otros fundamentos cuando, a través de desarrollos progresivos, llega hasta recubrir la naturaleza.

De este modo, no es preciso hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre; sus deberes para con los demás no le son dictados únicamente por las tardías lecciones de la sabiduría; mientras él no resista al impulso interior de la compasión, no hará daño jamás a otro hombre, ni incluso a ningún ser sensible excepto en el caso legítimo en que, encontrándose en juego su conservación, está obligado a preferirse a sí mismo. (...)

En efecto, parece que si estoy obligado a no hacer ningún daño a mi semejante, no es tanto porque sea un ser racional sino porque es un ser sensible, cualidad que, siendo común al hombre y a la bestia, debe dar cuando menos a ésta el derecho a no ser

inútilmente maltratada por aquél.

Considerando la sociedad humana con una mirada tranquila y desinteresada, no parece mostrar otra cosa de modo inmediato que la violencia de los hombres poderosos y la opresión de los débiles; el espíritu se revuelve contra la dureza de los unos o es conducido a deplorar la ceguera de los otros. Como nada es menos estable entre los hombres que estas relaciones exteriores, producidas más frecuentemente por azar que por la sabiduría y que se llaman debilidad o poder, riqueza o pobreza, las instituciones humanas parecen, en un primer golpe de vista, fundadas sobre castillos móviles de arena; sólo examinándolas de cerca, una vez que se ha removido el polvo y la arena que cercan el edificio, es posible percibir la base indestructible sobre la que está elevado y que se entiende desde los fundamentos. Ahora bien, sin el estudio serio del hombre, de sus facultades naturales y de sus desarrollos sucesivos, no se llegará nunca a hacer tales distinciones y a separar dentro de la constitución actual de las cosas lo que ha hecho la voluntad divina y lo que las artes humanas han pretendido hacer. Las investigaciones políticas y morales, a las que dio lugar la importante cuestión que examino, son útiles de todos modos y la historia hipotética de los gobiernos es para el hombre una lección instructiva a todas luces. Considerando lo que habríamos llegado a ser abandonados a nosotros mismos, debemos aprender a bendecir que una mano bienhechora, corrigiendo nuestras instituciones y dándoles una base inquebrantable, haya prevenido los desórdenes que de ahí resultarían, haciendo nacer nuestra dicha de los medios que parecían deber colmar nuestra miseria. (...)

3. La desigualdad humana y el modo de investigarla

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una que llamo natural o física porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede denominarse desigualdad moral o política, pues depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de los otros, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer.

No se puede preguntar cuál es la fuente de la desigualdad natural, puesto que la respuesta se encontraría enunciada en la simple definición nominal. Todavía menos se puede buscar si no habrá algún lazo esencial entre ambas desigualdades; la razón es que esto sería preguntar si los que mandan valen necesariamente más que los que obedecen y si la fuerza del cuerpo o del espíritu, la sabiduría o la virtud se encuentran siempre en los mismos individuos en proporción directa del poder o la riqueza; tal cuestión es indicada quizá para ser discutida entre esclavos escuchados por sus amos, pero que no conviene a hombres razonables y libres que buscan la verdad.

¿De qué se trata, pues, con exactitud en este Discurso? De señalar en el progreso de las cosas el momento en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley, de explicar mediante qué encadenamiento de prodigios el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo a comprar su tranquilidad con el precio de una

felicidad real.

Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos arribó a él. Algunos no han titubeado en suponer para el hombre en este estado la noción de justo y de injusto sin preocuparse de mostrar que él haya debido tener tal noción ni incluso si le fue útil. Otros han hablado del derecho natural que cada uno tiene a conservar lo que le pertenece, sin explicar lo que entienden por pertenecer. Otros, otorgando desde el comienzo al más fuerte la autoridad sobre el más débil, han hecho nacer inmediatamente el gobierno sin pensar en el tiempo que debió pasar antes que el sentido de las palabras de autoridad y gobierno pudiese existir entre los hombres. Todos, en fin, hablando sin cesar de necesidad, de avaricia, de opresión, de deseos y de orgullo, han trasplantado al estado de naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad; hablaban del hombre salvaje, pero dibujaban al hombre civil. Ni siquiera ha estado en el espíritu de la mayoría de ellos dudar si el estado de naturaleza ha existido. (...)

Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, pues no conciernen al problema. No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a las que en nuestros días elaboran los físicos sobre la formación del mundo. La religión nos manda creer que, habiendo sacado Dios mismo a los hombres del estado de naturaleza inmediatamente después de la creación, éstos son desiguales porque Él ha querido que lo fuesen; pero ella no nos impide construir conjeturas tomadas solamente de la naturaleza del hombre y los seres que lo circundan, conjeturas referentes a lo que habría podido llegar a ser el género humano si hubiese sido dejado a sí mismo. He aquí lo que se me pregunta y lo que me propongo examinar en este Discurso.

4. Origen de la sociedad civil

a) Introducción

Después de haber probado que la desigualdad es apenas sensible en el estado de naturaleza y que su influencia es allí casi nula, me falta por mostrar su origen y sus progresos en los sucesivos desarrollos del espíritu humano. Después de haber mostrado que la *perfectibilidad*, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre natural había recibido en potencia no pueden jamás desarrollarse por sí mismas, que necesitan para ello del concurso fortuito de muchas causas extrañas, que podían no haber nacido nunca y sin las cuales el hombre hubiese permanecido eternamente en su condición primitiva, me resta considerar y reunir los diferentes azares que han podido perfeccionar la razón humana deteriorando la especie, convertir a un ser en malo al convertirlo en social y, desde un término tan alejado, llevar finalmente al hombre al punto en que lo vemos.

Confieso que habiendo podido suceder los acontecimientos que he de describir de muchos modos, sólo puedo determinarme en su elección mediante conjeturas. Pero, amén de que tales conjeturas se convierten en razones cuando son las más probables que

se pueden sacar de la naturaleza de las cosas y los únicos medios que puedo tener para descubrir la verdad, las consecuencias que quiero deducir de las mías no serán por ello conjeturales, puesto que sobre los principios que termino de establecer no se podría formar ningún otro sistema que no me aportase los mismos resultados y del cual no pudiese sacar las mismas conclusiones. (...)

b) El fundador de la sociedad civil

El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes!: «¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!». Pero parece con gran claridad que las cosas habían llegado ya al punto de no poder durar más tal como estaban, pues esta idea de propiedad, al depender de muchas ideas anteriores que no han podido nacer más que sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano; fue preciso hacer muchos progresos, adquirir mucha industria y luces, transmitirlas y aumentarlas de edad en edad antes de llegar a este término último del estado de naturaleza. Tomemos, pues, las cosas desde más arriba e intentemos abarcar bajo un solo punto de vista esta lenta sucesión de acontecimientos y de conocimientos en su orden más natural.

c) Primera etapa

El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación. Las producciones de la tierra le aportaban todos los socorros necesarios; el instinto lo conducía a usar de ellos. El hambre y otros apetitos le hacían probar poco a poco diversas maneras de existir; entre ellos hay uno que le invitaba a perpetuar su especie, y esta pendiente ciega, desprovista de todo sentimiento del corazón, producía tan sólo un acto animal. Una vez satisfecha la necesidad, los dos sexos no se reconocían y el propio hijo sólo estaba junto a la madre en cuanto no podía pasarse sin ella.

Tal fue la condición del hombre naciente; tal fue la vida de un animal limitado al principio a las puras sensaciones y aprovechándose apenas de los dones que le ofrecía la naturaleza, lejos de pensar en arrancarle nada. Pero bien pronto aparecieron dificultades y fue preciso aprender a vencerlas: la altura de los árboles que le impedía acceder a sus frutos, la competencia de animales que buscaban alimentarse, la ferocidad de los que buscaban su propia vida, todo obligó a aplicarse a los ejercicios corporales; fue preciso volverse ágil, rápido en la carrera, vigoroso en el combate. Las armas naturales, que son las ramas de los árboles y las piedras, se encontraron bien pronto bajo su mano. Aprendió a vencer los obstáculos de la naturaleza, a combatir en la necesidad a los restantes animales, a disputar su subsistencia a los hombres mismos o a resarcirse de lo que había que ceder al más fuerte.

d) Segunda etapa

A medida que el género humano se extendió, las penas se multiplicaron con los hombres. La diferencia de los terrenos, de los climas, de las estaciones pudo forzarlos a

cambios en su modo de vida. Los años estériles, los inviernos largos y rudos, los veranos abrasadores que consumen todo, exigieron de ellos una nueva industria. A lo largo del mar y de las riberas inventaron el sedal y el anzuelo y se convirtieron en pescadores e ictiófagos. En los bosques construyeron arcos y flechas y se convirtieron en cazadores y guerreros. En los países fríos se cubrieron con las pieles de las bestias que habían matado. El rayo, un volcán o cualquier venturoso azar les hizo conocer el fuego, nuevo recurso contra el rigor del invierno; aprendieron a conservar este elemento, después a reproducirlo y, finalmente, a preparar las carnes que antes comían crudas.

Esta aplicación reiterada de cosas distintas de sí mismo y distintas entre sí debió naturalmente engendrar en el espíritu del hombre las percepciones de ciertas relaciones. Esas relaciones que nosotros expresamos con las palabras de grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, temeroso, atrevido y otras ideas paralelas, comparadas por necesidad y casi sin pensar producirían al fin en él algún tipo de reflexión, o mejor una prudencia maquinal que le indicaba las precauciones más necesarias a su seguridad.

Las nuevas luces que resultasen de este desarrollo aumentarían su superioridad sobre los demás animales, haciéndole consciente de ella. Se ejercitó en tenderles lazos, los engañó de múltiples modos; y bien que muchos lo sobrepasasen en fuerza en el combate o en velocidad en la carrera entre los que podían servirle o perjudicarle, el hombre se convirtió con el tiempo en el amo de los unos y el azote de los otros. Fue de este modo como la primera mirada que se echó a sí mismo produjo el primer movimiento de orgullo; fue de este modo como, sabiendo apenas distinguir los rangos y viéndose en el primero por su especie, se preparaba remotamente para reclamarlo para su individualidad.

Aun cuando sus semejantes no fuesen para él lo que son para nosotros y no tuviese apenas mayor comercio con ellos que con otros animales, no fueron olvidados en sus observaciones. Las conformidades que pudo percibir entre ellos, su hembra y él mismo, le hicieron juzgar de las que no percibía; viendo que se conducían todos como él lo habría hecho en semejantes circunstancias, concluyó que su manera de pensar y de sentir era del todo conforme a la propia; esta importante verdad, bien establecida en su espíritu, le hizo seguir por un presentimiento tan seguro y más rápido que la dialéctica las mejores reglas de conducta que para su ventaja y seguridad debía guardar respecto a ellos.

Instruido por la experiencia de que el amor del bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se encontraba en situación de distinguir las raras ocasiones en las que el interés común debía hacerle contar con la asistencia de sus semejantes y las más raras aún en que debía desconfiar de ellos. En el primer caso, se unía con ellos en rebaño o, a lo sumo, por algún tipo de asociación libre que no obligaba a nadie y no duraba más que la necesidad pasajera que la había hecho surgir. En el segundo, cada uno intentaba conseguir sus ventajas, bien a fuerza abierta si creía poder, bien mediante astucia y sutileza si se sentía el más débil.

He aquí cómo los hombres pudieron insensiblemente adquirir alguna idea rústica de los compromisos mutuos y de las ventajas de cumplirlos, pero sólo en tanto que podía

exigirlo el interés presente y sensible; en lugar de ocuparse de un futuro lejano, no pensaban incluso en el mañana. Si se trataba de capturar un ciervo, cada uno sentía perfectamente que debía para ello ocupar su puesto; pero si una liebre pasaba al alcance de uno de ellos, no se puede dudar que la perseguiría sin escrúpulos y, habiendo conseguido su presa, no se cuidaría demasiado de advertir su falta a sus compañeros.

Es fácil comprender que un comercio tal no exigía un lenguaje mucho más refinado que el de las cornejas o de los monos que se agrupan casi del mismo modo. Gritos inarticulados, muchos gestos y algunos ruidos imitativos debieron componer durante largo tiempo la lengua universal; añadiendo a esto en cada comarca algunos sonidos articulados y convencionales, cuya institución, como ya he dicho, no es demasiado fácil de explicar, se tienen las lenguas particulares, pero toscas, imperfectas y no muy lejanas de las que tienen aún hoy diversas naciones salvajes.

Recorro como un trecho multitud de siglos, forzado por el tiempo que se consume, por la abundancia de cosas que tengo que decir y por el progreso casi insensible de los comienzos; pues cuanto más lentos en suceder son los acontecimientos, más rápidos son de describir.

Estos primeros progresos pusieron finalmente al hombre en situación de hacer otros más rápidos. Cuanto más se alumbra el espíritu, más se perfecciona la industria. Rápidamente, al dejar de dormir bajo el primer árbol o de retirarse a las cavernas, se encontraron algunos tipos de hachas de piedra duras y cortantes que servían para talar bosques, cavar la tierra o hacer chozas de ramajes que seguidamente se cuidaba de endurecer con arcilla o barro. Fue ésta la época de una primera revolución que conformó el establecimiento y la distinción de las familias y que introdujo un tipo de propiedad de las que probablemente nacieron gran número de querellas y de combates. Sin embargo, como los más fuertes fueron verosímilmente los primeros en construirse alojamientos que se sentían capaces de defender, es de creer que los más débiles encontrasen más rápidamente y seguro imitarlos que intentar desalojarlos; en cuanto a los que ya tenían cabañas, ninguno de ellos debió intentar apropiarse de la de su vecino, no tanto porque no le pertenecía, cuanto que le resultaba inútil y no podía apoderarse de ella sin exponerse a un combate muy vivo con la familia que la ocupaba.

Los primeros desarrollos del corazón fueron el efecto de una situación nueva que reunía en una habitación común los maridos y las esposas, los padres y los hijos. El hábito de vivir juntos hizo nacer el más dulce de los sentimientos que conocen los hombres, el amor conyugal y el amor paterno. Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuanto que el apego recíproco y la libertad eran los únicos lazos; fue entonces cuando se estableció la primera diferencia en el modo de vida y de los dos sexos, que hasta entonces habían tenido una sola. Las mujeres se tornaron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los niños, mientras que el hombre iba a buscar el sustento común. Los dos sexos comenzaron de este modo, mediante una vida un poco más muelle, a perder algo de su ferocidad y de su vigor. Pero si cada uno separadamente se volvió menos apto para combatir las bestias salvajes, en revancha se hizo más dócil para juntarse a fin de resistirlas en común.

En este nuevo estado, con una vida simple y solitaria, con necesidades muy limitadas y los instrumentos que habían inventado para satisfacerlas, los hombres, gozando de un grandísimo ocio, lo emplearon en procurarse muchos tipos de comodidades desconocidas de sus padres; éste fue el primer yugo que se impusieron sin pensar en ello y la primera fuente de males que ellos prepararon para sus descendientes; pues, además de que así continuaron ablandando el cuerpo y el espíritu, al convertirse tales comodidades en hábito y perder todo su atractivo, y degenerando al mismo tiempo en verdaderas necesidades, la privación de ellas se volvió mucho más cruel que dulce era su posesión, y se era desgraciado por perderlas sin ser feliz por poseerlas.

Se entrevé aquí un poco mejor cómo el uso de la palabra se estableció o se perfeccionó insensiblemente en el seno de cada familia, y se puede conjeturar entonces cómo diversas causas particulares pudieron extender el lenguaje y acelerar su progreso al hacerlo más necesario. Grandes inundaciones o temblores de tierra rodearon de aguas o de precipicios los cantones habitados; las revoluciones del globo decantaron y cortaron en islas porciones del continente. Se concibe que entre hombres así agrupados y forzados a vivir juntos debió formarse un idioma común más bien que entre los que erraban libremente en los bosques de tierra firme. De este modo, es muy posible que, después de sus primeros ensayos de navegación, los habitantes de las islas hayan traído entre nosotros el uso de la palabra, y es cuando menos muy verosímil que la sociedad y las lenguas hayan nacido en las islas y se hayan perfeccionado antes de ser conocidas en el continente.

e) Tercera etapa

Todo empieza a cambiar de aspecto. Los hombres, que hasta entonces erraban por los bosques, al tener un asiento más fijo se acercan lentamente, se reúnen en diversos grupos y, finalmente, forman en cada comarca una nación particular, unión de costumbres y caracteres no mediante reglamentos y leyes, sino por el mismo género de vida, de alimentos y por la influencia común del clima. Una vecindad permanente no puede por menos de terminar engendrando alguna unión entre las diversas familias. Gentes jóvenes de distinto sexo habitan cabañas vecinas; el comercio pasajero que pide la naturaleza lleva bien pronto a otro no menos dulce y más permanente por la frecuentación recíproca. Se acostumbra uno a considerar objetos diferentes y hacer comparaciones; se adquiere insensiblemente las ideas de mérito y de belleza que producen los sentimientos de preferencia. A fuerza de verse, no se puede ya pasar sin verse. Un sentimiento tierno y dulce se apodera del alma y con la menor oposición se convierte en un furor impetuoso; los celos se despiertan con el amor; la discordia triunfa y la más dulce de las pasiones recibe sacrificios de sangre humana.

A medida que las ideas y los sentimientos se suceden, que el espíritu y el corazón se ejercitan, el género humano continúa acercándose, las uniones se extienden y los lazos se refuerzan. Se acostumbran a reunirse delante de las cabañas o alrededor de un gran árbol; el canto y la danza, verdaderos hijos del amor y del ocio, se convierten en la diversión o, mejor aún, en la ocupación de los hombres y mujeres ociosos y agrupados. Cada cual comienza a contemplar a los otros y a querer ser contemplado él mismo, con lo que la

estima pública tiene un precio. Aquel que canta o danza mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convierte en el más considerado. Éste fue el primer paso hacia la desigualdad y, al mismo tiempo, hacia el vicio; de estas primeras preferencias nacieron, de una parte, la vanidad y el desprecio, y, de otra, la vergüenza y la envidia; la fermentación producida por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para el bienestar y la inocencia.

En cuanto los hombres comenzaron a apreciarse mutuamente y la idea de consideración se formó en su espíritu, cada uno pretendió tener derecho a ella y ya no fue posible impunemente que faltase a nadie. De ahí surgieron los primeros deberes de la vida civil, incluso entre los salvajes; y de esto surgió que todo daño voluntario se convirtiese en un ultraje porque con el mal que resultaba de la injuria el ofendido veía en ello el desprecio de su persona, frecuentemente más insoportable que el mal mismo. Fue así como, castigando cada uno el desprecio que se le había hecho de una manera proporcionada al tipo que se hacía de sí mismo, las venganzas se tornaron terribles y los hombres sanguinarios y crueles. He aquí precisamente el grado hasta el que han llegado la mayoría de los pueblos salvajes que conocemos; es por el defecto de no haber distinguido suficientemente las ideas y haber notado hasta qué punto los pueblos salvajes estaban ya alejados del estado de naturaleza por lo que muchos se han apresurado a concluir que el hombre es naturalmente cruel y que tiene necesidad de policía para calmarlo. En realidad, nada es tan dulce como el estado de naturaleza, [el hombre], colocado por la naturaleza a distancia igual de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civil y limitado igualmente por el instinto y la razón para guardarse del mal que le amenaza, está retenido por la piedad natural para no hacer daño a nadie por ninguna razón e incluso habiéndolo sufrido él. Pues, según el axioma del sabio Locke, *no podrá haber injuria donde no hay propiedad*.

Pero es preciso resaltar que una vez comenzada la sociedad y las relaciones establecidas ya entre los hombres, se exigían de ellos cualidades distintas de las que tenían por su constitución primitiva; que una vez que la moralidad comenzó a introducirse en las acciones humanas y como cada uno, antes de las leyes, era el único juez y vengador de las ofensas que había recibido, la bondad connatural al puro estado de naturaleza no era la que convenía a la sociedad naciente; que fue necesario que los castigos se hiciesen más severos a medida que las ocasiones de ofenderse se tornaron más frecuentes y era necesario frenar con las leyes el terror de las venganzas. De este modo, aun cuando los hombres se hubiesen vuelto menos pacientes y la piedad natural hubiese sufrido ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más dichosa y la más duradera. Cuanto más se reflexiona, más claramente se ve que este estado era el menos sujeto a las revoluciones, el mejor para el hombre y que no debió salir de él más que por algún funesto azar que nunca debía haber tenido lugar en nombre de la utilidad común. El ejemplo de los salvajes, que casi todos se encuentran en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre ahí, que este estado es la

verdadera juventud del mundo y que todos los progresos ulteriores, que en apariencia han sido otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, lo fueron en efecto hacia la decrepitud de la especie.

f) Cuarta etapa:

Propiedad privada, división del trabajo y desigualdad

En tanto que los hombres se contentaron con sus cabañas rústicas, en tanto que se limitaron a cubrir sus moradas de pieles con espinos o espinas, a adornarse con plumas y conchas, a pintarse el cuerpo con distintos colores, a perfeccionar o embellecer sus arcos y sus flechas, a tallar con piedras cortantes algunas canoas de pescadores y algunos toscos instrumentos de música; en una palabra, en tanto no se dedicaron más que a obras que podía realizar uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de muchas manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices hasta el punto que lo podían ser por naturaleza, y continuaron gozando entre ellos de las dulzuras de un comercio independiente. Pero en el instante en que un hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro, desde que se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los inmensos bosques se convirtieron en campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses.

La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes cuya invención trajo consigo esta gran revolución. (...)

La invención de otras artes fue, pues, necesaria para forzar al género humano a aplicarse a la de la agricultura. Desde el momento en que se necesitaron hombres para fundir y forjar el hierro, fueron necesarios otros hombres para alimentar a éstos. Cuanto más se multiplicaba el número de obreros, menos manos había empleadas en aportar la subsistencia común sin que hubiese menos bocas para consumirla, y como los unos necesitaban mercancías a cambio de su hierro, los otros encontraron al fin el secreto de emplear el hierro para la multiplicación de las mercancías. De ello surgieron, por una parte, la labranza y la agricultura, y, por otra, el arte de trabajar los metales y multiplicar sus usos.

Del cultivo de las tierras se siguió necesariamente su partición y la propiedad, una vez reconocidas las primeras reglas de la justicia, pues para dar a cada cual lo suyo es preciso que cada cual pueda tener algo. Más aún, los hombres comenzaron a dirigir sus miradas al porvenir y, viéndose todos con bienes que perder, no hubo nadie que no temiese para sí la represalia de los daños que podía infringir a otro. Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad naciente en otro lugar que en la mano de obra, pues no se ve que, para apropiarse de las cosas que él no hizo, el hombre pueda aportar otra cosa que su trabajo. Es solamente el trabajo quien, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha trabajado, se lo da también sobre los fondos cuando menos hasta la recolección, y así de año en año; lo cual, constituyendo una posesión continua, se transforma fácilmente en propiedad. (...)

En este estado las cosas podrían haber permanecido iguales si los talentos fuesen

iguales y si, por ejemplo, el empleo del hierro y la consumición de mercancías conformasen siempre una balanza exacta; pero la proporción que nada mantenía fue bien rápidamente rota; el más fuerte hacía más trabajo; el más hábil sacaba mejor partido del suyo; el más ingenioso encontraba medios de abreviar su trabajo; el labrador tenía más necesidad de hierro o el herrero más necesidad de trigo, y, trabajando igual, el uno ganaba mucho mientras que el otro apenas si tenía para vivir. Fue de este modo como la desigualdad natural se duplicó insensiblemente con la de la combinación y las diferencias de los hombres, desarrolladas por las de las circunstancias, se volvieron más sensibles, más permanentes en sus efectos y comenzaron a influir en la misma proporción sobre la suerte de los particulares.

Una vez que las cosas llegaron a este punto, es fácil imaginar el resto. No me detendré en describir la invención sucesiva de las restantes artes, el progreso de las lenguas, la prueba y el empleo de los talentos, la desigualdad de las fortunas, el uso o el abuso de las riquezas ni todos los detalles que siguen a éstos y que cada cual puede suplir fácilmente; me limitaré a echar una ojeada sobre el género humano colocado en este nuevo orden de cosas.

5. El «progreso» de la desigualdad

a) Desigualdad, sociedad naciente y estado de guerra

He aquí, pues, todas nuestras facultades desarrolladas, la memoria y la imaginación en juego, el amor propio interesado, la razón vuelta activa y el espíritu llegado casi al término de la perfección de que es susceptible. He aquí todas las cualidades naturales puestas en acción, el rango y la suerte de cada hombre establecidos, no sólo sobre la cantidad de bienes y el poder de servir o perjudicar, sino sobre el espíritu, la belleza, la fuerza o destreza, sobre el mérito o los talentos; al ser éstas las cualidades que podían provocar la consideración, fue preciso rápidamente el tenerlas o afectarlas. Fue preciso para su ventaja mostrarse distinto a como se es efectivamente. Ser y parecer llegaron a ser dos cosas de todo punto diferentes, y de esta distinción surgieron el fasto imponente, la astucia engañosa y todos los vicios que los acompañan. Por otra parte, de libre e independiente que antes era el hombre, helo ahí por una multitud de necesidades nuevas sometido, por decirlo así, a toda la naturaleza y, sobre todo, a sus semejantes, de los cuales en un sentido se volvió esclavo, incluso convirtiéndose en su dueño: rico, tiene necesidad de sus servicios; pobre, tiene necesidad de sus auxilios, y la mediocridad tampoco le pone en situación de poder prescindir de ellos. Es preciso, pues, que intente sin cesar interesarlos en su suerte y hacerles encontrar, de modo efectivo o aparente, su provecho al trabajar por el propio. Esto le vuelve bribón y artificioso con los unos, imperioso y duro con los otros, y pone en la necesidad de abusar de todos aquellos que él necesita cuando no puede hacerse temer y no encuentra su interés en servirlo útilmente. En fin, la ambición devoradora, el ardor por agrandar su fortuna relativa –no tanto por verdadera necesidad, sino por ponerse por encima de los otros– inspira a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta tanto más peligrosa cuanto que, para dar su golpe con más seguridad, adopta frecuentemente la máscara de la benevolencia. En una palabra, competencia y rivalidad de una parte,

oposición de intereses, por la otra, y siempre el deseo oculto de conseguir su provecho a expensas del otro; todos estos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo inseparable de la desigualdad naciente.

Fue así como, haciendo los más fuertes y los más débiles de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho al bien de otro, equivalente, según ellos, al de la propiedad, la igualdad rota fue seguida del más bochornoso desorden. Fue así como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malos. Surgió entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante un conflicto perpetuo que no se terminó más que por medio de combates y de asesinatos. La sociedad naciente dejó espacio al más horrible estado de guerra; el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando más que para su vergüenza por el abuso de las facultades que son su honor, se puso el mismo en vísperas de su ruina. (...)

No es posible que los hombres no reflexionasen sobre una situación tan miserable y sobre las calamidades por las que estaban abrumados. Los ricos sobre todo debieron sentir muy pronto cuán desventajosa les era una guerra perpetua de la cual pagaban solos todos los gastos y en la que el riesgo de la vida era común y el de los bienes particular. (...)

Antes de que se hubiesen inventado los signos representativos de las riquezas, éstas no podían apenas consistir en otra cosa que en tierras y animales, los únicos bienes reales que los hombres podían poseer. Ahora bien, cuando las herencias fueron acrecentándose en número y en extensión hasta el punto de cubrir todo el suelo y tocarse todos, los unos no pudieron engrandecerse más que a expensas de los otros, y los sobrantes a quienes la debilidad o la indolencia habían impedido a su vez hacer adquisiciones, convertidos en pobres sin haber perdido nada porque, cambiando todo a su alrededor, sólo ellos no habían cambiado, se vieron obligados a recibir o arrebatarse su subsistencia de la mano de los ricos; con ello comenzaron a nacer, según los diversos caracteres de unos y otros, la dominación y la servidumbre o la violencia y la rapiña. Los ricos, por su parte, apenas conocieron el placer de dominar, ya desdeñaron todos los demás y, sirviéndose de sus antiguos esclavos para someter a los nuevos, no pensaron en otra cosa que en subyugar y hacerse servir de sus vecinos, semejantes en esto a esos lobos hambrientos que, habiendo gustado una vez de la carne humana, rechazan cualquier otro alimento y no quieren otra cosa que devorar hombres.

b) Establecimiento de las leyes y derecho de propiedad

Privado de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse; aplastando fácilmente a un particular, pero aplastado él mismo por grupos de bandidos; solo contra todos y sin poder, a causa de envidias mutuas, unirse con sus iguales contra los enemigos unidos por la esperanza común del pillaje, el rico, forzado por la necesidad, concibe finalmente el proyecto más reflexivo que haya surgido jamás del espíritu humano: se trata de emplear en favor suyo las fuerzas mismas de aquellos que le

atacaban, de convertir a sus adversarios en defensores suyos, de inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como le era contrario el derecho natural.

En esta perspectiva, después de haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que los armaba a unos contra otros, que les hacía tan onerosas sus posesiones como sus necesidades y donde nadie encontraba su seguridad ni en la pobreza ni en la riqueza, inventó fácilmente razones audibles para conducirlos a tal meta. «Unámonos – les dice– para garantizar a los débiles frente a la opresión, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los que todos estén obligados a atenerse, que no hagan excepción respecto a nadie y que de algún modo reparen los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámoslas en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia.»

Se necesitaba mucho menos que el equivalente de este discurso para arrastrar a hombres toscos fáciles de seducir, que, por lo demás, tenían demasiados asuntos que dirimir entre ellos para poder vivir sin árbitros y demasiada avaricia y ambición para privarse de jefes. Todos corrieron detrás de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad, porque, con excesiva razón para sentir las ventajas de un ordenamiento político, no tenían demasiada experiencia para prever los peligros; los más capaces de presentir el abuso eran precisamente los que esperaban sacar provecho de ello, y los mismos sabios vieron que era preciso resolverse a sacrificar una parte de la libertad para la conservación de la otra, del mismo modo que un herido se hace cortar el brazo para salvar el resto del cuerpo.

Tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin posible retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable y, para el provecho de algunos ambiciosos, sometieron desde entonces todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. Se ve fácilmente cómo el establecimiento de una sola sociedad hizo indispensable el de todas las restantes y cómo, para hacer frente a fuerzas unidas, fue preciso a su vez unirse. Las sociedades, multiplicándose o extendiéndose rápidamente, cubrieron bien pronto toda la faz de la tierra, y no fue posible ya encontrar un solo rincón en el mundo en el que se pudiese sacudir el yugo y sustraer la cabeza a la espada mal conducida que cada hombre ve continuamente suspendida sobre la suya. Al convertirse el derecho civil en regla común de los ciudadanos, la ley de la naturaleza no tuvo ya cabida más que entre las sociedades diversas en que, con el nombre de derecho de gentes, fue templada por ciertas convenciones tácitas para hacer posible el comercio y suplir la conmisericordia natural que, al perder de sociedad a sociedad casi toda la fuerza que tenía de hombre a hombre, no habita más que en algunas grandes almas cosmopolitas que traspasan las barreras imaginarias que separan los pueblos y, a ejemplo del Ser soberano que las ha creado,

abarcan a todo el género humano en su benevolencia.

c) La sociedad política: el gobierno

Los cuerpos políticos, permaneciendo de este modo entre ellos en el estado de naturaleza, se dieron cuenta bien pronto de los inconvenientes que habían forzado a los particulares a salir de aquél; tal estado se volvió entre estos grandes cuerpos aún más funesto que lo que había sido antes entre los individuos de que están compuestos. De ahí surgieron las guerras nacionales, las batallas, los asesinatos, las represalias, que hacen estremecerse a la naturaleza y chocan a la razón, y todos esos prejuicios horribles que elevan al rango de honor el derramamiento de sangre humana. Las gentes más honestas aprendieron a contar entre sus deberes el de ahorcar a sus semejantes; se vio finalmente a los hombres matarse por millares sin saber el porqué. Así, se cometieron más asesinatos en un solo día de combate y más horrores en la toma de una ciudad, que se habían cometido en el estado de naturaleza durante siglos enteros sobre la faz de la tierra. Tales son los primeros efectos que se entrevén de la división del género humano en diferentes sociedades. Volvamos a su institución.

Sé que muchos han dado otros orígenes a las sociedades políticas, como las conquistas del más poderoso o la unión de los débiles, y la elección entre estas causas es indiferente para lo que yo quiero establecer; sin embargo, la que acabo de exponer me parece la más natural, por las siguientes razones: 1. Que, en el primer caso, al no ser el derecho de conquista un derecho, no pudo fundar ningún otro y el conquistador y los pueblos conquistados permanecían siempre entre ellos en estado de guerra, a menos que la nación puesta en libertad plena no eligiese a su vencedor por jefe; hasta aquí, cualesquiera que sean las capitulaciones hechas, como sólo están fundadas en la violencia y, por consiguiente, por este mismo hecho son nulas, no puede haber en esta hipótesis ni verdadera sociedad, ni cuerpo político, ni ninguna otra ley más que la del más fuerte. 2. Que los términos de *fuerte* y *débil* son equívocos en el segundo caso; que en el intervalo que media entre el establecimiento del derecho de propiedad o del primer ocupante y el de los gobiernos políticos, el sentido de estos términos se traduce mejor con los de *pobre* y *rico*, pues, en efecto, un hombre antes de las leyes no tenía otro medio de esclavizar a sus semejantes si no es atacando sus bienes o convirtiéndolos en parte de los suyos. 3. Que al no tener los pobres otra cosa que perder más que su libertad, sería una gran locura para ellos arrebatarse voluntariamente el único bien que les quedaba para no ganar nada a cambio; que, al ser, por el contrario, los ricos, por decirlo así, sensibles en todas las partes de sus bienes, era mucho más fácil hacerles daño y tendrían, por consiguiente, mayores precauciones que tomar para garantizarlos; finalmente, es razonable creer que una cosa ha sido inventada por aquellos a quienes es útil más bien que por aquellos a quienes les perjudica.

El gobierno naciente no tuvo una forma constante y regular. La falta de filosofía y de experiencia sólo dejaba percibir los inconvenientes presentes y sólo se pensaba en poner remedio a los otros a medida que se presentaban. A pesar de todos los trabajos de los más sabios legisladores, el estado político permaneció siempre imperfecto porque era casi obra del azar y, al ser mal comenzado, el tiempo, descubriendo los defectos y

sugiriendo los remedios, no pudo nunca reparar los vicios de su constitución; se remendaba sin cesar, cuando hubiese sido necesario limpiar el lugar y descartar todos los viejos materiales, tal como hizo Licurgo en Esparta, para levantar seguidamente un buen edificio. La sociedad no consistía entonces más que en algunas convenciones generales que todos los particulares se comprometían a observar y de las cuales la comunidad se convertía en garantizadora frente a cada uno de ellos. Fue necesario que la experiencia demostrase cuán débil era una tamaña constitución y cuán fácil resultaba a los infractores evitar la convicción o el castigo de las faltas cuyo único testigo y juez debía ser el público; fue preciso que la ley fuese eludida de mil maneras, fue preciso que los inconvenientes y los desórdenes se multiplicasen continuamente para que, finalmente, se pensase en confiar a particulares el peligroso depósito de la autoridad pública y se encomendase a los magistrados el cuidado de hacer observar las deliberaciones del pueblo. Decir que los jefes fueron elegidos antes de que se hiciese la confederación y que los ministros de las leyes existían antes que las leyes mismas, es una suposición que no es lícito combatir en serio.

No sería más razonable pensar que los pueblos se arrojaron inmediatamente entre los brazos de un dueño absoluto sin condiciones y sin vuelta atrás y que el primer medio de defender la seguridad común que hayan imaginado hombres fieros e indómitos fuese el precipitarse en la esclavitud. Efectivamente, ¿para qué se dieron superiores si no es para que les defiendan contra la opresión, protejan sus bienes, sus libertades y sus vidas que son, por decirlo así, los elementos constitutivos de su ser? Ahora bien, siendo lo peor que podría suceder a uno en las relaciones de hombre a hombre verse a merced de otro, ¿no habría ido contra el buen sentido el comenzar por despojarse entre las manos de un solo jefe de las únicas cosas para su conservación en las que tenían necesidad de su ayuda? ¿Qué equivalente pudo ofrecerles para la cesión de un derecho tan hermoso? Y si hubiese osado exigírselo bajo el pretexto de defenderles, ¿no habría recibido rápidamente la respuesta del apólogo: Es, pues, incontestable –y ésta es la máxima fundamental de todo el derecho político– que los pueblos se otorgaron jefes para defender su libertad y no para encadenarla. *Si tenemos un príncipe* –decía Plinio a Trajano– *es porque nos ha preservado de tener un dueño.*

Nuestros políticos cometen respecto al amor de la libertad los mismos sofismas que nuestros filósofos han cometido sobre el estado de la naturaleza: por cosas que ven, juzgan de cosas muy distintas que no han visto. Así, atribuyen a los hombres una inclinación natural a la servidumbre por la paciencia con la cual soportan la suya los que tienen ante los ojos, sin pensar que sucede con la libertad lo que con la inocencia y la virtud, cuyo precio no se comprende hasta que se goza de ellas y cuyo gusto se pierde en cuanto se han perdido. (...)

d) De los gobiernos legítimos al poder arbitrario

Me parece cierto, pues, que no sólo los gobiernos no han comenzado por el poder arbitrario, que no es más que su corrupción, el término extremo que les lleva, finalmente, a la única ley del más fuerte, de la cual fueron originariamente el remedio; sino aún que, si hubiesen comenzado así, al ser por naturaleza ilegítimo este poder, no pudo servir de

fundamento a las leyes de la sociedad ni, por consiguiente, a la desigualdad instituida.

Sin entrar ahora en las investigaciones que aún hay que realizar acerca de la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno, me limito, siguiendo la opinión común, a considerar aquí el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que él elige, contrato por el cual las dos partes se obligan a observar las leyes que en él se estipulan y que forman los lazos de su unión. Habiendo reunido el pueblo, respecto al punto de las relaciones sociales, todas sus voluntades en una sola, todos los artículos en los que esa voluntad se expresa conviértense en otras tantas leyes fundamentales que obligan a todos los miembros del Estado sin excepción y una de las cuales regula la elección y el poder de los magistrados encargados de vigilar la ejecución de las restantes. Este poder se extiende a todo lo que puede mantener la constitución sin llegar a cambiarla. Se le añaden los honores que hacen respetables a las leyes y sus ministros y, para éstos personalmente, prerrogativas que les resarcen de los costosos trabajos que cuesta una buena administración. El magistrado, por su parte, está obligado a no usar del poder que le es confiado más que según la intención de los compromisarios, a mantener a cada uno en el plácido gozo de lo que le pertenece y a preferir en toda ocasión el bien público a su propio interés.

Antes de que la experiencia hubiese mostrado o el conocimiento del corazón humano hubiese hecho prever los inevitables abusos de una tal constitución, ésta debió parecer tan buena que los encargados de vigilar su conservación fuesen en ello los más interesados, ya que, al no estar la magistratura y sus derechos establecidos más que sobre leyes fundamentales, en cuanto éstas fuesen destruidas, el pueblo ya no estaría obligado a obedecerles y, al no ser el magistrado sino la ley quien constituye la esencia del Estado, cada cual retornaría por derecho a su libertad natural.

Por poco que se reflexione en ello con atención, esto se confirmará con nuevas razones; por la naturaleza del contrato se verá que esto no podría ser irrevocable, ya que, si no hubiese ningún poder superior que pudiese ser garantía de la fidelidad de los contratantes ni forzarlos a cumplir sus compromisos recíprocos, las partes permanecerían siendo únicos jueces de su propia causa y cada una de ellas tendría siempre el derecho a renunciar al contrato en cuanto hallase que la otra parte infringe las condiciones o que éstas dejasen de convenirle. Parece que es sobre este principio sobre el que puede fundarse el derecho de abdicar. Ahora bien, considerando tan sólo –como hacemos nosotros– la institución humana, si el magistrado, que tiene todo el poder en la mano y se apropia todas las ventajas del contrato, tiene, no obstante, el derecho a renunciar a la autoridad, con más razón el pueblo, que paga todas las faltas de los jefes, deberá tener derecho a renunciar a la dependencia. Pero las disensiones horrorosas, los infinitos desórdenes que necesariamente entraña este peligroso poder muestran más que ninguna otra cosa hasta qué punto los gobiernos humanos tienen necesidad de una base más sólida que la mera razón y hasta qué punto es necesario para la tranquilidad pública que intervenga la voluntad divina con el fin de otorgar a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable que arrebatara a los sujetos el funesto derecho de disponer de ella. Aun cuando la religión hubiese hecho este único bien a los hombres, sería sobrado para

que todos debiesen quererla y adoptarla, incluso con sus abusos, pues evita aún mucha más sangre que la que hace derramar el fanatismo. Pero prosigamos el hilo de nuestra hipótesis.

Las distintas formas de gobierno tienen su origen en las diferencias más o menos grandes que se encuentran entre los particulares en el momento de su constitución. Si existía un hombre eminente en poder, en virtud, en riqueza o en crédito, en ese caso fue elegido él solo magistrado y el Estado se convirtió en monárquico. Si muchos, más o menos iguales entre sí, destacaban sobre los demás, entonces fueron elegidos de modo conjunto y surgió una aristocracia. Aquellos cuya fortuna o talentos eran menos desproporcionados y se habían alejado menos del estado de naturaleza, conservaron en común la administración suprema y formaron una democracia. El tiempo verificará cuál de estas formas era la más ventajosa para los hombres. Unos quedaron sometidos únicamente a las leyes, otros obedecieron bien pronto a sus amos. Los ciudadanos querían conservar su libertad; los sometidos no pensaron más que en arrebatársela a sus vecinos al no poder soportar que otros gozasen de un bien del que no gozaban ellos mismos. En una palabra: de una parte, las riquezas y las conquistas; de la otra, la dicha y la virtud.

En estos diversos gobiernos todos los magistrados fueron primeramente electivos, y, cuando la riqueza no les movió, la preferencia fue otorgada al mérito, que da un ascendiente natural, y a la edad, que aporta la experiencia en los negocios y la sangre fría en las deliberaciones. Los ancianos de los hebreos, los gerontes de Esparta, el senado de Roma y la misma etimología de nuestro vocablo *señor* (*seigneur*) muestran hasta qué punto la ancianidad era respetada en otro tiempo. Cuanto más recaían las elecciones en hombres de edad avanzada, tanto más frecuentes eran y más se hacía sentir su embarazo; aparecieron las intrigas, se formaron las facciones, se agriaron las partes, aparecieron las guerras civiles; en fin, la sangre de los ciudadanos fue sacrificada al pretendido bien del Estado y se volvió de nuevo a recaer en la anarquía de tiempos anteriores. La ambición de los principales sacó provecho de las circunstancias para perpetuar sus cargos en sus familias; el pueblo, acostumbrado ya a la dependencia, al descanso y a las comodidades de la vida, incapaz ya de romper sus cadenas, consintió en dejar aumentar su servilismo a fin de fortalecer su tranquilidad. Fue así como, al tornarse hereditarios los jefes, se acostumbraron a ver su magistratura como un bien familiar, a mirarse a sí mismos como los propietarios del Estado, del cual no eran más que oficiales; a llamar a sus conciudadanos esclavos; a contarlos, como ganado, en el número de cosas que les pertenecían y a llamarse a sí mismos iguales a los dioses y reyes de reyes.

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diversas revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término, la institución de la magistratura el segundo, y el tercero y último el cambio del poder legítimo en poder arbitrario. De este modo, el estado de rico y pobre fue autorizado en la primera época, el de poderoso y débil por la segunda y por la tercera el de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término en el que confluyen todos los demás hasta que nuevas revoluciones disuelven de hecho el gobierno

o le acercan a la institución legítima.

Para comprender la necesidad de este progreso es menos necesario considerar los motivos del establecimiento del cuerpo político que la forma que toma en su ejecución y los inconvenientes que le siguen, pues los mismos vicios que hacen necesarias las instituciones sociales hacen inevitable el abuso, y, con la única excepción de Esparta, donde la ley se ocupaba fundamentalmente de la educación de los niños y Licurgo estableció costumbres que casi le dispensaban de añadirles leyes, éstas, en general menos fuertes que las pasiones, contienen a los hombres, pero no los cambian. Sería fácil probar que todo gobierno que, sin corromperse ni alterarse, marchase siempre exactamente según el fin de su institución, habría sido instituido sin necesidad y que un país en el que nadie ni eludiese las leyes ni abusase de la magistratura, no tendría necesidad ni de magistrados ni de leyes.

Las distinciones políticas implican necesariamente las distinciones civiles. La desigualdad creciente entre el pueblo y sus jefes se hizo sentir rápidamente entre los particulares y se modificó allí de mil modos según las pasiones, los talentos y las ocurrencias. El magistrado no podría usurpar un poder ilegítimo sin modelar criaturas a las cuales está forzado a ceder alguna parte. Por otra parte, los ciudadanos no dejan oprimirse más que en tanto que movidos por una ciega ambición y miran más por debajo que por encima de ellos, con lo que la dominación se le torna más querida que la independencia, estando dispuestos a llevar cadenas para poder imponerlas a su vez. Es muy difícil reducir a obediencia a aquel que no busca mandar, y el más astuto político no conseguirá someter a hombres que tan sólo quieren ser libres. Pero la desigualdad se extiende sin dificultad entre las almas ambiciosas y débiles, siempre dispuestas a correr los riesgos de la fortuna y a dominar o servir casi de modo indiferente según que la fortuna les sea favorable o adversa.

Es de este modo como debió llegar un tiempo en el cual los ojos del pueblo estuvieron hasta tal punto fascinados que sus conductores sólo necesitaron decir al más pequeño de los hombres: «Sé grande tú y toda tu raza», e inmediatamente pareció grande a todo el mundo y a sus propios ojos, y sus descendientes se engrandecían aún a medida que se alejaban de él; a medida que la causa era más vieja e incierta, más aumentaba el efecto; cuantos más holgazanes se podían contar en una familia, más ilustre se tornaba.

Si fuese éste el lugar de entrar en detalles, explicaría fácilmente cómo, incluso sin necesidad de que el gobierno se mezcle en ello, la desigualdad de crédito y de autoridad se torna inevitable entre los particulares en cuanto que, reunidos en una misma sociedad, están forzados a compararse entre sí y tomar en cuenta las diferencias que hallan en el uso continuo que tienen que hacer unos de los otros. Estas diferencias son de múltiples clases. Pero, en general, la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el mérito personal al ser las distinciones principales por las que se mide en sociedad, probará quizá que el acuerdo o conflicto de estas distintas fuerzas es la más segura indicación de un Estado bien o mal constituido; haría ver que entre estas cuatro clases de desigualdad, siendo las cualidades personales el origen de todas las demás, es la riqueza la última a la que todas se reducen finalmente puesto que, al ser la más inmediatamente útil al bienestar y la más

fácil de comunicar, se usa fácilmente de ella para comprar todo lo demás; esta observación permite juzgar con mucha exactitud del grado en que cada pueblo se ha alejado de su primitiva institución y del camino que ha recorrido hacia el término extremo de la corrupción. Notaría hasta qué punto ese deseo universal de reputación, de honores y de preferencias, que a todos nos devora, ejerce y compara los talentos y las fuerzas, cómo multiplica y excita las pasiones y cómo, al hacer a todos los hombres competidores, rivales, o mejor enemigos, causa todos los días reveses, sucesos y catástrofes de todo tipo al hacer correr la misma carrera a tal cantidad de pretendientes. Mostraría que es a este interés en hacer hablar de sí mismo, a este furor por distinguirse, que nos tiene casi continuamente fuera de nosotros, a quien debemos lo que hay de mejor y de peor entre los hombres, nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestros saberes y errores, nuestros conquistadores y nuestros filósofos, es decir, una gran cantidad de cosas malas frente a un pequeño número de buenas. Probaría, en fin, que si se ve un puñado de poderosos y ricos en el pináculo de la grandeza y la fortuna, mientras que el pueblo se arrastra en la oscuridad y en la miseria, ello significa que los primeros no valoran las cosas de que gozan más que en la medida en que los demás están privados de ellas y que, sin cambiar de estado, dejarían de ser felices si el pueblo dejase de ser miserable.

Pero estos detalles serían ellos solos la materia de una obra considerable en la que se medirían las ventajas y los inconvenientes de todo gobierno en relación a los derechos del estado de naturaleza y en la que se desvelarían todos los rostros diferentes bajo los cuales se ha mostrado la desigualdad hasta hoy y podrá mostrarse a lo largo de los siglos futuros según la naturaleza de estos gobiernos y las revoluciones que el tiempo necesariamente provocará. Se vería a la multitud oprimida desde dentro por una serie de precauciones que ella misma habría tomado contra las amenazas desde fuera; se vería a la opresión crecer continuamente sin que los oprimidos pudiesen saber nunca qué término tendría ni qué medio legítimo les quedaría para detenerla; se vería extinguirse poco a poco los derechos de los ciudadanos y las libertades nacionales, siendo tratadas como murmuraciones sediciosas las reclamaciones de los débiles; se vería a la política restringir a una porción mercenaria del pueblo el honor de defender la causa común; se vería surgir de ahí la necesidad de los impuestos, al agricultor desanimado abandonar su campo incluso en época de paz y dejar el arado para ceñir la espada; se verían nacer las funestas y chocantes reglas del honor; se vería a los defensores de la patria convertirse tarde o temprano en enemigos, mantener sin cesar el puño alzado sobre sus conciudadanos, y llegaría un tiempo en que se le oiría decir al opresor de su país:

«Si me ordenases clavar la espada en el pecho de mi hermano y en el cuello de mi padre, o en el vientre de mi esposa encinta, a pesar de mi repugnancia, haría todo esto con mi propia mano»

Lucano, *Farsalia*, libro I, 376

e) El despotismo o el punto extremo de la desigualdad

De la extrema desigualdad de las condiciones y de las fortunas, de la diversidad de las pasiones y de los talentos, de las artes inútiles, de las artes perniciosas, de las ciencias frívolas surgirían una multitud de prejuicios igualmente contrarios a la razón, al

bienestar y a la virtud; se vería fomentar por los jefes todo aquello que podía debilitar a los hombres unidos desuniéndolos, todo aquello que puede dar a la sociedad un aire de concordia aparente y sembrar en ella un germen de división real, todo lo que puede inspirar a los distintos órdenes una desconfianza y un odio mutuos por la oposición de sus derechos y de sus intereses y fortificar, consiguientemente, el poder que los contiene a todos.

Del seno de estas revoluciones y desórdenes, el despotismo, elevando gradualmente su cabeza horrible y devorando todo lo que hubiese notado de bueno y sano en todas las partes del Estado, llegaría finalmente a pisotear las leyes y el pueblo y a establecerse sobre las ruinas de la república. Los tiempos que precedan a este último cambio serán tiempos de perturbaciones y de calamidades, pero finalmente todo será engullido por el monstruo y los pueblos ya no tendrán ni jefes ni leyes, sino tan sólo tiranos. Desde este instante, también dejarían de ser problema las costumbres y la virtud, pues en todas partes donde reina el despotismo, *cui ex honesto nulla est spes* («que no espera nada de honesto», cf. Tácito, *Historias*, 1,21), no soporta ningún otro dueño; en cuanto habla, ya no hay probidad ni deber a consultar y la más ciega obediencia es la única virtud que resta a los esclavos.

Es éste el último punto de la desigualdad y el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto del cual hemos partido; es aquí donde todos los particulares vuelven a ser iguales, puesto que no son nada, y, al no tener los sometidos otra ley que la voluntad del dueño ni éste otra regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo; es aquí donde todo se reduce a la ley del más fuerte y, en consecuencia, a un nuevo estado de naturaleza distinto de aquel por el que hemos comenzado en que el uno era el estado de naturaleza en su pureza y este último es el fruto de un exceso de corrupción. Por lo demás, hay tan poca diferencia entre estos dos estados y el contrato del gobierno está de tal modo disuelto por el despotismo, que el déspota no es el amo más que en cuanto es el más fuerte y, en cuanto se le puede expulsar, no ha lugar para una reclamación contra la violencia. La sublevación que termina por estrangular o destronar un sultán es un acto tan jurídico como aquellos por los cuales él disponía a su antojo de las vidas y los bienes de los sometidos. Tan sólo la fuerza lo mantenía y sólo la fuerza lo pone boca abajo; todo sucede de este modo según el orden natural y, cualquiera que pueda ser el resultado de estas cortas y frecuentes revoluciones, nadie puede quejarse de la injusticia del prójimo, sino tan sólo de su propia imprudencia o de su mala suerte.

6. El hombre salvaje y el civilizado

Al descubrir y seguir de este modo las rutas olvidadas y perdidas que del estado natural han debido conducir al hombre al estado civil; restableciendo con las posiciones intermedias que acabo de notar aquellas que el tiempo que me apremia me hizo suprimir o que la imaginación no me ha sugerido, todo lector atento no podrá por menos de estar impresionado por el inmenso espacio que separa a estos dos estados. En esta lenta sucesión de cosas encontrará la solución de una infinidad de problemas de moral y de política que los filósofos no pueden resolver. Sentirá que, al no ser el género humano de

una edad el de otra, la razón por la cual Diógenes no encontraba al hombre es que buscaba entre sus contemporáneos el hombre de un tiempo que no existía. Catón –dirá– pereció con Roma y la libertad porque fue desplazado en su siglo, y el más grande de los hombres no hizo otra cosa que extrañar al mundo que él habría gobernado quinientos años antes. En una palabra, se explicaría cómo el alma y las pasiones humanas se alteran insensiblemente, cambian –por decirlo así– de naturaleza; por qué nuestras necesidades y nuestros placeres cambian de objetos a la larga; por qué, desvaneciéndose gradualmente el hombre original, la sociedad no ofrece a los ojos del sabio otra cosa que un conglomerado de hombres artificiales y de pasiones ficticias que son obra de todas estas nuevas selecciones y no tienen ningún verdadero fundamento en la naturaleza. Lo que la reflexión nos enseña de modo superior, la observación lo confirma plenamente: el hombre salvaje y el civilizado difieren hasta tal punto por el fondo del corazón y de las inclinaciones, que aquello que constituye la máxima felicidad de uno reduciría al otro a la desesperación. El primero sólo respira la tranquilidad y la libertad; sólo quiere vivir y permanecer ocioso y la misma ataraxia del estoico no se acerca a su profunda indiferencia por todo lo demás. Al contrario, el ciudadano siempre activo suda, se agita, se atormenta sin cesar para encontrar ocupaciones aún más laboriosas; trabaja hasta la muerte, corre hacia ella incluso para ponerse en estado de vivir o renuncia a la vida para adquirir la inmortalidad; hace su corte a los grandes que odia y a los ricos que desprecia; no ahorra nada para obtener el honor de servirlos; se paga orgulosamente de su bajeza y de la protección de ellos y, orgulloso de su esclavitud, habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirla.

¡Qué espectáculo para un caribeño los trabajos penosos y envidiados de un ministro europeo! ¡Cuántas muertes crueles no preferiría este indolente salvaje al horror de una vida semejante que frecuentemente no está ni endulzada por el placer de obrar bien! Pero, para ver la meta de tantos cuidados, sería necesario que las palabras *poder* y *reputación* tuviesen algún sentido en su espíritu; que aprendiese que hay una clase de hombres que cambian por cualquier cosa las miradas del resto del mundo, que saben ser felices y contentos de sí mismos más por el testimonio de otro que por el propio. Tal es, efectivamente, la verdadera causa de todas estas diferencias; el salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás y de su juicio tan sólo saca, por decirlo así, el sentimiento de su propia existencia. No pertenece a mi tema el mostrar cómo de una tal disposición nace tanta indiferencia; por el bien y el mal, con tan bellos discursos de moral; cómo, reduciéndose todo a apariencias, todo se torna falso y teatral, honor, amistad, virtud y frecuentemente hasta los mismos vicios de los que al final se encuentra el secreto para glorificarlos; cómo, en una palabra, pidiendo siempre a los demás lo que somos y no atreviéndonos jamás a interrogarnos por encima de nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, de humanidad, de civismo y de máximas sublimes no tenemos otra cosa que un exterior engañoso y frívolo de honor sin virtud, de razón sin sabiduría y de placer sin dicha. Me es suficiente con haber probado que éste no es el estado original del hombre y que es únicamente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que engendra quienes cambien y

alteran de este modo todas nuestras inclinaciones naturales.

7. Conclusión

He intentado exponer el origen y el progreso de la desigualdad, del establecimiento y el abuso de las sociedades políticas hasta el punto en que esas cosas pueden deducirse de la naturaleza del hombre únicamente por las luces de la razón e independientemente de los dogmas sagrados que dan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino. Se sigue de esta exposición que la desigualdad, siendo prácticamente nula en el estado de naturaleza, toma su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano hasta convertirse finalmente en estable y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes. Se sigue también que la desigualdad moral, autorizada únicamente por el derecho positivo, es contraria al derecho natural todas las veces que no va unida en la misma proporción con la desigualdad física. Esta distinción determina de modo suficiente lo que se debe pensar a este respecto de la clase de desigualdad que reina entre los pueblos civilizados, puesto que está manifiestamente contra la ley de la naturaleza, como quiera que se la defina, el que un niño gobierne a un anciano, que un imbécil conduzca a un hombre sabio y que un puñado de gentes rebose de cosas superfluas mientras que la multitud hambrienta no tiene lo necesario.

Textos

seleccionados Jean Jacques Rousseau

EL CONTRATO SOCIAL O PRINCIPIOS DE DERECHO POLÍTICO

Traducción de María José Villaverde

Tecnos, Madrid 1992, Libro I, caps. 1,6-9. Libro II, caps. 1-3

8. El contrato social

a) Tema del primer libro

El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los amos de los demás aun siendo más esclavos que ellos. ¿De qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no tomase en consideración más que la fuerza y el efecto que se deriva de ella, diría que, mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien, pero que, cuando puede sacudirse el yugo y consigue liberarse, hace todavía mejor, porque, al recobrar la libertad basándose en el mismo derecho por el que había sido despojado de ella, está legitimado para recuperarla, o no lo estaba el que se la arrebató. Sin embargo, el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los restantes. Mas este derecho no procede de la naturaleza, sino que se fundamenta en convenciones. Se trata de averiguar cuáles son estas convenciones. Pero antes debo demostrar lo que acabo de exponer.

b) Del pacto social

Parto de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Desde ese momento tal estado originario no puede subsistir y el género humano

perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que constituir, por agregación, una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerla en marcha con miras a un único objetivo y hacerla actuar de común acuerdo.

Esta suma de fuerzas sólo puede surgir de la cooperación de muchos, pero, al ser la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo puede comprometerles sin perjuicio y sin descuidar los cuidados que se debe a sí mismo? Esta dificultad en lo que respecta al tema que me ocupa puede enunciarse en los siguientes términos: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes». Éste es el problema fundamental que resuelve el contrato social.

Las cláusulas de este contrato se encuentran tan determinadas por la naturaleza del acto que la más mínima modificación las convertiría en vanas y de efecto nulo, de forma que, aunque posiblemente jamás hayan sido enunciadas de modo formal, son las mismas en todas partes; y en todos lados están admitidas y reconocidas tácitamente, hasta que, una vez violado el pacto social, cada uno recobra sus derechos originarios y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la cual renunció a aquélla.

Estas cláusulas bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, al hacerse la enajenación sin ningún tipo de reserva, la unión es la más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar; porque si los particulares conservasen algunos derechos, al no haber ningún superior común que pudiese dictaminar entre ellos y el público, y al ser cada uno su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, por lo que el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se convertiría, necesariamente, en tiránica o vana.

Es decir, dándose cada uno a todos, no se da a nadie, y, como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el derecho que se otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo».

De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo,

soberano cuando es activo, y poder, al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean con precisión.

c) Del soberano

Como se ve por esta fórmula, el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y cada individuo, contratando, por así decirlo, consigo mismo, se halla comprometido por una doble relación, a saber, como miembro del soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al soberano. Pero no se puede aplicar aquí la máxima del derecho civil de que nadie está obligado a respetar los compromisos contraídos consigo mismo, porque hay mucha diferencia entre obligarse consigo mismo o con un todo del que se forma parte.

Es preciso observar además que la deliberación pública, que puede implicar obligación de todos los súbditos hacia el soberano, debido a las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos puede ser considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al soberano para consigo mismo, y que, por tanto, es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Al no poder considerarse más que una sola y misma relación, se encuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo, lo que demuestra que no hay ni puede haber ningún tipo de ley fundamental obligatoria para todo el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse con otro en lo que no derogue este contrato, porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero, al no proceder la existencia del cuerpo político o del soberano más que de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni siquiera con respecto a otro, a nada que derogue este acto originario, como sería, por ejemplo, enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería destruirse, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se reúne así formando un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo; ni menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan. Así pues, el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esta misma relación todas las ventajas que dependen de ella.

Pero al no estar formado el soberano más que de los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener intereses contrarios a los suyos. Por tanto, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros —y veremos a continuación que no puede perjudicar a ninguno en particular—. El soberano, por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.

Pero no ocurre lo mismo con los súbditos respecto al soberano, porque, a pesar de su interés común, nada podría garantizar el cumplimiento de sus compromisos si éste no

encontrase medios de asegurarse su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, en cuanto hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma completamente diferente a como lo hace el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede llevarle a considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial para los demás que oneroso para él el pago, y, considerando a la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón puesto que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre, pues ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más grandes abusos.

d) Del estado civil

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones. Aunque en esa situación se ve privado de muchas ventajas que le proporcionaba la naturaleza, alcanza otras tan grandes, al ejercerse y extenderse sus facultades, al ampliarse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos, al elevarse su alma entera, que, si los abusos de esta condición no le colocasen con frecuencia por debajo de la que tenía antes, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de aquélla, y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.

Sopeseamos todo esto con términos fáciles de comparar. Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas compensaciones, hay que distinguir claramente la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, así como la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundamentarse más que en un título positivo. En el haber del estado civil se podría añadir, a lo dicho anteriormente, la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad. Pero ya he dicho

demasiado sobre esta cuestión, y el significado filosófico de la palabra no entra dentro de mi tema.

e) Del dominio real

Cada miembro de la comunidad se entrega a ella en el momento en que ésta se forma tal y como se encuentra en la actualidad; se entrega con todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee. No es que mediante este acto la posesión cambie de naturaleza al cambiar de manos, y se convierta en propiedad en las del soberano, sino que, como las fuerzas del Estado son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extranjeros, porque el Estado es dueño, con respecto a sus miembros, de todos sus bienes por el contrato social. Dicho contrato es, en el Estado, el fundamento de todos los derechos, pero, con respecto a las otras potencias, el Estado sólo es dueño de dichos bienes por el derecho del primer ocupante, que procede de los particulares.

El derecho del primer ocupante, aunque más real que el derecho del más fuerte, sólo se convierte en verdadero derecho una vez establecido el derecho de propiedad. Todo hombre tiene por naturaleza derecho a todo aquello que le es necesario; pero el acto positivo que le hace propietario de algún bien le excluye de los restantes. Establecida su parte, debe contentarse con ella, y no tiene ya ningún derecho sobre los bienes comunes. He aquí por qué el derecho del primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza, es respetable para todo hombre civil. Se respeta menos en este derecho lo que es de otro que lo que no es de uno mismo.

En general, para autorizar el derecho del primer ocupante sobre cualquier terreno son necesarias las condiciones siguientes: primera, que este territorio no esté aún habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión necesaria para subsistir, y tercera, que se tome posesión de él, no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás.

En efecto, conceder a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es otorgarle la amplitud máxima que puede tener? ¿Es factible no poner límites a este derecho? ¿Será suficiente con poner los pies en un terreno común para pretender convertirse en su dueño? ¿Bastará tener la fuerza necesaria para apartar por un momento a los restantes hombres, para quitarles el derecho de volver a él? ¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y desposeer de él a todo el género humano, sin que esto constituya una usurpación condenable, puesto que priva al resto de los hombres de la morada y de los alimentos que la naturaleza les otorgó en común? Cuando Núñez de Balboa tomó posesión, en nombre de la Corona de Castilla, del mar del Sur y de toda la América meridional, ¿legitimaba con ello la exclusión de todos los habitantes y de todos los príncipes del mundo? Siguiendo este ejemplo, estas ceremonias se multiplicaron vanamente, y al rey católico le bastó de repente con tomar posesión de todo el universo desde su despacho, suprimiendo tan sólo de su Imperio lo que anteriormente poseían los demás príncipes.

Se concibe así cómo las tierras de los particulares reunidas y contiguas se transforman en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, extendiéndose desde los súbditos al terreno que ocupan, se convierte a la vez en real y personal; esto coloca a los poseedores en una situación de mayor dependencia, convierte a sus propias fuerzas en garantía de su fidelidad. Ventaja que no parece haber sido bien comprendida por los antiguos monarcas, quienes llamándose reyes de los persas, de los excitas, de los macedonios, parecían considerarse más como jefes de los hombres que como señores de su país. Los de hoy se llaman más hábilmente reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc. Dominando el territorio, están seguros de dominar a sus habitantes.

Lo que hay de singular en esta enajenación es que, al aceptar la comunidad los bienes de los particulares, no les despoja de ellos, sino que les garantiza su legítima posesión, convirtiendo la usurpación en un verdadero derecho, y el disfrute en propiedad. Al ser considerados los poseedores como depositarios del bien público, y al ser respetados sus derechos por todos los miembros del Estado, y defendidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, han recuperado, por decirlo así, todo lo que han entregado, mediante una cesión ventajosa al Estado y, más aún, a sí mismos. Esta paradoja se explica fácilmente por la diferencia de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo bien, como veremos a continuación.

Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada, y que, apoderándose después de un terreno suficiente para todos, disfruten de él en común o se lo repartan entre ellos, o bien por igual o bien según proporciones establecidas por el soberano. Independientemente del modo en que se haga esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre su bien está siempre subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos, sin lo cual no habría ni solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Terminaré este capítulo y este libro con una observación que debe servir de base a todo el sistema social, a saber, que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, se convierten en iguales por convención y derecho.

f) La soberanía es inalienable

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que la voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado, de acuerdo con la finalidad de su institución, que es el bien común; porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses es lo que lo ha hecho posible. Es lo que hay de común en estos diferentes intereses lo que forma el vínculo social; y si no existiese un punto en el cual se pusiesen de acuerdo todos ellos, no podría existir ninguna sociedad. Ahora bien, sólo en función de ese interés común debe ser gobernada la sociedad.

Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder puede ser transmitido pero no la voluntad.

En efecto, si bien no es imposible que una voluntad particular coincida en algún punto con la voluntad general, sí lo es, al menos, que esta coincidencia sea duradera y constante, porque la voluntad particular tiende por su naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad. Es aún más difícil que exista una garantía de este acuerdo, aun cuando siempre debería existir; esto no sería un efecto del arte sino del azar. El soberano puede decir: «Yo quiero actualmente lo que quiere todo hombre o, por lo menos, lo que dice querer», pero no puede decir: «Lo que este hombre querrá mañana, yo también lo querré», puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para el futuro, y porque no depende de ninguna voluntad acceder a nada que sea contrario al bien del ser que quiere. Si el pueblo prometiese obedecer, se disolvería por ese acto y perdería su condición de pueblo; en el instante en que hay un amo ya no hay soberano, y desde ese momento el cuerpo político queda destruido.

No quiere esto decir que las órdenes de los jefes no puedan pasar por voluntades generales si el soberano, libre para oponerse, no lo hace. En un caso así, del silencio universal se debe suponer el consentimiento del pueblo. Esto se explicará más detenidamente.

g) La soberanía es indivisible

Por la misma razón que la soberanía no es enajenable, también es indivisible. Porque la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte de él. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y tiene fuerza de ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura: es, a lo sumo, un decreto.

Mas, no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad, en poder legislativo y poder ejecutivo, en derechos de impuestos, de justicia y de guerra, en administración interior y en el poder de negociar con el extranjero; tan pronto confunden todas estas partes como las separan. Hacen del soberano un ser fantástico formado de piezas adicionales; es como si compusiesen el hombre de muchos cuerpos, de los cuales uno tuviese ojos, otro brazos, otro pies, y nada más. Se dice que los charlatanes del Japón despedazan a un niño a la vista de los espectadores, y después, lanzando al aire sus miembros uno después de otro, hacen que el niño vuelva a caer al suelo vivo y recompuesto. Más o menos así son los juegos de prestidigitación de nuestros políticos: después de haber despedazado al cuerpo social, mediante un acto de prestidigitación digno de una feria, reúnen los pedazos no se sabe bien cómo.

Este error procede de no tener nociones exactas de la autoridad soberana y de haber considerado como partes de esa autoridad lo que no eran sino emanaciones de ella. Así, por ejemplo, se ha considerado el acto de declarar la guerra y el de hacer la paz como actos de soberanía, lo que es inexacto, puesto que cada uno de estos actos no constituye una ley, sino solamente una aplicación de ésta, un acto particular que determina la circunstancia de la ley, como se verá fácilmente cuando se aclare la idea que va unida a la palabra «ley».

Si analizásemos igualmente las otras divisiones, constataríamos que siempre que se cree

ver la soberanía dividida se equivoca uno; que los derechos que se toman como parte de esta soberanía le están todos subordinados y suponen todas voluntades supremas, de las cuales estos hechos no son sino su ejecución.

No es posible decir hasta qué punto esta falta de exactitud ha oscurecido las decisiones de los autores, en materia de derecho político, cuando han querido dictaminar los derechos respectivos de los reyes y de los pueblos, basándose en los principios que habían establecido. Todo el que quiera puede constatar, en los capítulos tres y cuatro del primer libro de Grocio, cómo este erudito y su traductor Barbeyrac se enredan y se confunden con sus sofismas, por temor a decir demasiado o a no decir bastante, según sus puntos de vista, y enfrentar los intereses que debían conciliar. Grocio, refugiado en Francia, descontento de su patria y queriendo hacer la corte a Luis XIII, a quien había dedicado su libro, no escatima nada para despojar a los pueblos de todos sus derechos y revestir a los reyes con todo el arte posible. Éste hubiese sido también el deseo de Barbeyrac, que dedicaba su traducción al rey de Inglaterra Jorge I. Pero, desgraciadamente, la expulsión de Jacobo II, que él llama abdicación, le obliga a adoptar ciertas reservas, a soslayar, a tergiversar, para no hacer de Guillermo un usurpador. Si estos dos escritores hubiesen adoptado los verdaderos principios, habrían salvado todas las dificultades y habrían sido siempre consecuentes; pero hubieran dicho la verdad y no hubiesen hecho la corte más que al pueblo. Y la verdad no conduce a la fortuna, ni el pueblo da embajadas, ni sedes, ni pensiones.

h) Sobre si la voluntad general puede errar

Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública, pero no que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien, pero no siempre se sabe dónde está. Nunca se corrompe al pueblo, pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo.

Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares. Pero quitad de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente, y queda como suma de la diferencia la voluntad general.

Si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación general, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular, con relación al Estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que prevalece sobre todas las demás, el resultado no será una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces no hay ya voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular. Es importante, pues, para la

formulación de la voluntad general que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según su propio entender; ésa fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Si existen sociedades parciales, es preciso multiplicar el número de ellas y evitar la desigualdad como hicieron Solón, Numa y Servio.

Estas precauciones son las únicas adecuadas para que la voluntad general se manifieste siempre y para que el pueblo no se equivoque nunca.

Presentación del autor, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

1.2. LOS MORALISTAS ESCOCESSES

1.2.1. Adam Ferguson (1723-1816)

Adam Ferguson –filósofo moralista escocés, precursor de la sociología e historiador– nació en Logierait, condado de Perk, en los Highlands, en 1723. Estudió humanidades en la Universidad de St. Andrews. Siguió la carrera eclesiástica por indicación de su padre, que era ministro de la iglesia de Escocia, y cursó teología en la prestigiosa Universidad de Edimburgo. En 1745, por conocer el gaélico, fue nombrado capellán militar del Regimiento Black Watch Highlander y participó en Flandes en la Guerra de Sucesión de Austria. Abandonó la milicia y el sacerdocio en 1754. Y en 1757 sustituyó a su amigo David Hume como bibliotecario en la Facultad de Abogados de Edimburgo.

Con el patrocinio de Hume fue catedrático de Filosofía Natural en la Universidad de Edimburgo desde 1759, y de Filosofía de la Mente (Pneumatics) y Filosofía Moral de 1764 a 1785. Publicó en 1767 su obra más conocida, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, donde muestra el influjo de Montesquieu y una afinidad y diferencia de ideas con otros moralistas escoceses como David Hume y Adam Smith. Por este libro se le considera precursor de la sociología moderna e historiador.

Ferguson en 1769 publicó *Fundamentos de filosofía moral*. De 1774 a 1775, como tutor, hizo un viaje con el joven Earl de Chesterfield por el continente europeo; pudo así tratar con los «filósofos» franceses y el mundo intelectual. En 1776, por encargo del gobierno británico, escribió *Observaciones sobre un panfleto reciente del Dr. Price (Remarks)*. Price sostenía que la libertad se origina con el pueblo y se plasma como poder de una sociedad civil para gobernarse, por eso la acción del gobierno británico venía a robar esa libertad a las colonias americanas. Ferguson se oponía a su independencia y formulaba propuestas de paz para los alzados en armas, consideraba que el gran objetivo del gobierno civil es la seguridad, la posesión de derechos con la prohibición de invadir los derechos de otros. En 1778, representando al gobierno de Gran Bretaña, participó en una comisión mediadora que negoció sin éxito con los revolucionarios que habían declarado la independencia de Estados Unidos. En 1780 escribió el artículo sobre Historia para la segunda edición de la *Enciclopedia Británica*; en él presentaba el primer diagrama histórico de la enciclopedia. En 1783 colaboró en la fundación de la Royal Society of Edimburg, y publicó *Historia del progreso y la*

terminación de la República Romana. Dejó su cátedra en 1785, y le sucedió Dugald Stewart, discípulo suyo y amigo de Adam Smith. Revisó sus cursos de Edimburgo y en *Principios de ciencia moral y política* ofreció en 1792 un resumen de las líneas de su pensamiento. En 1793 volvió a viajar por Italia y Alemania. Se retiró los últimos años de su vida a Saint Andrews, donde murió en 1816.

Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil, obra precursora de la sociología, comienza aclarando cuál es el estado de naturaleza de los hombres y el método para estudiarlo. Critica a quienes hablan de un «estado de naturaleza» de los hombres previo a su estado social –los iusnaturalistas y los teóricos del «contrato social»: Hobbes, Locke, Rousseau–, pues tras seleccionar algunos rasgos de la humanidad montan su teoría mediante hipótesis, conjeturas o imaginación, y dejan aparte lo que siempre hemos podido conocer por la observación y los testimonios de la historia. Ferguson, como historiador natural, colecciona datos o hechos, y a partir de observaciones puede llegar a deducir principios generales. Juzga que el razonamiento sobre el hombre debe basarse en el hecho de que todas las informes, de toda época y rincón de la tierra, «representan a la humanidad como agrupada en tribus y asociaciones, y al individuo unido siempre por simpatía a un grupo y probablemente en oposición a otro, entretenido en la recolección o preparándose para la lucha, inclinado a comunicar sus sentimientos y a interesarse por los problemas de los demás». La disposición mixta del hombre para la amistad o la enemistad, su raciocinio, su uso del lenguaje y de sonidos articulados, como la forma y la posición erecta de su cuerpo, deben considerarse como atributos de su naturaleza. El hombre siempre ha sido hombre, siempre ha sido social, y siempre ha sido activo en su medio buscando mejorar, progresar, perfeccionarse. «El arte en sí mismo, como algo distinto de la naturaleza, es natural al hombre.» Por ello para Ferguson el «contrato social» es algo natural al hombre, artífice en parte de su propio ambiente y de su fortuna, y destinado a inventar y crear. Mientras los hombres están en condiciones de emplear sus talentos y de manejar a los seres de su alrededor, «todas las situaciones son igualmente naturales»: la de la isla de Gran Bretaña, el Cabo de Buena Esperanza, o el Estrecho de Magallanes, la de los hombres salvajes, los bárbaros o los civilizados.

Ferguson considera y estudia las características universales *de la naturaleza humana*, que hay que tener en cuenta al tratar cualquier parte de la historia: 1. Propiedades instintivas, anteriores a percibir el placer o el dolor y a la experiencia de lo dañoso o útil, que impelen al hombre a ciertas acciones, y un conjunto de aptitudes para su conservación y para la continuidad de la raza; 2. Aptitudes que le llevan a la vida social, a integrarse en una tribu o comunidad (principio de la unión) y 3. que frecuentemente le llevan a la lucha y la guerra contra el resto (principios de la guerra y disensión); 4. Las facultades intelectuales para contactar con lo que le rodea, para saber de ello y aprobarlo o censurarlo; 5. Los sentimientos morales que le permiten distinguir lo que es justo de lo injusto; 6. El disfrute de la felicidad en ciertas condiciones, como individuo o como miembro de la sociedad; 7. La capacidad de adquirir hábitos y despertar y desarrollar sus talentos para elegir su propio rango y para ser autor de las variedades que muestra la historia de la especie. Detallemos las características 2 y 3, el principio de la unión y los

principios de la guerra y la disensión.

El *principio de la unión* se manifiesta en que la humanidad siempre ha estado en grupos y sociedades. Los hombres no valoran a la sociedad en razón de sus intereses o ventajas sino por los lazos del afecto. El afecto se nutre con el conocimiento y el hábito, y funciona con especial fuerza ante las grandes dificultades. A los hombres les vincula el estar en compañía, el amor paternal, la amistad, la tribu, o la animosidad contra un grupo opuesto, que a su vez a menudo puede surgir del celo por defender el propio bando. Los hombres son unos para otros objetos al propio tiempo de amor y de miedo.

Ferguson se opone a una teoría individualista y utilitarista de la sociedad, y se opone también a una lectura en términos alternativos de sólo consenso o de sólo conflicto. Para él *los principios de guerra y disensión (de conflicto)*, igual que los principios de unión, radican en la naturaleza humana. Las formas de la sociedad se derivan de un origen oscuro y remoto, surgen de los instintos y no de las especulaciones de los hombres. La unión y el conflicto con los semejantes, la simpatía y las enemistades, son las dos mitades de los sentimientos de la humanidad. Hay conflictos basados en una hostilidad «natural» o enemistad, que son distintos de los basados en un conflicto de intereses. Parece que los hombres tienen en sus mentes la semilla de la animosidad. Los últimos descubrimientos

—nos dice— evidencian que en todas las situaciones los hombres están separados en cantones y asumen una distinción de nombre y comunidad, y así los títulos de «ciudadano» y «compatriota» se oponen a los de «forastero» y «extranjero», y la lealtad a «los nuestros» se opone a la inquina a «los otros». De ahí nacen los enfrentamientos sociales y las pasiones violentas. Ferguson señala con originalidad las *consecuencias positivas del conflicto*, tema luego de G. Simmel y de L. Coser. El conflicto es compatible con las cualidades más estimables de los individuos, es una oportunidad para que ejerciten sus mejores habilidades: honestidad, lealtad, generosidad, olvido de sí, valor. Para los grupos y las sociedades el sentimiento de un peligro común y los ataques del enemigo han sido a veces útiles para unir con más fuerza a sus miembros y prevenir las discusiones y separaciones reales. Es más, la rivalidad de las naciones y el ejercicio de la guerra han facilitado a la sociedad civil el que encontrase un objetivo y una forma, el logro de un acuerdo nacional, y la necesidad de la defensa pública ha dado lugar a que se organicen departamentos de estado. Así pues, sin la rivalidad de lo extranjero, probablemente romperíamos o debilitaríamos los lazos de la sociedad, y cesaría nuestra gran actividad en las tareas o virtudes nacionales. Esas consecuencias son objetivas y no pretendidas, o sea, que estas prácticas sociales no pueden explicarse como resultado de una acción humana que tenga como objetivo deliberado producirlas. Así dice Ferguson que sus reflexiones sobre el conflicto tienden a reconciliarnos con la conducta de la Providencia, manifestada en la naturaleza, más que a cambiar nuestro punto de vista de intentar, por el bienestar de nuestros semejantes, dulcificar sus animosidades y unirlos por el afecto. Pues es inútil confiar en que podemos dar a la mayoría de la gente un sentimiento de unión entre ellos, sin conseguir naturalmente hostilidad contra los que se les oponen, cosa que no pretendemos ni queremos.

La *historia natural de las sociedades humanas* resulta de un impulso natural de los hombres y generaciones por su mejora, y da cuenta de las consecuencias no previstas de sus acciones, de las instituciones sociales y de la organización social. Ferguson diferencia *tres épocas*, y, como Montesquieu, distingue entre salvajes y bárbaros. 1. La primera es *la época de los «salvajes»*, que viven de la caza y de la pesca en una comunidad desestructurada e igualitaria, pues no tienen propiedad y su subordinación sólo se deriva de las diferentes funciones según edad, talentos y aptitudes. 2. La segunda es *la época de los «bárbaros»*, que, según las circunstancias de suelo y clima (otro eco de Montesquieu), viven de rebaños de ganado o de la agricultura y se mueven de continuo o son sedentarios. Son aficionados a la guerra y al saqueo de sus vecinos, desean y se preocupan por la propiedad, que supone un método para definir la posesión. Y fijan las bases de una subordinación permanente y visible: se diferencian entre sí por la desigualdad de sus propiedades, de la que brota la desigualdad por nacimiento. Hay, también, rudimentos de gobierno, con un jefe o caudillo y sus seguidores, pero no un plan preestablecido de gobierno o de leyes. Si los pastores saqueadores ven favorable el asentamiento permanente se desarrollará la agricultura, se irán formando los hábitos del labrador, del mecánico y del comerciante y a la vez un intercambio interno. 3. La tercera es *la época de la «sociedad civil»*, la de las naciones civilizadas y comerciales, que nuestro autor trata con mucho mayor detalle. A ella dedicamos los siguientes apuntes.

En *la época de la «sociedad civil»*, la de las naciones civilizadas y comerciales, la tendencia a la unión se convierte en principio de unión nacional. Lo que fue alianza para la defensa común se vuelve un plan organizado de fuerza política. Y la búsqueda de la subsistencia se convierte en ansia de acumular riqueza y en la base del comercio. El «estado comercial» se caracteriza por ampliar la división del trabajo, fuente de mayor productividad, y por expandir el comercio a nivel nacional e internacional, pero con consecuencias imprevistas: la deshumanización por la desigualdad entre los dedicados a actividades manuales y los dedicados a actividades intelectuales, la desarticulación de la sociedad y la mera unión por intereses, la competencia y la búsqueda de beneficios, así como el aislamiento y soledad de los individuos. Pero «cada paso y cada movimiento de la multitud, incluso en las épocas que se conocen como civilizadas, se toman con la misma falta de visión de futuro, y las naciones se debaten entre instituciones que, si son realmente el resultado de un acto humano, no son la ejecución de un designio humano».

Respecto a las *instituciones políticas*, sostiene Ferguson que ninguna constitución se ha formado por contrato ni ningún gobierno está copiado de un plan. Hay pues que admitir con reservas los relatos sobre los antiguos «grandes legisladores» y fundadores de estados. Si los hombres aún hoy, en una época de intensa reflexión para buscar el progreso, siguen bajo el imperativo de la costumbre, es probable que el gobierno de Roma y Esparta tuviera su origen «en la situación y genio del pueblo», y que Rómulo y Licurgo sólo jugaran un papel superior entre los factores que inclinaban hacia las mismas instituciones. Ferguson viene a decirnos que hay que explicar las instituciones sociales –v. gr. los modelos de gobierno– por causas sociales, y que no se pueden explicar como obra de individuos singulares. Y añade que sin embargo las constituciones

políticas libres se mantienen a veces gracias a la vigilancia, diligencia y celo de hombres singulares, y el interés público se asegura a veces no porque los individuos se preocupen por lograrlo, sino porque decididamente se preocupan por su interés propio.

La división del trabajo, o separación de las artes y de las profesiones, al encargar a diversas personas las diversas actividades que exigen especial atención y habilidad, permite a un pueblo hacer grandes progresos. El sentido de utilidad lleva a subdividir indefinidamente las profesiones. Cada empresario industrial, cuanto más subdivide las tareas de sus operarios y más mano de obra emplea en artículos diferentes, más disminuye sus gastos y aumenta sus beneficios. El consumidor también exige una mercancía más perfecta, y el progreso del comercio no es sino una continua subdivisión de los trabajos manuales. Las ventajas obtenidas en la industria se asemejan a las conseguidas en las esferas superiores de la política y de la guerra con métodos semejantes. Única preocupación del funcionario son las normas de procedimiento y del soldado es su servicio. Éstos sin preocupación propia se convierten, como las partes de una máquina, en colaboradores para un resultado, y siendo tan ignorantes como el comerciante sobre los fines generales, se unen con él para prestar al estado sus recursos, conducta y energías. Las instituciones de los hombres, como las de los demás animales, están inspiradas por la naturaleza y son resultado del instinto, guiado por las varias situaciones de la humanidad.

La división del trabajo hace crecer la riqueza, pero conlleva *deshumanización y degradación entre los hombres*. Cabe por tanto dudar de si el nivel de capacidad general de una nación aumenta con el avance de las artes. Muchas artes mecánicas o trabajos manuales no exigen realmente capacidad, y su desarrollo resulta mejor si se suprime del todo el sentimiento y la razón. Las industrias prosperan más cuanto menos se utiliza la mente, y el taller puede considerarse como una máquina cuyas piezas son los hombres, que mueven la mano o el pie. Pero hay otras partes que tienden a las consideraciones generales y al desarrollo del intelecto. Se establece así un dualismo de tareas: manuales y mentales. En la industria se debe quizás cultivar el genio del maestro, pero no se aprovecha el del trabajador subordinado. El estadista puede tener amplia comprensión de los asuntos, pero sus instrumentos humanos ignoran el sistema en que se integran. El general puede ser muy versado en el arte de la guerra, pero el soldado es hábil sólo para unos movimientos de la mano y del pie. El primero puede haber ganado lo que el último ha perdido. Los profesionales pueden encargar tareas de especulación general al hombre de ciencia, y el pensar mismo puede convertirse en un arte especial.

La subordinación que resulta de la división de trabajo tiene diferentes soportes: primero, la diferencia de talentos y aptitudes naturales; segundo, la desigual distribución de la propiedad, y, en tercer lugar, la desigualdad de hábitos adquiridos al practicar diferentes artes. Es pues razonable formar nuestra opinión sobre el *rango* que corresponde a los hombres de ciertas profesiones según cómo influya su modo de vida en el cultivo de la mente o en mantener los sentimientos de su corazón. En una sociedad civilizada el hombre oculta que le preocupa su conservación, pues quien para subsistir depende de la caridad, del trabajo o de un oficio que no precisa el ingenio aparece como

degradado por ese su objetivo y por los medios que emplea para lograrlo. En cambio, las profesiones, que exigen más conocimiento y estudio, que avanzan ejercitando la imaginación y buscan la perfección y el aplauso tanto como el beneficio, sitúan al artista o trabajador en una clase superior, posición considerada más elevada. Creemos –dice Ferguson– que en tal sociedad la extrema miseria de algunas clases puede surgir de la falta de conocimientos y de educación, pero olvidamos otras circunstancias, como que la admiración por la riqueza que no se tiene es motivo de envidia o servilismo y de un hábito de actuar siempre por el beneficio y con un sentido de sujeción, lo que puede hacerles atractivos los crímenes.

Se producen además consecuencias políticas. Con las desigualdades de condición y de educación de la mente, que separan a los hombres al avanzar el estado de las artes comerciales, desaparecen los principios de *la democracia* y es difícil conservarla. Se da también una *relajación del espíritu de las naciones, una decadencia*. Si el objetivo reconocido de cualquier pueblo es sólo defender la persona y la propiedad del súbdito, sin ninguna consideración de carácter político, su constitución política puede verdaderamente ser libre, pero sus miembros pueden hacerse indignos de *la libertad* e incapaces de conservarla. Pues efectos de tal constitución pueden ser sumergir a toda clase de hombres en sus diferentes objetivos sea de placer, que pueden disfrutar casi sin molestias, o de ganancias, que tratarán de conservar sin ninguna consideración para la riqueza común. Ferguson afirma que este beneficio de la libertad nunca está menos seguro que en manos de quienes sólo piensan en disfrutar de su seguridad, y, por tanto, consideran lo público sólo como un presente a su avaricia, como un cierto número de empleos lucrativos. Y advierte luego que las instituciones ordinarias terminan en una relajación del vigor y son ineficaces para conservar los estados porque inducen a los hombres a «confiar en las artes, en lugar de las virtudes, y a confundir el progreso de la naturaleza humana con la mera adquisición de comodidades y riquezas». Por otra parte, el *separar las artes que forman al ciudadano y al gobernante*, las artes de la política y de la guerra, es un intento de desmembrar el carácter humano y destruye aquellas mismas artes que se pretende mejorar. Así los refinamientos de los romanos en su época civilizada no estaban desprovistos de peligro y abrían quizá una puerta al desastre, tan amplia y accesible como una de las que habían cerrado. «Si formaban ejércitos disciplinados, disminuían el espíritu militar de pueblos enteros, y, al poner la espada en manos de quienes sentían disgusto por las instituciones civiles, preparaban a los hombres para el gobierno de la fuerza.»

La sociedad civil da cauce a la unión de los individuos según sus intereses, pero en el estado comercial –dice nuestro autor– «es, realmente, donde acaso *el hombre se encuentra aislado y solitario*, donde encuentra un motivo que le sitúa en competencia con sus semejantes y trata con ellos (...) en función de los beneficios que le reportan. Esta poderosa máquina, que suponemos ha formado la sociedad, sólo tiende a situar a sus miembros en varias posiciones o a continuar su relación cuando los lazos del afecto se han roto».

Se pregunta Ferguson cuál es la *corrupción peculiar de las naciones civilizadas*

cuando alcanzan ciertos niveles de *lujo*, es decir, de acumulación de riqueza y de refinamiento en los medios de disfrutarla, objeto de la industria o resultado de las artes. Su respuesta es que los países muy desarrollados en las artes comerciales se hallan expuestos a la corrupción por considerar a la riqueza, no acompañada de elevación y virtud personal, como el criterio de distinción y por atender al interés para lograr consideración. El lujo puede servir en una situación política adecuada para corromper estados y gobiernos. La pasividad política lleva a los ciudadanos a no valorar la libertad y defender sus derechos. Asoma así el riesgo de la corrupción, que tiende a la servidumbre y al *régimen despótico*.

Ferguson expresa en el título de esta historia natural de las sociedades, mediante el concepto de «sociedad civil», un tipo de sociedad nuevo que supera la corrupción del orden feudal, refuerza las libertades y da rienda suelta a los individuos. El filósofo Hegel destacará luego la separación entre sociedad civil y estado, sobre la que volverá críticamente Marx. Las pinceladas que Ferguson ofrece de la división del trabajo en la fábrica, auténtica máquina cuyas piezas son los hombres y que produce más cuanto menos considera a la mente, las cita Marx en el primer libro de *El Capital*. Sus tres etapas de la evolución humana –salvajismo, barbarie, civilización– las asumirá el antropólogo americano Lewis H. Morgan en *La sociedad primitiva* y a su través F. Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Ludwig Gumplowicz consideró a Ferguson uno de los padres de la sociología, y alabó la *Historia de la sociedad civil* como la primera historia natural de las sociedades, destacando su exposición del conflicto y sus consecuencias.

Obras

1756. *Reflections previous to the Establishment of a Militia*. Londres.

(1767) 1995. *An Essay on the History of Civil Society*. Fania OzSalzberger (ed.). Cambridge University Press.–
Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil. Traducción de Juan Rincón Jurado. Prólogo de Graciela Soriano. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1974.

(1769, 1800) 1994. *Institutes of Moral Philosophy*. Routledge / Thoemmes Press, Londres.

(1783) 1856. *The History of the Progress and Termination of the Roman Republic*. Derby, Nueva York. 3 vols.

(1792) 1978. *Principles of Moral and Political Science*. Garland, Nueva York, 2 vols.

1995. *Correspondance*. V. Merolle (ed.). William Pickering, Londres, 2 vols.

1996. *Collection of Essays*. Yasuo Amoh (ed.). Rinsen Book Co., Kyoto.

Textos

seleccionados Adam Ferguson

UN ENSAYO SOBRE LA HISTORIA DE LA SOCIEDAD CIVIL Traducción con
revisión y corrección de Juan Rincón Jurado

Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1974, pp. 4-15, 21-32, 155-163, 227-236, 299-307, 314-321

1. La cuestión relativa al estado de naturaleza de los hombres

(...) Varios escritores han intentado distinguir en la naturaleza humana sus cualidades originales y señalar los límites entre la naturaleza y el arte, algunos han representado a la humanidad en su condición primitiva, como poseída de una sensibilidad meramente animal, sin ejercitar ninguna de las facultades que le hacen superior a los brutos, sin

ninguna unión política, sin ningún medio de expresar sus sentimientos e incluso sin poseer ninguna de las ideas y pasiones que la voz y el gesto son tan adecuados para expresar.

Otros hacen consistir el estado de naturaleza en guerras perpetuas, originadas en la lucha por el dominio y el interés, donde cada individuo mantiene una lucha aislada con sus semejantes, y donde el capricho de un semejante era la señal de batalla. El deseo de fundamentar un sistema favorito, o quizá la esperanza de que seamos capaces de penetrar los secretos de la naturaleza hasta el mismo origen de la existencia, han llevado en este tema a muchas pesquisas estériles y han dado lugar a muchas suposiciones irracionales.

Entre las varias cualidades que la humanidad posee, seleccionaremos una o algunas sobre las cuales se pueda establecer una teoría, y elaborar nuestro relato de lo que el hombre fue en ese estado imaginario de naturaleza, dejando aparte lo que siempre hemos podido conocer a través de la observación y mediante los testimonios de la historia.

En otros casos, sin embargo, el historiador natural se considera obligado a coleccionar datos, no a presentar teorías. Cuando trata de cualquiera de las especies animales, supone que sus aptitudes presentes e instintos son los mismos que tenían originariamente, y que su modo de vida actual es una continuación de su destino primitivo. Admite que su conocimiento del sistema material del mundo se limita a una colección de hechos o todo lo más a unos principios generales deducidos de observaciones y experimentos particulares. Solamente en lo que le concierne personalmente, y en las materias más importantes y que pueden conocerse más fácilmente, es donde sustituye la realidad por hipótesis, y donde confunde los mundos de la imaginación y de la razón, de la poesía y de la ciencia.

Pero sin seguir tratando más de cuestiones morales o de asuntos físicos, relacionados con la forma u origen de nuestro conocimiento; sin recurrir a la sutileza que puede analizar cada sentimiento y seguir cada modo de ser hasta su origen, podemos afirmar con toda certeza que el carácter del hombre, como ahora existe, las leyes de su mundo material e intelectual, de las que depende su felicidad, serán el principal objeto de nuestro estudio; y que los principios generales relativos a este o cualquier otro tema, sólo serán útiles cuando se basen en una observación correcta, y nos lleven al conocimiento de las consecuencias más importantes, o hasta tanto nos permitan actuar con éxito cuando las aplicamos, bien a los poderes físicos o intelectuales de la naturaleza, o bien a los fines de la vida humana.

Tanto en las primeras como en las últimas relaciones recogidas en cada rincón de la tierra, se representa a la humanidad como agrupada en tribus y asociaciones, y al individuo unido siempre por simpatía a un grupo, y probablemente en oposición a otro; entretenido en la recolección o preparándose para la lucha, inclinado a comunicar sus propios sentimientos y a interesarse en los problemas de los demás. Estos hechos deben reconocerse como la base de nuestro razonamiento sobre el hombre. Su disposición mixta para la amistad o la enemistad, su raciocinio, su empleo del lenguaje y de sonidos articulados, como la forma y la posición erecta de su cuerpo, deben considerarse como uno de los tantos atributos de su naturaleza y deben tenerse en cuenta en su descripción,

como el ala y la zarpa en el águila y el león, dado que su grado de fiereza, vigilancia, timidez o velocidad, ocupan un lugar en la historia natural de los diferentes animales.

Si nos planteamos esta cuestión, ¿qué puede llevar a cabo la mente humana, abandonada a sí misma y sin ninguna ayuda exterior?, entonces, debemos buscar la respuesta en la historia de la humanidad. Los experimentos particulares que han resultado útiles para establecer los principios de otras ciencias probablemente no puedan enseñarnos nada importante o nuevo en esta materia. Debemos tomar la historia de cada ente activo desde el punto de vista de su comportamiento en la situación en la cual se forma, no desde la apariencia cuando se le somete a una circunstancia anormal o forzada; un hombre salvaje capturado en los bosques, donde siempre ha vivido aislado de su especie, es por tanto un caso aislado, no un representante de la personalidad general. Como en la anatomía del ojo que nunca ha recibido la impresión de la luz, o como la del oído que nunca ha recibido el impulso de los sonidos, existirán probablemente defectos en la propia estructura de los mismos órganos, debida a no haber sido empleados para sus funciones específicas, así cualquier caso particular de este tipo solamente nos mostraría en qué grado pueden existir los poderes de comprensión y sentimiento cuando no se han ejercitado, y cuáles serían los defectos e ingenuidades de un corazón que nunca hubiera sentido las emociones que despierta la vida social.

La humanidad debe considerarse en grupos, como siempre ha existido. La historia de los individuos es solamente una parte de los pensamientos y sentimientos que han mantenido desde el punto de vista de su especie; y cada experimento en esta materia debe hacerse considerando sociedades completas, no individuos aislados. Tenemos todas las razones, sin embargo, para creer que en el caso de que se realizaran tales experimentos, pongamos por ejemplo con una colonia de niños, trasplantados desde la maternidad, y abandonados para formar una sociedad aparte, sin enseñanza ni disciplina, veríamos repetidas las mismas cosas que en tantas ocasiones han sucedido ya en diferentes partes de la tierra. Los miembros de nuestra pequeña sociedad experimental se alimentarían y dormirían, se agruparían juntos y jugarían, tendrían un lenguaje propio, se pelearían y formarían bandos, serían los unos para los otros los objetos más importantes de la escena, y en el ardor de sus amistades y luchas, no tomarían en consideración su riesgo personal y abandonarían el cuidado de su propia conservación. ¿No ha sido la raza humana establecida como la colonia en cuestión? ¿Quién ha dirigido su rumbo? ¿Qué instrucciones han escuchado o qué ejemplo han seguido?

La naturaleza, por tanto, debemos presumir ha dado a cada animal su modo de existencia, sus aptitudes, su manera de vida, y ha tratado por igual a la raza humana. El historiador natural que colecciona las propiedades de las especies podría rellenar cada apartado como podría haberlo hecho en épocas anteriores. Las cualidades del padre no se transmiten por herencia a sus hijos, ni el progreso humano puede considerarse como una mutación física de la especie. El individuo en todas las edades debe realizar el mismo recorrido de la infancia a la virilidad, y cada niño o persona ignorante es un modelo actual de lo que fue el hombre en su estado original. Empieza su desarrollo con las ventajas peculiares de la época, pero su talento natural es probablemente el mismo, el

uso y aplicación de su talento cambia, y los hombres continúan unidos progresando en sus esfuerzos a lo largo de los tiempos, edificando sobre los cimientos dejados por sus antepasados, y en una sucesión de años, tienden a la perfección en el empleo de sus facultades, para lo que es necesario la ayuda de una larga experiencia y para lo que es preciso combinar los esfuerzos de muchas generaciones. Observamos el progreso que han realizado, podemos enumerar muchas de las etapas, y podemos encontrar su origen en una remota antigüedad, de la que no quedan testimonios ni se han conservado monumentos para informarnos sobre cuáles fueron los comienzos de esta maravillosa escena. La consecuencia es que en lugar de tener en cuenta el carácter de nuestra especie hasta donde existen referencias avaladas por las fuentes más fidedignas, nos esforzamos por seguir su evolución a lo largo de los tiempos y en escenarios desconocidos, y en lugar de suponer que el principio de nuestra historia fue casi lo mismo que sus resultados, nos creemos autorizados para rechazar todas las circunstancias de nuestra condición y ambiente actual, como advenedizas y extrañas a nuestra naturaleza. Los progresos de la humanidad desde un supuesto estado de sensibilidad animal, al logro de la razón, el uso del lenguaje y el hábito social, han sido, por tanto, descritos con una riqueza de imaginación y sus etapas se han señalado con una audacia inventiva que nos tienta a admitir, entre los materiales de la historia, las sugerencias de la fantasía, e incluso a reconocer como modelo de nuestra naturaleza, en su estado original, a alguno de los animales cuya figura más se asemeja a la nuestra.

(...) Estamos obligados a reconocer que los hombres siempre han aparecido entre los animales como una raza diferente y superior (...). Él (el hombre, el maravilloso artista) es, en resumen, un hombre en todas las etapas y no podemos aprender nada sobre su naturaleza por analogía con otros animales. Si queremos conocerle, debemos tener sólo en cuenta a él mismo, al proceso de su vida y a la norma de su conducta. Respecto al hombre la sociedad parece ser tan antigua como el individuo, y el empleo de la lengua tan universal como el de la mano y el pie. Si existió un tiempo para que tomara contacto con su propia especie, y para adquirir sus facultades, es una época de la que no existen testimonios y en relación con la cual nuestras opiniones no pueden servir para nada, y no están respaldadas por la evidencia. (...)

Hablamos de arte como algo distinto de la naturaleza, pero el arte en sí mismo es natural al hombre. Él es en cierta medida el artífice de su propio ambiente, como también de su fortuna, y está destinado, desde su más temprana edad, a inventar e idear. El hombre aplica el mismo talento a una variedad de propósitos y actúa casi de la misma forma en situaciones muy diferentes. El hombre siempre estará progresando en esta materia y lleva su intención a cualquier sitio que vaya, bien a través de las calles de una ciudad populosa, o de los vericuetos del bosque. Mientras parece preparado igualmente para cada situación, es por la misma razón incapaz de permanecer en una. Es al propio tiempo obstinado y voluble, se queja de las innovaciones y nunca se sacia con la novedad; está eternamente ocupado en reformar y continuamente atado a sus errores. Si vive en una cueva, la cambiará por una casa, y si ya la ha edificado construirá una mayor, pero el hombre no se propone hacer cambios rápidos y apresurados, sino que sus

pasos son lentos y progresivos, y su fuerza, como el poder de un muelle, presiona en silencio sobre cada resistencia, el efecto se produce a veces antes de percibirse la causa y con todo su talento para proyectar, termina su trabajo muchas veces antes de trazar el plan. Quizá, parece igualmente difícil retrasar o acelerar su ritmo, si el organizador se queja de que es lento, el moralista piensa que es inestable, y bien sean sus movimientos rápidos o lentos, las escenas de los asuntos humanos cambian continuamente de dirección. Su símbolo es la corriente de un arroyo, no una laguna estancada. Podemos desear dirigir su amor al progreso a su propio objetivo, podemos desear estabilizar su conducta, pero desconocemos la naturaleza humana, si deseamos ver la terminación del trabajo, o una escena de reposo. (...)

Si nos preguntamos entonces: ¿dónde puede encontrarse el estado de naturaleza?, podemos contestar está aquí, y no importa si nos referimos a la isla de Gran Bretaña, al Cabo de Buena Esperanza o al Estrecho de Magallanes. Mientras este sujeto activo está en situación de emplear sus talentos, y de manejar a todos los seres a su alrededor, todas las situaciones son igualmente naturales. Si alguien nos dice que el vicio es contrario a la naturaleza, podemos contestarle que es algo peor, es una locura y una desgracia. Pero si la naturaleza solamente es contraria al arte, ¿en qué estado de la raza humana son inexistentes las huellas del arte? Tanto en la condición del salvaje como en la del hombre civilizado, existen muchas pruebas de la invención humana, y en ambas situaciones no se trata de algo definitivo, sino de una nueva etapa a través de la cual este ser inquieto debe pasar. Si el palacio no es una construcción natural, tampoco lo es la casa y los refinamientos más elevados en el conocimiento moral y político no son más artificiales en su estilo que las primeras demostraciones de razón y sentimiento.

Si admitimos que el hombre es susceptible de mejora, y posee en sí mismo un principio de progreso y un deseo de perfección, parece impropio decir que ha dejado el estado de naturaleza cuando ha empezado a progresar, o que se encuentra en una etapa para la que no estaba preparado, cuando por el contrario, como el resto de los animales, solamente sigue la disposición y emplea los poderes que le ha dado la naturaleza. Los últimos esfuerzos de la invención humana son sólo una continuación de ciertos ingenios utilizados en las primeras edades del mundo y en el estado más primitivo de la humanidad. (...)

El hombre puede equivocarse en la búsqueda de objetivos, puede emplear mal su industria y desperdiciar sus avances; bajo la sensación de tales errores posibles, él encontrará una norma por la cual juzgar sus propios actos, y alcanzar el mayor desarrollo de su naturaleza, pero no puede, quizá, encontrarla en las costumbres de un individuo, ni tampoco de una nación, ni incluso en el consenso de la mayoría, o en la opinión predominante de la especie; debe buscarla en las mejores concepciones de su entendimiento, en los mejores impulsos de su corazón; debe descubrir entonces lo que es la perfección y la felicidad de la que sea capaz. El hombre descubrirá en su investigación que el auténtico estado de su naturaleza, tomado en este sentido, no es una condición de la que la humanidad nunca haya evolucionado, sino algo que pueden alcanzar; no algo anterior al ejercicio de sus facultades, sino pensado para su correcta aplicación.

2. Características universales y variedades de la naturaleza humana

igual o la aplicación de disposiciones y poderes que son en cierto sentido comunes a toda la humanidad.

El hombre, como el resto de los animales, tiene ciertas propiedades instintivas, que son anteriores a la percepción de placer o del dolor, y que son anteriores a la experiencia de lo que es dañoso o útil, y que le llevarán a realizar muchas funciones que terminan en sí mismo o que tienen relación con sus semejantes. El hombre posee un conjunto de aptitudes que tienden a su conservación animal y a la continuidad de su raza; otras que le llevan a la vida social y a tomar partido por una tribu o por una comunidad, frecuentemente le llevan a la guerra y a la lucha contra el resto de la humanidad. Sus poderes de discernimiento, o sus facultades intelectuales, que bajo el nombre de *razón* le distinguen de los atributos análogos de otros animales, le ponen en contacto con los objetos que le rodean, bien como susceptibles de un mero conocimiento o como susceptibles de aprobación o censura. El hombre está formado no solamente para saber, sino también para admirar o despreciar, y esos procesos de su mente son la principal referencia a su propio carácter, y a los de sus semejantes, al ser los sujetos a los cuales se refiere principalmente para distinguir lo que es justo de lo injusto. El hombre disfruta además de la felicidad dentro de ciertas condiciones precisas y determinadas, y bien sea como individuo aislado o como miembro de una sociedad civil, debe tomar un derrotero particular para alcanzar las ventajas de su naturaleza. Él es, principalmente, susceptible en alto grado de adquirir hábitos y puede con perseverancia o práctica, unas veces despertar, mantener o incluso diversificar sus talentos, sus aptitudes, tal como aparecen, en gran medida, para elegir su propio rango en la naturaleza y para ser autor de todas las variedades que se muestran en la actual historia de las especies. Las características, universales por tanto, a las que ahora nos referimos, deben constituir el principal tema de nuestra atención, cuando tratamos sobre cualquier parte de su historia; y deben no sólo enumerarse, sino ser consideradas por separado.

Si en la naturaleza humana existen cualidades que la distinguen de cualquier otra parte de la creación animal, su naturaleza es diversa según los distintos climas y varía grandemente según las épocas. Las variedades merecen nuestra atención, y el curso de esta corriente en la que se divide la corriente general merece seguirse hasta su origen. Parece necesario, sin embargo, que prestemos atención a las cualidades universales de nuestra naturaleza, antes de considerar sus variedades, o de intentar explicar las diferencias derivadas de la posesión de

3. Los principios de unión entre los hombres

La humanidad ha estado siempre, errante o sedentaria, en paz o en lucha, en grupos y sociedades. La razón de reunirse, cualquiera que sea, es el principio de su alianza o unión. (...)

La historia de nuestra especie en realidad nos da abundantes muestras de que los hombres son unos para otros objetos al propio tiempo de amor y de miedo, y aquellos que probarán que los hombres han nacido originariamente bien en estado de alianza o de guerra, tienen argumentos en reserva para defender sus teorías. Nuestra vinculación a

una clase o a una secta puede derivarse con frecuencia de la animosidad mantenida contra la opuesta, y esta animosidad, a su vez, surge a menudo del celo en defender al bando al que nos hemos afiliado y por el deseo de reivindicar los derechos de nuestro partido.

«El hombre ha nacido en sociedad», dice Montesquieu, y «allí permanece». Los encantos que le retienen son de muchas clases. Junto con el amor paternal, que en lugar de abandonar al adulto, como sucede con los animales, le atrae más hacia sí, al mezclarse el cariño y el recuerdo de los primeros afectos, debemos admitir la inclinación común al hombre y a los animales de mezclarse con el rebaño y seguir, sin reflexionar, la masa de su especie. Si esta inclinación se produjo desde el primer momento no lo sabemos; pero con los hombres acostumbrados a la compañía, sus goces y disgustos se consideran como los principales dolores o placeres de la vida humana. (...)

Pero ni la tendencia a mezclarse con el rebaño, ni el sentimiento de las ventajas que se derivan de esta situación comprende todos los principios por los que los hombres se unen. Esas hordas son incluso de una estructura débil, cuando se comparan al decidido ardor con que el hombre se vincula a su amigo, o a su tribu después de que han recorrido juntos por algún tiempo el camino de la fortuna. Los mutuos descubrimientos de generosidad, las pruebas compartidas de fortaleza, doblan los sentimientos de amistad y encienden una llama en el pecho del hombre que las consideraciones de interés personal o de seguridad no pueden apagar. Los más vivos transportes de júbilo o los gritos más agudos de desesperación se escuchan cuando los objetos de una tierna amistad se encuentran en un estado de triunfo o de sufrimiento. (...)

El simple conocimiento y el hábito nutren el afecto, y la experiencia de la sociedad trae cada pasión de la mente humana a su lado, sus triunfos y venturas, sus calamidades y disgustos proporcionan una variedad y una fuerza emotiva, que sólo podemos sentir en compañía de nuestros semejantes. Es aquí donde el hombre está hecho para olvidar su debilidad, sus ansias de seguridad y de subsistencia, para actuar movido por esas pasiones que le hacen descubrir su fuerza. (...) Las pasiones vehementes de animosidad o amistad son las primeras manifestaciones de vigor en su pecho; bajo su influencia todas las consideraciones, excepto la de su objeto, se olvidan y los peligros y dificultades sólo le excitan más. (...) Si el valor es un don de la sociedad al hombre, tenemos razón para considerar su unión con la especie como la parte más noble de su fortuna. De este origen se derivan no solamente la fuerza, sino también la misma razón de sus emociones más agradables, no sólo la mejor parte, sino casi el todo de su carácter nacional. Si se envía al hombre solo al desierto, es como planta privada de sus raíces, la forma puede realmente permanecer, pero cada facultad disminuye y se marchita, la persona y el carácter humano dejan de existir.

Los hombres están lejos de valorar a la sociedad en razón de sus ventajas simplemente externas, que están por lo común más presentes donde esas ventajas son menos frecuentes y son de más confianza cuando el tributo a la alianza se paga con sangre. El afecto funciona con mayor fuerza, cuando tropieza con mayores dificultades. El corazón del padre se vuelve más solícito cuando acechan al hijo peligros y

contrariedades. En el corazón del hombre se redobra la llama con los sufrimientos o desgracias de un amigo, o cuando su país necesita su ayuda. Es, por tanto, sólo este principio por el que podemos explicar la obstinada unión de un salvaje a su errante e indefensa tribu, cuando las tentaciones de seguridad y comodidad podrían inducirle a abandonar el hambre y el peligro por un lugar más próspero y más seguro. De aquí el amor apasionado que los griegos sentían por su país, y de aquí el devoto patriotismo de los primeros romanos. Debemos comparar esos ejemplos con el espíritu imperante en un estado comercial, donde los hombres se supone han experimentado en toda su amplitud el interés que tienen los individuos en la conservación de su país. Es aquí, realmente, donde acaso el hombre se encuentra aislado y solitario, donde encuentra un motivo que le sitúa en competencia con sus semejantes y trata con ellos, como con su ganado y su tierra, en función de los beneficios que le reportan. Esta poderosa máquina, que suponemos ha formado la sociedad, sólo tiende a situar a sus miembros en varias posiciones o a continuar su relación cuando los lazos del afecto se han roto.

4. Los principios de guerra y disensión

«Hay algunas circunstancias en la mayoría de la humanidad», dice Sócrates, «que demuestran que está destinada al compañerismo y a la amistad, como son su dependencia mutua de unos a otros, su mutua compasión, su sentido de beneficios mutuos y los placeres que nacen de la compañía. Hay otras circunstancias que impulsan al hombre a la guerra y a la discusión, la admiración y el deseo que tienen por los mismos objetos, sus pretensiones opuestas y las provocaciones que se hacen mutuamente en el curso de las competiciones».

Cuando intentamos aplicar los principios de la justicia natural a la solución de cuestiones difíciles nos encontramos con algunos casos en los que podemos suponer, y realmente sucede, donde las oposiciones surgen y son legales, antes de cualquier provocación o acto de injusticia; cuando la seguridad y la conservación de los individuos son mutuamente inconsistentes, una parte puede emplear su derecho a defenderse antes de que la otra empiece el ataque. Cuando a los ejemplos expuestos añadimos los casos de error e incomprensión, a los que está expuesta la humanidad, estamos autorizados a pensar que la guerra no procede siempre de un deseo de perjudicar y que incluso las mejores cualidades del hombre, su honestidad, tanto como su resolución, pueden actuar en medio de sus disputas.

Hay algo más que debe tenerse en cuenta en este tema. Los hombres no sólo encuentran en su condición los orígenes de cambio y discusión, parece que tienen en sus mentes la semilla de la animosidad y aprovechan las ocasiones de oposición mutua, con ansiedad y placer. En la situación más pacífica existen pocos hombres que no tengan tanto sus enemigos como sus amigos y que no sientan placer en oponerse a los actos de unos como en favorecer los deseos de los otros. Tribus pequeñas y sencillas, que tienen en la sociedad doméstica su unión más firme, están en un estado de oposición como las naciones separadas y poseídas con frecuencia del odio más implacable. Entre los ciudadanos de Roma, en las primeras épocas de la República, el nombre de extranjero y de enemigo eran la misma cosa. Entre los griegos el nombre de *bárbaro*, bajo cuyo

nombre incluían a todos los pueblos que eran de una raza y hablaban una lengua diferente a la suya, se convirtió en un término de desprecio y aversión indiscriminada. Incluso, cuando no existe una pretensión particular de superioridad, la resistencia a la unión, las guerras frecuentes o más bien las hostilidades perpetuas que se producen entre los pueblos incivilizados y entre los diferentes clanes, descubren en qué grado nuestra especie está dispuesta a la oposición tanto como al compromiso.

Los últimos descubrimientos han traído a nuestro conocimiento casi todas las situaciones en que se encuentra la humanidad. Hemos encontrado a los hombres extendidos sobre amplios y extensos continentes, donde están abiertas las comunicaciones y donde podían formarse fácilmente confederaciones. Los hemos encontrado en distritos pequeños, limitados por montañas, grandes ríos o los brazos de mar, se han encontrado en pequeñas islas donde los habitantes pueden reunirse fácilmente y donde pueden derivarse ventajas de su unión. Pero en todas las situaciones estaban separados en cantones y asumían una distinción de nombre y comunidad. Los títulos de *ciudadano* y *compatriota* opuestos a los de *forastero* y *extranjero*, que se emplean, deberían caer en desuso y perder su significado. Amamos a los individuos por sus cualidades personales, pero amamos a nuestro país, que es una parte de las divisiones de la humanidad, y nuestro celo por sus intereses es una predilección en beneficio del lado que defendemos.

En la promiscuidad de los hombres, es suficiente que tengamos una oportunidad de seleccionar nuestra compañía. Nos apartamos de los que no congenian con nosotros y nos acomodamos donde la sociedad es más de nuestro gusto. Somos amantes de las distinciones, nos colocamos en la oposición y luchamos bajo las denominaciones de partido y facción, sin ningún objeto material de controversia. El odio, como el afecto, está fomentado por una continuidad en su objetivo particular. La separación y el alejamiento así como la oposición crean una brecha que no tiene su origen en ninguna ofensa, y parece que hasta que no hayamos reducido la humanidad a la condición de familia o encontremos algunas razones exteriores para mantener la asociación en unidades mayores, estaremos siempre separados en bandos y formaremos una pluralidad de naciones.

El sentimiento de un peligro común y los ataques del enemigo han sido a veces útiles a las naciones, al unir juntos a sus miembros con más fuerza y al prevenir las discusiones y las separaciones reales en las que sus discordias internas podían haber terminado de otro modo. Este motivo de unión, que procede de fuera, puede ser necesario no sólo en el caso de naciones grandes y extensas donde la unión se debilita por las distancias y la división en provincias diferentes, sino incluso en la estrecha asociación de los estados más pequeños. (...)

Las sociedades, como los individuos, tienen a su cargo su propia conservación y, teniendo intereses diferentes, que dan lugar a celos y rivalidades, no es sorprendente que surjan hostilidades por este motivo. Pero cuando no existen pasiones enconadas de un tipo diferente, las rivalidades que nacen de intereses contrapuestos deberían ser proporcionales al supuesto valor del asunto. «Las naciones hotentotes», dice Kolben,

«cruzan las fronteras comunes para robarse ganado y mujeres, pero tales delitos se cometen muy pocas veces sin otro motivo que el de exasperar a los vecinos para llevarlos a la guerra.» Tales pillajes, por tanto, no son el motivo de la guerra, sino los efectos de una intención hostil preconcebida. Las naciones de Norteamérica, que no tienen ganados que guardar ni emplazamientos que defender, están, sin embargo, envueltas en guerras casi perpetuas, para las cuales no existe una razón, sino una cuestión de honor, y el deseo de continuar las luchas mantenidas por sus padres. Ellos no se preocupan de los bienes del enemigo, y el guerrero que ha logrado algún botín lo comparte fácilmente con la primera persona que encuentra en su camino.

Pero no es necesario cruzar el Atlántico para encontrar pruebas de agresividad y para observar que el enfrentamiento de sociedades separadas, la influencia de las pasiones violentas, no surgen de un conflicto de intereses. La naturaleza humana no tiene una parte de su carácter del que puedan encontrarse ejemplos más evidentes que en esta parte del globo. ¿Qué es lo que agita a los corazones de los hombres cuando se nombra a los enemigos de su país? ¿Cuántos son los prejuicios que subsisten entre las diferentes provincias, cantones y pueblos del mismo imperio o territorio? ¿Qué es lo que excita a la mitad de Europa contra la otra mitad? El estadista puede explicar su conducta por motivos de rivalidad o precaución, pero la gente tiene antipatías y enemistades para las que no tiene explicación. Los mutuos reproches de perfidia o injusticia como los robos de los hotentotes, son tan sólo síntomas de agresividad y la expresión de una disposición hostil preconcebida. La imputación de cobardía y pusilanimidad, cualidades que por su interés y cautela el enemigo debía preferir sobre todo para su rival, le llenan de aversión y son objeto de desprecio. Escuchar a los campesinos de los diferentes lados de los Alpes, de los Pirineos, del Rhin, del Canal de la Mancha, dar salida a sus prejuicios y pasiones nacionales, es aquí donde encontramos los elementos de la guerra y disensión existentes sin las directrices del gobierno, y son las chispas prontas a encender la llama que los estadistas están con frecuencia dispuestos a suprimir. El fuego no surge donde las razones de Estado debían dirigirlo ni cesa cuando la comunidad de intereses ha dado paso a una alianza. «Mi padre», dice un campesino español, «se levantaría de la tumba si pudiera prever una guerra con Francia.» ¿Qué interés tenía él o los huesos de su padre en las luchas de los príncipes?

Estas observaciones parecen desprestigiar nuestra especie, y producen una visión desfavorable de la humanidad, y, sin embargo, las características descritas son compatibles con las cualidades más estimables de nuestra naturaleza y a menudo dan una oportunidad para el ejercicio de nuestras mejores habilidades. Existen sentimientos de generosidad y olvido de sí mismo en el guerrero que actúa en defensa de su país, y son las aptitudes más favorables de la humanidad las que proceden de la aparente hostilidad de los hombres; cada animal está hecho para disfrutar con el ejercicio de sus fuerzas y talentos naturales: el león y el tigre, juegan con su zarpa; el caballo disfruta exponiendo su crin al viento y olvida sus pastos para probar su velocidad en el campo; incluso el toro tiene su frente armada, y el cordero, a pesar de ser el emblema de la inocencia, tienen disposición a atacar a cabezazos y anticipan en el juego los conflictos que están

destinados a mantener. El hombre está dispuesto a la rivalidad y a emplear las fuerzas de la naturaleza contra un antagonista semejante; él ama poner a prueba su razón, su elocuencia, su valor e incluso su fuerza física. Sus deportes son, con frecuencia, una imitación de la guerra; el sudor y la sangre se derrochan libremente en el juego y las fracturas o la muerte son a veces el medio de terminar el pasatiempo del ocio y la fiesta. El hombre no está hecho para vivir siempre, e incluso su amor a la diversión puede ser un camino hacia la tumba.

Sin la rivalidad de las naciones y el ejercicio de la guerra, la propia sociedad civil podrá apenas haber encontrado un objeto o una estructura. Los hombres pueden haber comerciado sin ningún convenio formal, pero ellos no pueden sentirse seguros sin un acuerdo nacional. La necesidad de la defensa pública ha dado lugar a muchos departamentos del Estado, y los talentos intelectuales de los hombres han encontrado su mayor ocupación en reunir las fuerzas nacionales. Impresionar o intimidar a cuantos no podemos persuadir con la razón, resistir con entereza, son las ocupaciones que le proporcionan el ejercicio más excitante y los más brillantes triunfos a una mente vigorosa, y quien nunca ha luchado con sus semejantes, desconoce la mitad de los sentimientos de la humanidad.

Las luchas de los hombres, realmente, son con frecuencia el resultado de las pasiones más desgraciadas y detestables: la malicia, el odio y la rabia. Si solamente esas pasiones ocupan el pecho, la escena de la lucha se convierte en un objeto de horror, pero en la lucha corriente mantenida por varios, se alían siempre con pasiones de otro tipo. Los sentimientos de afecto y amistad se mezclan con la animosidad; el activo y el esforzado se convierten en los guardianes de la sociedad, y la violencia misma es, en su caso, un ejercicio de generosidad, tanto como de coraje. Podemos alabar lo que tiene su origen en el espíritu nacional o de partido, lo que no podemos tolerar como resultado de una rencilla privada, y en las luchas entre estados rivales, creemos haber encontrado para el patriota y el guerrero, en el ejercicio de la violencia, y la astucia, la carrera más ilustre para la virtud humana. Incluso la oposición personal no puede dividir aquí nuestro juicio sobre los méritos de los hombres, las figuras rivales de Agesilao y Epaminondas, de Escipión y de Aníbal, se repiten con igual alabanza, y la misma guerra, que desde un punto de vista parece fatal, es desde otro punto de vista el ejercicio de un espíritu liberal, y los mismos efectos que lamentamos son solamente uno de los medios por los que el autor de la naturaleza ha previsto nuestra salida de la vida humana.

Esas reflexiones pueden ampliar nuestra visión sobre el estudio de la humanidad, pero tienden a reconciliarnos con la conducta de la Providencia, más que a hacernos cambiar nuestros puntos de vista, cuando, teniendo en cuenta el bienestar de nuestros semejantes, intentamos dulcificar sus animosidades y unirlos por los lazos del afecto.

Al perseguir este encomiable propósito, podemos esperar en algunos casos desanimar las violentas pasiones de los celos y la envidia, y esperamos instaurar en los corazones de los hombres aislados los sentimientos de honestidad hacia sus semejantes y una disposición hacia la humanidad y la justicia. Pero es inútil confiar en que podemos dar a la mayoría de la gente un sentimiento de unión entre sí mismos, sin conseguir

hostilidad contra los que se oponen a ellos. Si pudiéramos, de repente, en el caso de cualquier nación, extinguir los sentimientos de rivalidad que inspira lo extranjero, probablemente romperíamos o debilitaríamos los lazos de la sociedad doméstica, y pondríamos fin a las escenas más activas de las tareas y virtudes nacionales.

5. La historia de las instituciones políticas

(...) La humanidad, al seguir el sentido actual de sus mentes, al luchar por superar los inconvenientes o al conseguir ventajas aparentes o similares, alcanza fines que incluso su imaginación no podía prever y avanza, como otros animales en la senda de la naturaleza, sin percibir su fin. Quien dijo primero: «Me apropiaré de este campo y lo dejaré a mis herederos», no se dio cuenta de que estaba estableciendo las bases de las leyes civiles y de las instituciones políticas. Quien primero se colocó a las órdenes de un jefe, no se dio cuenta de que estaba señalando el ejemplo de una subordinación permanente, basada en la cual, los rapaces iban a apoderarse de sus posesiones y el autoritario a exigir su servicio.

Los hombres, en general, están bastante dispuestos a entretenerse formando proyectos y planes, pero quien proyecta y planea para los demás encontrará un oponente en todas las personas que están dispuestas a planear por sí mismos; como los vientos, que proceden de donde nadie sabe y soplan en cualquier dirección que eligen, las formas de la sociedad se derivan de un origen oscuro y remoto, surgen de los instintos mucho antes de la aparición de la filosofía y no de las especulaciones de los hombres. La mayoría de la humanidad está dirigida en sus instituciones y estructuras por las circunstancias en que se encuentra, y rara vez se desvía de su camino para seguir el plan de un único proyectista.

Cada paso y cada movimiento de la multitud, incluso en las épocas que se conocen como civilizadas, se toman con la misma falta de visión de futuro, y las naciones se debaten entre instituciones que, si son realmente el resultado de un acto humano, no son la ejecución de un designio humano. Si Cromwell dijo que el hombre nunca llega más alto que cuando no sabe a dónde va, lo mismo puede afirmarse, con mayor razón, respecto a las comunidades, que son objeto de las mayores revoluciones cuando no se pretendía ningún cambio, y donde los políticos más inteligentes no saben siempre a dónde están dirigiendo al Estado mediante sus planes.

Si nos atenemos a los testimonios de la historia moderna y a las partes más auténticas de la historia antigua, si observamos las costumbres de las naciones en todas las partes del mundo y en todas las situaciones, bien se trate de países bárbaros o civilizados, encontraremos muy poca base para retractarnos de esta afirmación. Ninguna constitución se ha formado por contrato, ni ningún gobierno está copiado de un plan. Los miembros de un estado pequeño luchan por la igualdad; los miembros de un estado mayor se encuentran a sí mismos distribuidos en una cierta forma que constituye la base de la monarquía. Los hombres pasan de una forma de gobierno a otra mediante suaves transiciones, y, frecuentemente, bajo nombres antiguos, adoptan una nueva constitución. Las semillas de cada sistema se encuentran en la naturaleza humana, florecen y maduran según la estación. El predominio de una especie en particular se debe a veces a un

ingrediente imperceptible que existe en el suelo.

Por tanto, debemos admitir con reservas las historias tradicionales de los antiguos legisladores y fundadores de estados. Sus nombres han sido elogiados durante generaciones, sus supuestos planes han sido admirados y lo que era probablemente la consecuencia de una situación anterior se considera en cada caso como un efecto del plan. Un autor y una obra, como la causa y el efecto, se sitúan siempre juntos. Ésta es la forma más simple de considerar las instituciones de las naciones, y atribuimos a un designio previo lo que sólo puede ser conocido por la experiencia, lo que ningún saber humano podía prever y lo que sin la ayuda del temperamento y la aptitud de su época ninguna autoridad podrá obligar al individuo a ejecutar.

Si los hombres, durante épocas de intensa reflexión y dedicados a la busca del progreso, permanecen unidos a sus instituciones y trabajan bajo muchos inconvenientes reconocidos, no pueden verse libres del imperativo de la costumbre. ¿Cuál podemos suponer sería su carácter en tiempos de Rómulo y Licurgo? No estarían seguramente más dispuestos a adoptar los proyectos o innovaciones y a librarse de las consecuencias del hábito. Ellos no eran más dóciles o dúctiles cuando su conocimiento era menor, ni más capaces de refinamiento cuando sus mentes eran más limitadas. (...)

La humanidad, en las primeras etapas de la sociedad, aprendió a desear las riquezas y admirar la distinción. Los hombres eran avaros y ambiciosos, y fueron llevados por esas pasiones a la rapiña y a la conquista, pero, en su comportamiento habitual, estaban impulsados o frenados por motivos diferentes, por la pereza o la intemperancia, por los compromisos o enemistades personales, que distraían su atención del interés. Esos motivos o hábitos hacían a los hombres unas veces negligentes y otras violentos; son el origen de la paz o del desorden civil, pero impedían a los que actuaban movidos por ellos el mantener una usurpación continuada. La esclavitud y la rapiña desaparecían de las comunidades cuando se sentían amenazadas desde el exterior, y la guerra, bien ofensiva o defensiva, era su principal ocupación. Cuando el enemigo ocupaba sus pensamientos, no tenían tiempo para las querellas domésticas. Sin embargo, el deseo de toda comunidad independiente era mantenerla, y, a medida que va consiguiendo este objetivo, fortaleciendo sus fronteras, debilitando al enemigo o procurándose aliados, es cuando el individuo, en el interior del país, empieza a pensar sobre lo que puede ganar o perder para él mismo. El caudillo está dispuesto a aumentar las ventajas inherentes a su situación; el súbdito se hace receloso de los derechos que son susceptibles de usurpaciones, y los grupos que estaban unidos antes, por simpatía y por hábito o consideración a la seguridad colectiva, discuten al defender sus varias pretensiones a la precedencia o al beneficio.

Cuando las rivalidades de los grupos se despiertan, entonces en el interior, y las pretensiones de libertad se oponen a las de dominio, los miembros de cada sociedad encuentran un nuevo escenario en el que ejercitar su actividad. Ellos han luchado quizá por cuestiones de interés, han alternado entre los diferentes caudillos, pero nunca se han unido como ciudadanos, para imponer limitaciones a la soberanía o para defender sus derechos colectivos como pueblo. Si el príncipe, en esta lucha, encuentra individuos que

le respalden y otros que se opongan a sus pretensiones, entonces la espada, que había sido esgrimida contra los enemigos extranjeros, puede ser dirigida al pecho de los ciudadanos y cada intervalo de paz exterior se llenará con las guerras internas. Los nombres sagrados de Libertad, Justicia y Orden Público se han hecho para resonar en las asambleas públicas, y durante la ausencia de otros peligros, dan a la sociedad, en su interior, un tema abundante de inquietud y animosidad.

Si lo que se refiere a las pequeñas comunidades, que en tiempos antiguos se formaron en Grecia, Italia y en toda Europa, está de acuerdo con los caracteres descritos de la humanidad en sus primeros intentos de propiedad, interés y privilegios hereditarios, las sediciones y guerras internas que tuvieron lugar en esos estados, la expulsión de sus reyes o las cuestiones surgidas en relación con las prerrogativas del soberano o los privilegios de los súbditos, son adecuadas para ilustrar lo que estamos tratando como el primer paso hacia las instituciones políticas y el deseo de una constitución legal.

Lo que esta constitución pueda ser en su forma primitiva depende de una variedad de circunstancias en la situación de las naciones. Depende de la extensión del principado en su estado primitivo, del grado de desigualdad que los hombres hayan alcanzado antes de empezar a discutir los abusos del poder. Depende igualmente de lo que podemos llamar accidentes, como el carácter personal de un individuo, o los acontecimientos de una guerra.

Cada comunidad es en principio pequeña. La tendencia por la que la humanidad se une en principio no es el principio por el que se mueve después para extender los límites del imperio. Tribus pequeñas, cuando no se agrupan por objetivos comunes de conquista o seguridad, son aún opuestas a la coalición. Si (...) muchas naciones se unen para lograr un solo objetivo, se separan fácilmente otra vez y actúan nuevamente sobre la base de estados rivales.

Existe quizá una cierta dimensión nacional, dentro de la cual las pasiones de los hombres se comunican fácilmente de uno a unos pocos, al resto, en la que existe un cierto número de individuos que pueden reunirse y actuar en conjunto. Mientras la sociedad no se extiende más allá de esta dimensión, y mientras sus miembros pueden reunirse fácilmente, surgen limitaciones políticas y el Estado rara vez deja de actuar según principios republicanos y se establece la democracia. En los reinos más primitivos, el caudillo obtiene sus prerrogativas del prestigio de su raza, y por la sumisión voluntaria de su tribu. La gente a la que manda eran sus amigos, sus súbditos y sus soldados. Si suponemos que bajo cualquier alteración de sus costumbres cesan de respetar su dignidad, pretenden la igualdad entre ellos o se sienten dominados por la envidia al ver que el caudillo se encumbra demasiado, entonces fallan las bases de su poder. Cuando el súbdito voluntario se hace rebelde, cuando grupos considerables o el cuerpo colectivo deciden actuar por sí mismos, el pequeño reino, como el de Atenas, se convierte naturalmente en una república.

Los cambios de situación y de costumbres que en el progreso de la humanidad elevan dentro de las naciones a un caudillo y a un príncipe, crean, al propio tiempo, una nobleza y una variedad de rangos que tienen en grado subordinado su pretensión a la distinción.

La superstición también puede crear un grupo de hombres que, bajo el título de sacerdocio, se comprometen al logro de un interés diferente que por su unión y su firmeza como cuerpo y por su insaciable ambición deben también incluirse en la lista de aspirantes al poder. Esos diferentes grupos de hombres son los elementos de cuya mezcla se forma generalmente el cuerpo político; cada uno atrae a su lado a alguna parte de la masa de población. El pueblo forma un partido en alguna ocasión y grupos de hombres a pesar de estar clasificados y diferenciados pueden, mediante sus pretensiones contrapuestas y puntos de vista diferentes, convertirse en un sistema de mutuas garantías y controles y contribuyen al ajuste o mantenimiento de la organización política del Estado, al llevar a las asambleas nacionales los principios y aspiraciones de su clase particular y al defender sus intereses de grupo.

Las pretensiones de cualquier clase en particular, si no están controladas por algún poder ajeno, pueden convertirse en tiranía, las del príncipe en despotismo, las de la nobleza o el clero en los abusos de la aristocracia, las del populacho en las confusiones de la anarquía. Esas consecuencias, como nunca se confiesan, tampoco forman parte incluso de los encubiertos objetivos de un partido, pero si se dejan prevalecer, conducirán gradualmente a cada situación extrema.

En su camino hacia el predominio, que las clases intentan conseguir, y en medio de las interrupciones que producen los intereses mutuamente contrapuestos, la libertad puede lograr una existencia permanente o provisional y la constitución puede adoptar una forma o un carácter similar a las varias y casuales combinaciones que grupos tan diversos pueden realizar.

Para dotar a las comunidades de un cierto grado de libertad política, es quizá suficiente el que sus miembros, bien individualmente o bien agrupados en las diferentes clases, insistan en sus derechos. Bajo la república el ciudadano debe defender su propia igualdad con firmeza o frenar la ambición de sus conciudadanos dentro de límites moderados. Bajo la monarquía los hombres de cada rango deben mantener los honores de sus posiciones privadas o públicas, y no sacrificar ni a las imposiciones de la corte ni a las pretensiones del populacho; las dignidades a que están destinados en cierta medida y con independencia de la fortuna, deben dar estabilidad al trono y procurar el respeto del súbdito.

Entre las contiendas de partido, los intereses del público e incluso los principios de justicia y honestidad se olvidan a veces y, sin embargo, las fatales consecuencias que implican tales medidas de corrupción no se producen inevitablemente. (Nota: El interés público se asegura, a veces, no porque los individuos estén dispuestos a considerarlo como la meta de su conducta, sino porque cada uno en su puesto está decidido a preocuparse por el propio.) La libertad se mantiene por las continuas diferencias y luchas entre los individuos, no por un celo común en favor de un gobierno equitativo. En los estados libres, por tanto, las leyes más sabias quizá no son nunca dictadas por el interés y el deseo de cualquier clase de hombres, las leyes son impulsadas o combatidas, enmendadas por manos diferentes y el resultado final expresa el equilibrio y el compromiso que los grupos contendientes se han impuesto entre sí.

Cuando consideramos la historia de la humanidad desde este punto de vista, no podemos encontrarnos desorientados sobre las causas que en las pequeñas comunidades impulsan la balanza al lado de la democracia y que en los Estados más grandes, bien en territorio o en número de personas, dan ascendiente a la monarquía y que, en una variedad de situaciones y de épocas diferentes, permiten a la humanidad mezclar y unir los caracteres de los diferentes sistemas y en lugar de cualquiera de las constituciones simples que hemos mencionado muestran una combinación de todas. (...)

6. La separación de las artes y las profesiones

Es evidente que bien se actúe por un sentido de necesidad y un deseo de comodidad, o impulsado por las condiciones favorables de situación o políticas, un pueblo no puede hacer grandes progresos en su dedicación a las artes prácticas hasta que no ha dividido y encomendado a diferentes personas las diversas actividades que exigen una atención y una habilidad especial. El salvaje o el bárbaro, que deben edificar, plantar y fabricar para ellos mismos, prefieren, en el intervalo entre grandes peligros y penalidades, los placeres de la pereza, en vez de dedicarse a mejorar su situación; se encuentran poco dispuestos para el trabajo, quizás por la misma diversidad de sus necesidades, o bien porque su atención, dispersa, les priva de adquirir habilidad en cualquier materia particular.

El disfrute de la paz, sin embargo, y la perspectiva de ser capaces de cambiar una mercancía por otra, transforma gradualmente al cazador y al guerrero en comerciante y traficante. Las circunstancias que distribuyen desigualmente los medios de subsistencia, la inclinación y las oportunidades favorables, proporcionan diferentes ocupaciones a los hombres, y el sentido de utilidad les lleva a subdividir indefinidamente sus profesiones.

El artista descubre que cuanto más limita su atención a una especialidad en cualquier trabajo sus obras son más perfectas y surgen de sus manos en mayor cantidad. Cada empresario de una industria descubre que cuanto más puede dividir el trabajo de sus operarios y puede emplear más mano de obra en artículos diferentes, más disminuyen sus gastos y más aumentan sus beneficios. El consumidor también exige, en cada clase de mercancía, una manufactura más perfecta que la que pueden producir trabajadores empleados en varios cometidos, y el progreso del comercio no es sino una continua subdivisión de las artes mecánicas.

Cada oficio puede concentrar toda la atención de un hombre, y tiene unos secretos que deben ser estudiados o aprendidos mediante un aprendizaje regular. Las naciones mercantiles se convierten en un conjunto de individuos que, más allá de su propio oficio, ignoran todos los asuntos humanos, y que pueden contribuir al mantenimiento y aumento de su riqueza común sin hacer de este interés un objeto de su atención o cuidado. Todo individuo se distingue por su vocación y tiene un sitio para el que está destinado. El salvaje, que no conoce otra distinción que el mérito, el sexo o su raza, y para quien su comunidad es el objeto supremo de afecto, se sorprende al observar que, en una situación de ese tipo, el ser un hombre no le cualifica para ninguna posición de cualquier clase, y huye a los bosques lleno de extrañeza, disgusto o aversión.

Con la separación de las artes y las profesiones, las fuentes de riqueza se abren, cada tipo de material es trabajado con la mayor perfección y cada género se produce con la

mayor abundancia. El Estado puede calcular sus beneficios y rentas por el número de sus miembros. Puede conseguir, mediante sus riquezas, ese poder y consideración nacional, que el salvaje sólo consigue a costa de su sangre.

Las ventajas obtenidas en las ramas subordinadas de la industria, mediante esta especialización, parecen muy similares a las conseguidas con métodos semejantes en las esferas superiores de la política y de la guerra. Al soldado se le releva de toda preocupación, excepto la del servicio; el estadista divide en departamentos los asuntos del gobierno civil, y los funcionarios públicos, en cada departamento, pueden tener éxito sin tener habilidad política, simplemente observando unas normas que se fundan en la experiencia anterior. Se convierten, como las partes de una máquina, en elementos que colaboran a un resultado, sin ninguna preocupación propia, y siendo tan ignorantes como el comerciante sobre los fines generales, se unen con él para prestar al estado sus recursos, su conducta y sus energías.

Las obras del castor, de la hormiga y de la abeja se atribuyen a la sabiduría de la naturaleza. Las obras de las naciones civilizadas se atribuyen a sí mismas, y se supone indican una capacidad superior a la de las mentalidades primitivas. Sin embargo, las instituciones de los hombres, como las de los demás animales, están inspiradas por la naturaleza y son el resultado del instinto, guiado por la variedad de situaciones en que se encuentra la humanidad. Esas instituciones surgen por avances sucesivos, realizados sin ningún sentido de su efecto general, que ha llevado a los asuntos humanos a un estado de complicación que el más alto grado de capacidad con que haya sido dotada jamás la naturaleza humana nunca podía haber proyectado, e incluso cuando se ha desarrollado totalmente, no puede comprenderse en toda su extensión.

¿Quién podría anticipar, o al menos enumerar, las diversas ocupaciones y profesiones en las que se dividen los miembros de cualquier estado comercial, o la variedad de sistemas que se ejecutan en compartimentos separados y que el artista, atento a su propio trabajo, ha inventado para simplificar o facilitar su especial cometido? Al tratar de alcanzar este importante propósito, cada generación puede resultar ingeniosa en comparación con las anteriores y torpe en comparación con las siguientes. El ingenio humano, cualquiera que sea la altura lograda en el transcurso de los tiempos, continúa avanzando con paso uniforme, y escalando para lograr tanto el último como el primer escalón del progreso civil y comercial.

Puede incluso dudarse si el nivel de capacidad nacional aumenta con el avance de las artes. Muchas artes mecánicas no exigen realmente capacidad, se desarrollan mejor suprimiendo totalmente el sentimiento y la razón, y la ignorancia es tanto la madre de la industria como de la superstición. La reflexión y la fantasía están sometidas a error, pero el hábito de mover la mano o el pie es independiente de ambas. Las industrias, por consiguiente, prosperan más cuando menos se utiliza la mente y cuando el taller puede, sin ningún esfuerzo de imaginación, considerarse como una máquina cuyas piezas son hombres.

El bosque ha sido talado por el salvaje sin usar el hacha, y se han alzado pesos sin utilizar ingenios mecánicos. El mérito del inventor en cada rama es probablemente

superior al del operario, y quien ha inventado una herramienta o puede trabajar sin su ayuda merece mucho más elogio por su ingenio que el simple artista que con su ayuda produce un trabajo superior.

Pero si muchas partes, en el ejercicio de cada arte, y en los detalles de cada departamento, no exigen habilidad, o tienden realmente a reducirse al límite las luces de la mente, existen otros que tienden a las consideraciones generales y al desarrollo del intelecto. Incluso en la industria, el genio del maestro debe quizás cultivarse, mientras el del trabajador subordinado no se aprovecha. El estadista puede tener una amplia comprensión de los asuntos humanos, mientras los instrumentos que emplea permanecen ignorantes del sistema en el que ellos mismos se integran. El general de un ejército puede ser muy versado en el arte de la guerra, mientras la habilidad del soldado se limita a unos pocos movimientos de la mano y del pie. El primero puede haber ganado lo que el último ha perdido, y, al ocuparse de mandar ejércitos disciplinados, puede poner en práctica a gran escala todas las artes de conservación, engaño y estratagema que el salvaje ejercita al mandar un pequeño grupo, o simplemente para defenderse a sí mismo.

El profesional de cualquier arte y profesión puede encomendar las tareas de especulación general al hombre de ciencia, y el pensar en sí mismo puede convertirse en un arte especial, en esta época de especialización. En el trabajo de los asuntos y ocupaciones civiles, los hombres aparecen desde muchos puntos de vista y pueden ser objeto de estudio y fantasía, con lo que se amplía y se hace más viva la conversación. Los frutos del ingenio se llevan al mercado, y los hombres están dispuestos a pagar por cualquier cosa que sirva para ilustrar o divertir. De esta forma, tanto el ocioso como el activo contribuyen al ulterior progreso de las artes y dan a las naciones civilizadas ese aire de ingenio superior con el que parecen haber logrado los fines perseguidos por el salvaje en el bosque, o sea el conocimiento, el orden y la riqueza.

7. La subordinación resultante de la separación de las artes y las profesiones

Existe una base de subordinación en la diferencia de talentos y aptitudes naturales, un segundo fundamento en la división desigual de la propiedad y un tercero no menos sensible, en los hábitos adquiridos mediante la práctica de las diferentes artes.

Algunas profesiones son liberales, otras mecánicas. Exigen diferentes talentos e inspiran diferentes sentimientos y bien sea ésta o no la causa de la preferencia que concedemos realmente, es ciertamente razonable el formar nuestra opinión sobre el rango que corresponde a los hombres de ciertas profesiones o situaciones, por la influencia de su manera de vida respecto al cultivo de los poderes de la mente, o al mantenimiento de los sentimientos del corazón.

Existe una elevación natural del hombre, por la cual puede pensarse que aún en su estado más primitivo y a pesar de verse acosado por la necesidad, se eleva por encima de las consideraciones de la mera subsistencia y los cuidados del interés. El hombre puede actuar de acuerdo sólo con los impulsos del corazón en sus compromisos de amistad o enemistad, y sólo manifestarse en ocasiones de peligro o dificultad, dejando los cuidados ordinarios a los débiles y a los serviles.

Las mismas normas, en cada caso, regulan sus nociones de mezquindad o de

dignidad. En una sociedad civilizada su deseo de evitar el carácter sórdido le hace ocultar su preocupación por lo que concierne simplemente a su conservación o su subsistencia. Desde su punto de vista, el mendigo que depende de la caridad, el labrador que trabaja para poder comer, el mecánico cuyo oficio no exige el esfuerzo del ingenio, aparecen degradados por el objetivo que persiguen y por los medios que emplean para conseguirlo. Las profesiones exigen un mayor conocimiento y estudio, avanzan ejercitando la imaginación, y con el amor a la perfección, la tendencia al aplauso tanto como el beneficio, sitúan al artista en una clase superior y le aproximan a esa situación en la que los hombres, bien por no estar atados a ninguna tarea, bien por que se les permita seguir los dictados de la mente y formar parte de una sociedad, a la que son guiados por los sentimientos del corazón, o por las llamadas del público, se considera la más elevada.

Esta última situación fue la que, aparte de la distinción entre libres y esclavos, los ciudadanos de todas las antiguas repúblicas se esforzaban por conseguir y mantener para sí mismos. Las mujeres y los esclavos, en los primeros tiempos, se habían dejado para las tareas domésticas o el trabajo corporal, y al progresar las artes lucrativas, fueron encomendados a los esclavos los oficios mecánicos, e incluso se les confió el comercio en beneficio de sus amos. Se daba por sabido que los hombres libres no tenían otras ocupaciones que la política y la guerra. De esta manera los honores de la mitad de la especie se sacrificaban a los de la otra mitad, como las piedras de la misma cantera se entierran en los cimientos, para sostener los bloques que han sido cortados para colocarse en la parte superior del edificio. En medio de nuestros elogios dedicados a los griegos y a los romanos, nos vemos obligados a recordar por esta circunstancia que ninguna institución humana es perfecta.

En muchos de los estados griegos los beneficios derivados para los hombres libres de esta cruel distinción no se distribuyeron igualmente entre todos los ciudadanos. Al estar desigualmente repartida la riqueza, sólo los ricos estaban exceptuados del trabajo, los pobres debían trabajar para su propia subsistencia, el interés dominaba a ambos y la posesión de esclavos, como cualquier otra propiedad lucrativa, se convirtió en un objeto de avaricia, no en una excepción de sus sórdidas preocupaciones. Los efectos completos de la institución se lograron o se continuaron disfrutando durante un tiempo considerable sólo en Esparta. Sentimos la injusticia de esta situación, nos compadecemos del ilota, sometido a las crueldades y al trato injusto, pero cuando pensamos sólo en la clase superior de hombres de este estado, cuando tenemos en cuenta la elevación y la magnanimidad del espíritu, para quienes el peligro no les amedrentaba, ni el interés era un medio de corrupción, cuando les consideramos como amigos o ciudadanos, estamos dispuestos a olvidar, como ellos lo hacían, que los esclavos tenían derecho a ser tratados como hombres.

Buscamos la elevación de sentimientos y la liberalidad de mente entre esas clases de ciudadanos, que por su condición o por su fortuna se veían liberados de las atenciones y preocupaciones sórdidas; ésta fue la descripción de un hombre libre en Esparta, y si la suerte de los esclavos, entre los antiguos, era realmente más desgraciada que la del

labrador y la del artesano entre los modernos, puede ponerse en duda si las clases superiores que están en posesión de honores y consideraciones no han perdido proporcionalmente la dignidad que les confiere su condición. Si las pretensiones a una justicia y libertad uniformes hacen a todas las clases igualmente serviles y mercenarias, nos encontraremos con una nación de ilotas y no de ciudadanos libres.

En todos los estados comerciales, a pesar de cualquier tipo de pretensión a la igualdad de derechos, la exaltación de unos pocos puede rebajar a la mayoría. En esta organización, creemos que la extrema miseria de algunas clases puede surgir de la falta de conocimientos y de educación liberal, y nos referimos a esas clases como un ejemplo de lo que debió ser la raza humana en su condición primitiva y sin civilizar. Pero nos olvidamos de cuantas circunstancias, especialmente en las ciudades populosas, tienden a corromper a los escalones más bajos de la escala social. La ignorancia es sólo el menor de estos males. La admiración por la riqueza, que no se posee, se convierte en un motivo de envidia, o servilismo, en un hábito de actuar siempre con miras al beneficio con un sentido de sujeción. Los crímenes por los que se sienten atraídos para alimentar sus vicios o para satisfacer su avaricia, no son ejemplos de ignorancia, sino de corrupción y bajeza. Si el salvaje no ha recibido nuestras enseñanzas, tampoco estaba familiarizado con nuestros vicios, no reconocía ningún superior y, por tanto, no podía ser servil; no conocía las distinciones de fortuna y, por esta razón, no podía ser envidioso; el salvaje puede conseguir, gracias a su talento, la situación más elevada que la sociedad humana puede ofrecerle, la de consejero y soldado de su país. Respecto a la formación de sus sentimientos, sabe todo lo que el corazón necesita saber, puede distinguir el amigo a quien ama y reconocer el interés público que despierta su celo.

Las principales objeciones que pueden hacerse al gobierno democrático o popular surgen de las desigualdades que nacen en los hombres como resultado de las artes comerciales. Debe admitirse que las asambleas populares, cuando se componen de hombres cuyas inclinaciones son sórdidas y cuyo comportamiento ordinario no es liberal, aunque pueda confiárseles elegir a sus señores y jefes, son, ciertamente, en cuanto a sus propias personas, incapaces de mandar. ¿Cómo puede confiarse para dirigir a las naciones a quienes han limitado su atención a su propia subsistencia o conservación? Este tipo de hombres, cuando se les admite para deliberar sobre asuntos del Estado, siembran en las asambleas la confusión y el tumulto, o el servilismo y la corrupción, y rara vez desisten de empresas ruinosas o suspenden el efecto de las resoluciones mal tomadas o aplicadas.

(...) Tanto en estados grandes como en pequeños, la democracia se conserva con dificultad, sometida a las diferencias de condición y la educación desigual de la mente, dedicada a una variedad de fines y de aplicaciones que separa a los hombres en un estado avanzado de las artes comerciales. Con esto, sin embargo, no hacemos más que manifestarnos contra el sistema democrático, cuando han desaparecido los principios, y señalar el absurdo de pretender una consideración e influencia uniformes, cuando los caracteres de los hombres han dejado de ser similares.

8. La corrupción en general

Si la fortuna de las naciones y su tendencia hacia el gran crecimiento o la ruina fueran a calcularse teniendo sólo en cuenta el saldo de pérdidas y ganancias, todos los argumentos políticos consistirían en comparar los gastos y las ganancias nacionales, en una comparación de las cantidades que se consumen con las que producen o acumulan para las necesidades de la vida. Las columnas de los industriosos y de los desocupados incluirían a todas las clases de hombres, y el estado mismo sólo podría permitirse un número de magistrados, políticos y guerreros que fuera apenas suficiente para su defensa y gobierno, y se colocaría en el capítulo de gastos a toda persona superflua en las nóminas civiles o militares, a todas esas clases de hombres que, al poseer una fortuna, subsisten gracias al esfuerzo de otros, y que, por lo refinado de su gusto, exigen un gran gasto de tiempo y trabajo para atender a su persona, a todos los que están empleados de modo superfluo para el tren de vida de las personas de rango, a todos aquellos que están dedicados a las profesiones de leyes, medicina o sacerdocio, junto con los eruditos que con sus estudios no promocionan o mejoran la práctica de alguna industria lucrativa. El valor de toda persona, en resumen, se estimaría por su trabajo, por su tendencia a procurar y acumular los medios de subsistencia. Las artes empleadas en cosas superfluas serían prohibidas, excepto cuando su producto puede intercambiarse con naciones extranjeras por artículos que pueden ser empleados para mantener hombres útiles para el bien común.

Ésas parecen ser las normas por las cuales un avaro examinaría el estado de sus propios asuntos, o los de su país, pero los proyectos de corrupción total son tan impracticables como los planes de virtud total. Los hombres no son universalmente avaros, no se sienten satisfechos con el placer de atesorar, se les debe permitir disfrutar de su riqueza, si queremos se tomen la molestia de hacerse ricos. La propiedad, en el transcurso ordinario de los asuntos humanos, se divide desigualmente. Estamos, por tanto, obligados a permitir que los ricos gasten, para que muchos pobres vivan; estamos obligados a tolerar ciertas clases de hombres que están por encima de la necesidad de trabajar, para que su situación se convierta en un objeto de ambición y les proporcione un rango al que aspiren las personas activas. Nosotros no sólo estamos obligados a admitir cargos, que desde el punto de vista de la economía estricta pueden considerarse improductivos, en las nóminas civiles, políticas y militares, sino que al ser hombres debemos la ocupación, el progreso y la felicidad de nuestra propia naturaleza a su mera existencia y, por tanto, incluso debemos desear que tantas personas como sea posible puedan ser admitidas en toda comunidad a tomar parte en la defensa y el gobierno de la nación.

Los hombres, en efecto, mientras persiguen diferentes objetivos en la sociedad y mantienen diferentes puntos de vista, proporcionan una amplia distribución del poder y, por una especie de azar, alcanzan una posición en sus compromisos civiles, que es más favorable a la naturaleza humana de lo que la sabiduría del hombre pudiera jamás trazar intencionadamente.

Si la fuerza de una nación, entre tanto, consiste en los hombres en que puede confiar, y que por suerte o intencionadamente colaboran para su seguridad, se deduce que las

costumbres son tan importantes como los habitantes o la riqueza, y que la corrupción debe imputarse como la causa principal del derrumbamiento y ruina nacionales.

Cualquiera que percibe cuáles son las cualidades óptimas del hombre, puede con la misma medida distinguir fácilmente sus defectos o corrupciones. Si una mente inteligente, valerosa y afectiva constituye la perfección de su naturaleza, la falta importante de esas cualidades pueden proporcionalmente hundir o rebajar su carácter.

Hemos observado que la felicidad de un individuo consiste en hacer la elección correcta de su comportamiento, esta elección le llevará en lo social a perder de vista su interés personal, y al tener en cuenta lo que se debe a la comunidad, a reprimir esas preocupaciones que le afectan como individuo.

La disposición natural del hombre hacia la humanidad y lo apasionado de su temperamento puede elevar su carácter a ese tono afortunado. Su elevación depende, en gran parte, de la forma de la sociedad, pero puede, sin incurrir en el riesgo de corrupciones, acomodarse a las grandes variedades en las constituciones del gobierno. La misma integridad y espíritu vigoroso en que los estados democráticos le hacen defender tenazmente la igualdad, puede en un gobierno aristocrático o monárquico llevarlo a mantener las jerarquías establecidas. Él puede albergar, respecto a las diferentes clases de hombres, con los que está unido en el estado, unos principios de respeto y honestidad. Puede, al elegir sus acciones, seguir un principio de justicia y de honor, que las consideraciones de seguridad, preferencia o beneficio no pueden borrar.

Debido a nuestras quejas sobre la depravación nacional, pueden aparecer, además, grupos enteros de hombres que estén a veces contagiados por una debilidad epidémica de cabeza, o por una corrupción del corazón que les hacen incapaces para mantener las posiciones que ocupan y amenazan al Estado del que forman parte, aunque sea floreciente, con una perspectiva de decadencia y de ruina.

Un cambio a peor en las costumbres nacionales puede surgir al interrumpirse las situaciones en las que los talentos de los hombres se cultivan felizmente, y se ponen en práctica cambios en los criterios predominantes sobre los componentes del bienestar y del honor del país. Cuando las riquezas simplemente o el favor de la corte se supone que constituyen el rango, la mente se distrae de las consideraciones sobre las cualidades en las que debía basarse. La magnanimidad, el valor y el amor a la humanidad se sacrifican a la avaricia y a la vanidad, o se suprimen bajo un sentido de dependencia. El individuo considera a su comunidad, mientras tanto le puede resultar útil para su progreso, o beneficio personal. Se sitúa a sí mismo en competencia con sus semejantes y espoleado por las pasiones de la emulación, del miedo, de los celos, de la envidia y la malicia, sigue los mismos principios del animal dedicado a conservar su existencia individual y a satisfacer su capricho y su apetito a costa de su especie.

Sobre esta base de corrupción los hombres se hacen rapaces, traicioneros, violentos y dispuestos a atropellar los derechos de sus semejantes, o serviles, mercenarios y bajos dispuestos a renunciar a los propios. El talento, la capacidad y la energía mental poseídas por una persona del primer tipo le hacen hundirse en la miseria más triste y aumenta la agonía de sus crueles pasiones, que le llevan a vengarse en sus semejantes de los

tormentos de que es víctima. A una persona del segundo tipo, la imaginación y la razón misma sólo sirven para señalarle falsos motivos de miedo o deseo, y para multiplicar las causas de malestar y de alegría momentánea. En ambos casos, bien supongamos que los hombres corrompidos están animados por la codicia, o traicionados por el miedo y sin especificar los crímenes que por ambas inclinaciones están dispuestos a cometer, podemos afirmar con seguridad, como Sócrates: «Que cada señor debe pedir no tropezarse con tal esclavo, y cada persona desprovista de libertad debe implorar encontrarse con un señor misericordioso».

El hombre en este grado de corrupción, aunque pueda ser comprado como esclavo por quienes saben cómo obtener beneficios de sus cualidades y de su trabajo, y aunque debidamente controlado puede ser conveniente o útil para sus semejantes, no está, sin embargo, ciertamente capacitado para actuar sobre la base de una disposición liberal o de colaboración con sus conciudadanos. Su mente no está capacitada para la amistad o la confianza, no está dispuesto a actuar para defender a los otros, ni merece que cualquier otro arriesgue por él su propia seguridad.

Al propio tiempo, el carácter real de la humanidad, tanto en su peor como en su mejor condición, es indudablemente mixto. Naciones con las mejores cualidades deben, en gran parte, su propia conservación no sólo a la buena disposición de sus miembros, sino igualmente a esas instituciones políticas, por las cuales los violentos son reprimidos de cometer crímenes y se obliga a los cobardes y a los egoístas a tomar parte en la defensa y en la prosperidad pública. Por medio de tales instituciones y mediante prudentes medidas de gobierno, las naciones pueden subsistir e incluso prosperar bajo condiciones muy diferentes de corrupción o de integridad colectivas.

Hasta tanto se supone que la mayoría de un pueblo actúa siguiendo principios de honestidad, el ejemplo del bien, e incluso la represión del mal, da una apariencia general de integridad y de inocencia. Cuando los hombres son unos para otros objetos de afecto y confianza, cuando están generalmente dispuestos a no delinquir, el gobierno puede ser tolerante y toda persona ser tratada como inocente mientras no se demuestre su culpabilidad. En este caso, al no oírse nada sobre los crímenes de los súbditos, no es necesario que se le recuerden los castigos aplicados a las personas de comportamiento diferente. Pero cuando las costumbres de un pueblo han evolucionado hacia peor, cada ciudadano debe estar en guardia, y el propio gobierno debe de actuar de acuerdo con principios de miedo y desconfianza. El individuo no es por más tiempo apto para disfrutar de sus pretensiones a la consideración personal, a la independencia o la libertad, cualquiera de las cuales puede transformarse en abuso y debe ser enseñado por la fuerza externa y por razones de miedo a contrarrestar su falta de inclinación a la honestidad y al cumplimiento del deber. Debe ser convencido mediante el látigo o la horca, como argumentos en favor de la actitud que el Estado le exige ahora adoptar, dando por supuesto que es insensible a los motivos que recomiendan la práctica de la virtud.

Las normas del despotismo han sido hechas para gobernar a hombres corrompidos. Fueron en realidad empleadas en algunas ocasiones excepcionales, incluso bajo el Imperio romano, y el hacha sangrienta para intimidar al ciudadano de cometer crímenes

y para reprimir las irrupciones casuales y temporales del vicio, fue confiada repetidamente a la voluntad arbitraria del dictador. El despotismo se estableció, finalmente, sobre las ruinas de la propia república, bien cuando el pueblo se hizo demasiado indigno de la libertad, o cuando el magistrado llegó a ser demasiado indigno para renunciar a su poder dictatorial. Este tipo de gobierno aparece naturalmente al final de su corrupción creciente y continuada, pero es indudable que en algunos casos llega demasiado pronto y sacrifica los restos de virtud que merecían mejor suerte, al celo de los tiranos que estaban ansiosos de aumentar su poder. Este sistema de gobierno no deja de introducir en tales casos ese grado de corrupción cuyos efectos externos se habían querido remediar. Cuando el miedo se sugiere como la única causa del deber, cada corazón se hace rapaz y mezquino y esta medicina si se aplica a un cuerpo sano es seguro que producirá el mal que en otros casos estaba destinado a curar.

Éste es el sistema de gobierno que el codicioso y el arrogante quieren imponer a sus semejantes para saciar sus malos deseos. Es una forma de gobierno a la que el timorato y el servil se someten discrecionalmente, y cuando esos caracteres de rapacidad y cobardía imperan entre los hombres, incluso hombres con las virtudes de Antonino o Trajano, no pueden más que aplicar con energía y rectitud el látigo y la espada, e intentar con promesas de recompensa, o por miedo al castigo, encontrar un remedio rápido y temporal para los crímenes o estupideces de los hombres.

Otras situaciones pueden ser más o menos corrompidas; ésta tiene como base la corrupción. Aquí la justicia puede, a veces, dirigir el brazo del soberano despótico, pero el nombre de justicia se emplea comúnmente para significar el interés o el capricho del poder imperante. La sociedad humana, susceptible de tal variedad de formas, encuentra aquí la más simple de todas. Los trabajos y posesiones de muchos se destinan a satisfacer las pasiones de uno, o de unos pocos, y las únicas clases que se conservan entre los hombres son las del opresor, que exige, y la del oprimido, que no se atreve a rehusar.

Naciones que estaban destinadas a una suerte más favorable, como en el caso de los griegos, fueron reducidas después de repetidas conquistas a esta condición por la fuerza militar. Otras naciones han llegado a tal situación en el apogeo de sus propias depravaciones, como cuando los romanos regresaron de sus conquistas y, cargados con los tesoros del mundo, dieron suelta a sus pasiones y cometieron crímenes demasiado audaces y frecuentes para ser corregidos por un gobierno ordinario, y cuando la espada de la justicia, chorreando sangre, y continuamente requerida para suprimir los desórdenes crecientes en cada lado, no podían tolerar las demoras y formalidades de una administración regida por las leyes.

Es, sin embargo, bien sabido por la historia de la humanidad que la corrupción en este o en cualquier otro grado no es peculiar a las naciones en su momento de decadencia, ni es el resultado de una cierta prosperidad, o de grandes avances en las artes y en el comercio. Los grupos sociales en las comunidades pequeñas e incipientes son en realidad generalmente fuertes; y los súbditos, bien debido a su ardiente devoción hacia la propia tribu o por su vehemente animosidad contra sus enemigos, o bien por su gran valor basado en ambos motivos, están bien preparados para impulsar o sostener la suerte

de la comunidad en desarrollo; pero, sin embargo, el salvaje y el bárbaro han dado algunos ejemplos de un carácter débil y timorato en el caso de naciones enteras, y han caído en muchos casos en una especie de corrupciones que ya hemos descrito al tratar de los pueblos incivilizados. Estos pueblos han hecho de la rapiña su oficio, no simplemente como un medio de hacer la guerra o con miras a enriquecer la comunidad, sino para apropiarse de lo que han aprendido a estimar incluso más que los lazos de sangre o amistad. (...)

Naciones que en períodos posteriores de su historia han llegado a ser notables por su sabiduría, ciudadanía y justicia, han pasado quizá en una época anterior por esos paroxismos de desorden anárquico a los cuales puede aplicarse, en parte, la descripción precedente. La misma política con la cual alcanzaron su grado de bienestar nacional fue concebida como un remedio para esos atroces abusos. La instauración del orden procede de la comisión de violaciones y crímenes; la indignación y la venganza privada fueron los principios en los que se apoyaron los pueblos para la expulsión de los tiranos, para la emancipación de los hombres y para la total implantación de sus derechos políticos.

Los defectos del gobierno y de la ley pueden considerarse en algunos casos como un signo de inocencia y virtud, pero cuando el poder está ya establecido y los fuertes no admiten ninguna cortapisa, o los débiles son incapaces de encontrar protección, entonces los fallos de la ley son las señales de la más perfecta corrupción. (...)

Existen, sin embargo, corrupciones bajo las cuales el hombre todavía posee la energía y la resolución necesaria para corregirse a sí mismo. Tales son la violencia y el ultraje que acompañan al choque de espíritus feroces y atrevidos, mientras se ocupan en las luchas que preceden al amanecer de los progresos civiles y comerciales. En tales casos, los hombres han descubierto un remedio para los males, del que su propio ímpetu mal dirigido y una fuerza superior de la mente eran los principales responsables. Pero suponemos que si a una disposición depravada va unida la debilidad de espíritu; si a la admiración y al deseo de riquezas se une la aversión al riesgo o al negocio, si esas clases de hombres cuyo valor es necesario para la seguridad pública cesan de ser bravos y si los miembros de la sociedad en general no tienen esas cualidades personales que se requieren para ocupar los puestos de igualdad, o de honor a los que son llamados por la organización del Estado, pueden hundirse a una profundidad que deberá inculparse más a su imbecilidad que a sus inclinaciones malvadas.

9. La corrupción peculiar a las naciones civilizadas

El lujo y la corrupción aparecen frecuentemente unidos, e incluso se usan como términos sinónimos. Pero, para evitar cualquier discusión sobre el significado de la palabra, podemos entender por lujo la acumulación de riqueza, y ese refinamiento en los medios de disfrutarla, que son el objeto de la industria, o el resultado de las artes comerciales y mecánicas. Por corrupción entendemos una debilidad auténtica o depravación del carácter humano, que puede producirse en cualquier estado de esas artes y encontrarse bajo cualquier circunstancia externa o condición de cualquier tipo. Queda por preguntar: ¿cuáles son las corrupciones inherentes a las naciones civilizadas cuando alcanzan ciertos niveles de lujo, y poseen ciertos beneficios en los que generalmente se

supone que sobresalen?

(...) No podemos deducir de esto que el lujo, con todas las circunstancias que le rodean, que bien sirven para aumentarlo o que resulta como consecuencia de la organización de la sociedad civil, no pueda tener un efecto desfavorable en las costumbres nacionales. Si la pausa en los peligros y problemas públicos proporcionan una oportunidad para la práctica de las artes comerciales, al continuar puede ir en perjuicio de los esfuerzos nacionales; si al individuo, al no ser llamado a colaborar con el país, se le deja que persiga sus beneficios privados, entonces podemos encontrarnos que se hace afeminado, mercenario y sensual, no porque los placeres y beneficios se hagan más atractivos, sino porque no se le exige otros objetivos y porque no tiene más estímulo que el de estudiar sus ventajas personales y preocuparse de sus intereses individuales.

Si las diferencias de rango y fortuna, que son necesarias para lograr o disfrutar el lujo, introducen bases falsas de preferencia y estimación, si por simples consideraciones de riqueza o pobreza una clase de hombres son en su propia estimación elevados y otros rebajados; si unos pueden ser agresivamente orgullosos y otros miserablemente desposeídos, y si cada jerarquía, por su parte, al creer como el tirano que las naciones están hechas para su beneficio, está dispuesta a arrogarse todos los derechos de la humanidad, aunque en comparación las clases más elevadas sean menos corrompidas, y conserven mejores cualidades debido a su educación o a su sentido de la dignidad personal. Cuando una clase se hace mercenaria y servil mientras la otra se hace imperiosa y arrogante y ambas se despreocupan de la justicia y del mérito, entonces el país entero está corrompido y las costumbres de la sociedad cambian para peor, en proporción a como sus miembros dejan de actuar según los principios de igualdad, independencia y libertad. (...)

Parece, por tanto, que aunque el simple uso de artículos de lujo puede distinguirse del auténtico vicio, sin embargo los países con un gran desarrollo en las artes comerciales están expuestos a la corrupción por considerar la riqueza no acompañada de una elevación y virtud personal, como el gran motivo de distinción, y al volver su atención hacia el interés como el medio de lograr honor y consideración.

En este sentido el lujo puede servir para corromper los estados democráticos, al introducir una especie de subordinación monárquica, sin ese sentido del nacimiento elevado y de los honores hereditarios, que forman unos límites del rango fijos y determinados y enseñan a los hombres a actuar en su posición con energía y propiedad. Puede dar lugar a la corrupción política incluso en los gobiernos monárquicos al atraer el respeto hacia la simple riqueza, al relegar el prestigio basado en las cualidades personales o las distinciones de familia, y al contagiar a todas las clases sociales, con una misma venalidad, servilismo y cobardía.

Presentación, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

1.2.2. Adam Smith (1723-1790)

Este filósofo, moralista escocés y economista famoso, nació en 1723 en Kirkcaldy, en la costa este de Escocia. Era hijo póstumo de un interventor de aduanas. Estudió filosofía moral en la Universidad de Glasgow con su profesor Francis Hutcheson de 1737 a 1740, y fue becario en el Balliol College de Oxford (1740-1746), donde adquirió dominio del griego y, parece, leyó con atención el «Tratado sobre la naturaleza humana» (1739-1740) de David Hume. Volvió a casa y escribió sobre retórica y literatura, historia de la astronomía, física y filosofía. Entre 1748 y 1751, patrocinado por el jurista y escritor Lord Henri Kames, impulsor de la Philosophical Society de Edimburgo, dictó en esta ciudad con éxito de público un ciclo de lecciones sobre retórica, literatura y el sistema económico. Por estos años comenzó escritos como *Historia de la astronomía*, editados en sus *Ensayos filosóficos*, y trabó firme amistad con el filósofo David Hume. En 1751 fue elegido profesor de lógica en la Universidad de Glasgow y desde 1752 a 1764 desempeñó la cátedra de filosofía moral. Su enseñanza comprendía lógica, retórica, teología natural, además de los campos propios de la filosofía moral: ética, jurisprudencia y el más reciente de la economía política. En 1758 fue elegido decano.

En el círculo de sus amistades, además del amigo filósofo David Hume, de Adam Ferguson, de Dugald Stewart y John Millar, había aristócratas, científicos: Joseph Black, descubridor del dióxido de carbono, el geólogo James Hutton, y James Watt, inventor del condensador separado de la máquina de vapor; y grandes comerciantes como Andrew Cochrane, que fundó en 1743 el Club de Economía Política. Adam Smith participó asiduamente en los debates sobre comercio y temas afines y criticó, a su vez, a los magnates del tabaco por beneficiarse de forma egoísta con su comercio.

Publicó su primer libro, *Teoría de los sentimientos morales*, en 1759, que fue revisando para sucesivas ediciones, y que modificó en 1790, poco antes de su muerte, con importantes añadidos para la sexta edición. El éxito alcanzado le permitió ser preceptor del joven duque de Buccleuch y, dada la alta retribución por esta función, dejó la Universidad. Sus últimos cursos –*Lecciones de Retórica y Literatura* (1762-1763) y *Lecciones de Jurisprudencia* (cursos de

1762-1763 y 1763-1764)– los conocemos a partir de apuntes de sus alumnos. En 1764 se trasladó a Francia con su pupilo. Tras una estancia larga en Toulouse, se entrevistó en Ginebra con Voltaire. Y en París, con la ayuda de David Hume, secretario de la embajada británica en París, conoció los salones literarios y discutió sus temas de estudio con D'Alembert, Helvetius, Turgot y François Quesnay, fundador de la economía fisiocrática basada en el sistema agrícola. De vuelta a Londres fue consejero de Charles Townshend, Lord Canciller de Hacienda, que elaboraba un plan de impuestos para las colonias americanas. Miembro de la Royal Society de Londres por elección, entró en el círculo intelectual de Edmund Burke, Samuel Johnson y Edward Gibbon.

En la primavera de 1767 regresó a Kirkcaldy; allí durante seis años prosiguió *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, que completó en Londres y publicó en 1776. En esta obra defendía el libre comercio, sentaba las bases de referencia para los economistas clásicos: David Ricardo, John Stuart Mill... y fundaba la ciencia de la economía política. Smith fue designado en 1778 Comisario de

Aduanas de Escocia; para ejercer este cargo que desempeñó hasta su muerte se trasladó a Edimburgo, donde vivió con su madre. En 1783 participó en la fundación de la Royal Society de Edimburgo. Su plan en esos años era escribir otras dos grandes obras: una historia filosófica de las diversas ramas de la Literatura, la Filosofía, la Poesía y la Oratoria, y una suerte de teoría e historia del Derecho y del Gobierno. En 1787 fue nombrado rector honorario de la Universidad de Glasgow. Poco antes de morir supervisó la destrucción de casi todos sus manuscritos. Destinó gran parte de sus ingresos a obras de caridad. Murió en Edimburgo en 1790.

En *Historia de la astronomía*, publicada en *Ensayos filosóficos*, presentó los *principios que presiden y dirigen las investigaciones filosóficas o científicas*. Son éstos: primero, la *sorpresa* ante lo inesperado; segundo, el *asombro* que producen tanto una cosa nueva, que no encaja en las clasificaciones disponibles, como el sucederse de forma inusual unos objetos o cosas a otros, lo que nos lleva a preguntarnos por su conexión o, en términos de Hume, por su «asociación de ideas»; y tercero, la actividad y los logros de la *filosofía*, que, como ciencia que intenta apaciguar la imaginación, expone los *principios conectivos* de esos objetos de la naturaleza que nos parecían carecer de conexión, y elabora *sistemas*, máquinas imaginarias –modelos o construcciones teóricas, diríamos hoy– inventadas para conectar en la mente los diversos movimientos y efectos que ya existen en la realidad, pero sin considerar su absurdo o verosimilitud ni su acuerdo o incompatibilidad con la verdad y la realidad. Estos principios los aplicó a la sucesión de los sistemas en la historia de la astronomía hasta alcanzar su cima en el de Newton, y fragmentariamente a la historia antigua de la lógica y la metafísica, y a la historia antigua de la física. Comte de joven se interesó por esta obra de Smith, aunque en ella no encontró una concepción positivista de la ciencia ni tampoco que la misión de la ciencia fuera descubrir leyes naturales invariables.

El gran plan de Smith, con variaciones e inconcluso, fue elaborar un *sistema de las ciencias sociales*: 1. un sistema de Ética, contrastado con otros sistemas de filosofía moral, en *La teoría de los sentimientos morales*; 2. un sistema de Economía política, confrontado críticamente con otros sistemas, en *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*; 3. una historia filosófica de las diversas ramas de la literatura, la filosofía, la poesía y la oratoria, en parte esbozada en *Lecciones de Retórica y Literatura* y en otros escritos suyos; y 4. una teoría e historia del derecho y del gobierno, delineada en apuntes de sus *Lecciones de Jurisprudencia (1762-1763 y 1763-1764)* y en otros materiales.

En *La teoría de los sentimientos morales* ofrece Smith su *teoría*, su sistema o construcción teórica, sobre los *sentimientos morales*, esto es, sobre los sentimientos de aprobación o reprobación, gratitud o resentimiento... respecto a una persona o un acto, que afectan a las relaciones entre los hombres en las comunidades en que viven. Analiza cómo y con qué principios juzgan los hombres naturalmente la conducta y la personalidad de sus prójimos, y la suya propia. Reconoce que nuestros sentimientos morales se conforman y regulan en nuestro entorno social con principios y reglas generales, y que este factor social opera mediante la *simpatía*, es decir, mediante los

sentimientos que nos suscita la conducta y las circunstancias del otro al ponernos imaginativamente en su situación y en sus actitudes emocionales.

Juzgamos correcta o no la conducta de otro, dice, si simpatizamos totalmente o no con sus sentimientos y motivaciones, y *meritoria o demeritoria* si asumimos la gratitud de la persona que recibe su acción benéfica o si sentimos antipatía hacia sus sentimientos por hacer sufrir a alguien y una simpatía indirecta con el resentimiento del que sufre.

Es indudable que por naturaleza *cada uno debe primero y principalmente cuidar de sí mismo*, y es correcto que así sea porque está preparado para ello mejor que nadie. Su amor propio le lleva a preferirse a sí mismo más que a otros, pero deberá *moderar la arrogancia de su amor propio* hasta el punto en que las demás personas puedan aprobarlo. Cada persona es consciente de que podrá correr con todas sus fuerzas en la carrera hacia la riqueza, los honores y las promociones para dejar atrás a sus rivales, pero también de que si empuja o derriba a alguno, si viola el juego limpio, los espectadores no podrán aceptarlo. Adam Smith no concibe que un individuo pueda buscar sus intereses y su beneficio económico de forma egoísta, sin cumplir las reglas generales y las leyes de la justicia, con total independencia del juicio de los demás que viven con él en un mismo contexto y que ejercen sobre él un control social moderador.

Desde la simpatía nos aclara Smith el *origen de la ambición y la distinción entre rangos*, la desigualdad basada en el status o prestigio social. Los hombres estamos dispuestos a simpatizar más con la dicha que con el pesar, a ostentar la riqueza y ocultar la pobreza. Por ese *gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición* nos interesa ser considerados con simpatía, complacencia y aprobación, y buscamos la vanidad, no el sosiego o el placer. «El hombre rico se congratula de sus riquezas porque siente que ellas naturalmente le atraen la atención del mundo y que los demás están dispuestos a acompañarlo en todas esas emociones agradables que la ventaja de su situación le inspiran con tanta facilidad. (...) Aprecia más sus riquezas por tal razón que por todas las demás ventajas que le procuran. El hombre pobre, por el contrario, está avergonzado de su pobreza. Siente que o bien lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece. En ambos casos resulta humillado. (...) Sobre esta disposición humana a acompañar todas las pasiones de los ricos y poderosos se funda la distinción entre rangos y la jerarquía de la sociedad. Nuestra sumisión ante los superiores deriva más a menudo de nuestra admiración por las ventajas de su situación que de ninguna expectativa particular de obtener beneficios por su buena voluntad. (...) Ninguna persona desprecia el rango, la distinción o la preeminencia, salvo que esté situada muy por encima o hundida muy por debajo del nivel normal de la naturaleza humana».

En el *juicio sobre nosotros mismos*, el principio de *autoaprobación o autodesaprobación de nuestros actos* es más o menos el mismo, según sintamos que, poniéndonos en el lugar de otra persona y viendo nuestros actos con sus ojos y su perspectiva, podemos o no asumir totalmente y simpatizar con los sentimientos y

motivos que los influyeron. Nos juzgamos, pues, en secreta referencia a lo que es el juicio de los demás o a lo que, bajo ciertas condiciones, podría ser, o a lo que nos imaginamos que debería ser el juicio de cualquier *espectador recto e imparcial*. Vivimos en sociedad y disponemos para juzgarnos de ese *espejo desplegado en el semblante y actitud de quienes nos rodean*, así nos socializamos y nos hacemos miembros disciplinados. Podemos estar más o menos complacidos cuando los demás aprueban nuestra conducta u ofendidos cuando la desaprueban, pero este tribunal es sólo un tribunal de primera instancia. Hay otro tribunal superior, el de nuestras propias conciencias, el del *supuesto espectador imparcial y bien informado*, el del hombre dentro del pecho, que se basa en el deseo de ser loable y en la aversión a ser reprochable. Si el supuesto espectador imparcial de nuestro comportamiento nos fuera favorable entre miedos y titubeos, mientras que los espectadores reales son unánimes en nuestra contra, el único consuelo efectivo que nos queda es apelar a un *tribunal más alto aún, el del Juez del mundo* que todo lo ve, cuyos ojos jamás pueden ser engañados ni sus juicios pervertidos, y apelar desde la fe y la esperanza en una vida futura, enraizadas profundamente en la naturaleza humana. Smith anticipa conceptos sociológicos posteriores: la imagen pública del yo como imagen presente en las mentes de los demás (W. James), el «yo del espejo» (Ch. H. Cooley), el «otro generalizado» (George H. Mead) dentro del interaccionismo simbólico, y el hombre «dirigido por los demás» y el «dirigido desde dentro» (D. Riesman). Pero atiende también a la dimensión normativa colectiva, que acentuará Durkheim. Veámoslo.

Afirma que vamos formando las *reglas generales de conducta* —nos socializamos— a partir de nuestra experiencia y observación de que todas las acciones de determinados tipos son aprobadas o desaprobadas en nuestro entorno social. Una vez formadas, reconocidas universalmente y establecidas esas reglas por confluencia de sentimientos de los seres humanos, apelamos a ellas como patrones de juicio y, una vez fijadas en nuestra mente, nos permiten corregir si tergiversamos nuestro amor propio respecto a lo que es justo en nuestro contexto. «No hay persona a la que mediante la disciplina, la educación y el ejemplo no se le pueda inculcar un respeto a las reglas generales de forma tal que actúe en toda circunstancia con una aceptable decencia y que evite durante toda su vida cualquier grado considerable de reproche. Sin este respeto sagrado a las normas generales, no se podría confiar demasiado en la conducta de nadie». Observar esas reglas constituye el *sentido del deber*. Y de que cada uno las siga dentro de márgenes admisibles depende la existencia de la sociedad humana, que en otro caso se haría añicos.

La naturaleza preparó al ser humano, que sólo puede subsistir en sociedad, para ese contexto. Todos los miembros necesitan que los demás les asistan y se hallan expuestos a menoscabos recíprocos. Su asistencia mutua puede basarse en los lazos del amor, afecto, favores o gratitud que impulsan su *beneficencia*. Aun si esos lazos no se dan, la asistencia mutua de los miembros de la sociedad y la sociedad podrían mantenerse, como entre los comerciantes, mediante un *intercambio* motivado por su utilidad para las partes y de acuerdo a una evaluación consensuada. La sociedad, aunque nunca puede subsistir

entre quienes están dispuestos constantemente a herir y dañar a otros, puede mantenerse sin beneficencia, no siendo ésa la situación mejor, pero si prevalece la injusticia, la destrucción de la sociedad será completa. Pues la *justicia* es el pilar fundamental de la sociedad humana. Para garantizar que se cumpla, la naturaleza implantó en el corazón humano la conciencia del desmerecimiento, los terrores al castigo merecido por quebrantarla, las normas generales de justicia como exigencia para cada uno y como exigibles a los demás, y en la comunidad la aplicación de las leyes de justicia propias, urgidas con el uso de la fuerza y el castigo de quien las viola. Smith habla de la justicia en el sentido aristotélico como «justicia conmutativa», que entraña no dañar a otra persona ni tomar o retener algo que pertenezca a otro.

Reconoce Smith la *influencia de las costumbres y la moda sobre los sentimientos morales*. Las diversas costumbres de los ambientes en que se crece, los cambiantes dictados de la moda, las diversas profesiones y estados de vida, los diversos períodos de la vida, los contextos diversos de las épocas (los pueblos cazadores y los comerciales, por ejemplo) y de países diferentes (caso de Francia y de Inglaterra, por ejemplo) conforman en las personas actitudes morales, caracteres y modales muy diferentes. Ahora bien, la influencia de algunos usos particulares puede ser más destructiva de la moral. Tal es el caso del abandono de los niños, práctica originada probablemente en tiempos primitivos y salvajes de la sociedad, tolerada como hábito en los últimos tiempos de Grecia hasta el punto de que los filósofos confundieron la doctrina, y ampararon ese uso por utilidad pública o no lo desaprobaban. Pero el abandono de niños jamás podría existir como costumbre, pues ninguna sociedad podría subsistir si la norma habitual fuera del tenor de esa horrible práctica.

«Como es indudable que *por naturaleza cada persona debe cuidar primero y principalmente de sí misma*», según decían los estoicos, Smith sitúa primero la virtud de la *prudencia*, que por el amor y bien de nosotros mismos nos recomienda preocuparnos por nuestra felicidad individual con una conducta sabia y juiciosa. Vienen luego las dos virtudes, que por nuestros afectos benevolentes miran a promover la felicidad de los demás. La *justicia* nos impide perjudicar a otros. La *beneficencia* nos impulsa a promover la felicidad de los individuos y de los grupos en el orden en que la naturaleza los ha encomendado a nuestro cuidado y atención, a partir de los individuos más próximos por nuestra simpatía recíproca y más habitual, mayor afecto e identificación personal –como los padres, hijos, hermanos...–, y a partir del grupo más extenso y vital para nosotros y los nuestros –patria, nación, país o Estado–, sobre cuya felicidad o infelicidad más influye nuestra buena o mala conducta. Nuestra benevolencia puede ser universal porque nuestra buena voluntad no tiene fronteras. Nuestra referencia a los sentimientos de los demás, al *supuesto espectador imparcial*, juez y árbitro de nuestras conductas, guía y garantiza el cumplimiento de estas tres virtudes. Las *virtudes de la continencia*, que moderan las pasiones humanas, en general las recomienda el sentido de la corrección, el respeto por lo que son los sentimientos de otras personas con los que puede identificarse el espectador imparcial, y otras veces las consideraciones de prudencia ante las consecuencias negativas de satisfacer las propias pasiones.

En las *Lecciones sobre Jurisprudencia 1762-1763* y en *La riqueza de las naciones* (Libro V, 1) expuso Smith cómo las normas, la subordinación, la propiedad y su transmisión, los tipos de asuntos judiciales y las formas de gobierno variaban en las distintas comunidades humanas según su actividad principal y a lo largo del tiempo en *cuatro etapas de la organización social*: 1. En la etapa primera y original de los *cazadores* no hay *propiedad*, por eso no hay magistrado permanente ni una administración regular de la justicia y hay igualdad; la única base de distinción entre iguales es la superioridad en edad o en cualidades personales. 2. Con el *pastoreo y los rebaños* surge la propiedad privada como institución social fundamental, defendida por las leyes y el orden, de modo que «el gobierno civil en la medida en que es instituido en aras de la seguridad de la propiedad, es en realidad instituido para defender a los ricos contra los pobres, o a aquellos que tienen alguna propiedad frente a los que no tienen ninguna». Es que «cuando hay grandes propiedades, hay grandes desigualdades. Por cada hombre muy rico debe haber al menos quinientos pobres y la opulencia de unos pocos supone la indigencia de muchos. La abundancia de los ricos aviva la indignación de los pobres, que son conducidos por la necesidad y alentados por la envidia a atropellar sus posesiones. El dueño de una propiedad valiosa no puede dormir seguro ni una sola noche si no se halla bajo la protección de un magistrado». Con la institución de la propiedad surgen por tanto la superioridad basada en la fortuna, la basada en la cuna derivada de la anterior y la subordinación al gobierno. 3. *La agricultura feudal o solariega* supone una población ya asentada, que mantiene relaciones personales de servicios entre los señores feudales y sus súbditos, el desarrollo de las ciudades, la distinción de rangos y la organización económica gremial. 4. *La nueva sociedad comercial* hace que sus miembros comercien prácticamente con todo lo que es de su propiedad en una economía de intercambio, dinero e interdependencia, donde prima el mercado para determinar precios y salarios. Smith y Marx destacan la importancia de la propiedad en cada tipo de sociedad. Para Smith el factor evolutivo fundamental es la naturaleza humana, impulsada por el deseo de «mejorar la propia condición» y frenada por la falta de recursos, las guerras o las malas políticas gubernamentales. Marx, en cambio, ve como factor histórico clave las luchas de clases, que expresan las contradicciones económicas de la sociedad. Smith nos delinea aquí varias formas de desigualdad: las que se basan en la superioridad-subordinación y en la propiedad.

La investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones es su obra decisiva en la historia de la teoría y política económica. Para Smith la naturaleza de la riqueza de la nación es «el trabajo anual de cada nación, el fondo del que se deriva todo el suministro de cosas necesarias y convenientes para la vida que la nación consume anualmente, que consisten siempre en el producto inmediato del trabajo o en lo que con él se compra a otras naciones». La provisión será mejor o peor según la proporción mayor o menor de ese producto respecto al número de personas que lo consumen. Esa proporción depende de dos circunstancias: 1. de la habilidad, destreza y juicio con que generalmente se realiza el trabajo —la productividad—, y 2. de la proporción entre los que están empleados en un trabajo útil y los que no lo están. Smith distingue entre

trabajadores productivos, que aumentan el valor del objeto al que se incorpora su trabajo, y trabajadores no productivos o inmateriales como los del sector servicios.

Las causas de esa riqueza son una mayor producción del trabajo y una mayor especialización del mismo, efectos ambos, al parecer, de la *división del trabajo*. El autor lo ilustra con el ejemplo de la fábrica de alfileres, cuya producción aumenta al subdividirse las diversas operaciones de fabricación y al realizar cada una de ellas un trabajador especializado. Los factores del aumento de la producción con la división del trabajo son tres: aumento de la habilidad del trabajador (especialización); ahorro de tiempo al hacer un tipo de actividad sin tener que cambiar a otro; y maquinaria (tecnología) que facilite y abrevie el trabajo.

La división del trabajo es la consecuencia necesaria, aunque muy lenta y gradual, de una cierta *propensión peculiar de la naturaleza humana a trocar, permutar y cambiar* una cosa por otra. El hombre, casi permanentemente *necesitado de la ayuda de sus semejantes*, lo más probable es que la consiga no exclusivamente de su benevolencia, sino mediante un trato: «dame esto que deseo y obtendrás esto otro que deseas tú». Así conseguimos la mayor parte de los bienes que necesitamos. La certeza de poder intercambiar el excedente del producto del propio trabajo con partes del producto del trabajo de otros que le resultan necesarias, estimula a cada uno a dedicarse a una ocupación particular.

La *extensión del mercado* limita la división del trabajo. El crecimiento de la *población* contribuye a la extensión del mercado, posible a su vez al crecer la *riqueza*. Ésta crece si aumenta la *división del trabajo*, que en definitiva, como precisa disponer de *capitales*, depende del nivel de *ahorro*. Según Smith un objeto o producto presenta un *valor de uso*, por ser capaz de satisfacer necesidades humanas, y, lo que es importante para el mercado, un *valor de cambio*, que otorga al producto una capacidad para ser intercambiado por otros en el mercado. Los costos relativos de tiempo de trabajo por unidad de producto tienen un gran peso en el valor de cambio de las distintas mercancías. Al generalizarse el *dinero* como medio para el comercio, se deja el trueque y se estima el valor de cambio de las mercancías no según la cantidad de trabajo, sino según la cantidad de dinero que se obtiene por ellas. El *precio de mercado* de un producto, su precio efectivo de venta, depende de la relación entre su oferta y su demanda, y tiende a coincidir con el *precio natural*, aquel en torno al cual gravitan constantemente los precios de las mercancías. El precio de mercado será superior al precio natural si su demanda es superior a la oferta, será inferior si su demanda es inferior a la oferta. Esta oscilación de precios permite que la oferta se ajuste a la demanda. Sólo la ausencia de información, la existencia de recursos raros y la presencia de monopolios legales permiten que el precio del mercado se distancie constantemente del precio natural. Tres partes componen el precio natural: los salarios de los trabajadores, los beneficios del capital y las rentas del suelo que se determinan según su tasa natural respectiva.

La determinación de los *salarios del trabajo* depende de la relación entre la oferta y la demanda de trabajo, de la influencia mayor de los empresarios respecto a los

trabajadores y de la naturaleza misma de los empleos. Según Smith, los salarios no tienen por qué mantenerse constantemente en el mínimo vital. Y los *beneficios del capital* no pueden delimitarse con exactitud; podemos hacernos una idea a partir del interés del dinero, pues, por regla general, siempre que se pueda conseguir mucho con el capital se pagará alto interés por el dinero. Los beneficios pueden variar también según los empleos del capital. La *renta de la tierra* es un precio que los propietarios ponen al alquiler de sus tierras, cuya oferta es menor que la demanda, y que paga el agricultor arrendatario con sus ingresos, igual que paga los salarios y amortiza el capital.

Smith ofrece la primera clasificación de los *factores que introducen desigualdades en algunos empleos de las sociedades comerciales* y justifican una ganancia pecuniaria pequeña en unos y compensan una grande en otros, tanto para los salarios como para los beneficios. Son cinco para los *salarios*: 1. si los empleos son agradables o desagradables; 2. si aprenderlos es sencillo y barato o difícil y costoso; 3. si son permanentes o temporales; 4. si la confianza que debe depositarse en quienes los ejercitan es grande o pequeña; y 5. si el éxito en ellos es probable o improbable. Sólo dos afectan a los *beneficios*: 1. lo agradable o desagradable del negocio; 2. el riesgo o la seguridad con que se lleva a cabo.

Además Smith esboza la primera *teoría de las clases en la sociedad capitalista comercial*. Las clases vienen definidas por la *fuerza de sus ingresos*. El producto anual total de la tierra y del trabajo de un país, o su precio, se divide naturalmente en tres partes: la renta de la tierra, los salarios del trabajo y los beneficios del capital, y constituye el ingreso de tres categorías de personas, las *tres grandes clases fundamentales*, según su fuente de ingreso sean las rentas, los salarios o los beneficios. De sus ingresos se derivan los de cualquier otra clase. Smith es original al explicar los *intereses propios de cada clase por su situación* en la sociedad y por el *conocimiento o percepción subjetiva* que sus miembros tengan de ellos: 1. El interés de los *rentistas* es inseparable del interés general de la sociedad, y si las condiciones de ésta progresan se elevan sus rentas. Los propietarios de la tierra no pueden promover ante las autoridades sus intereses porque en demasiadas ocasiones no los conocen. Sus ingresos no les cuestan trabajo ni preocupaciones, posición cómoda y segura que les hace indolentes y, a menudo, ignorantes e incapaces de prever y comprender cualquier ley o regulación pública. 2. El interés de los *asalariados* también se halla conectado con el interés de la sociedad. Sus salarios nunca son tan altos como cuando la demanda de trabajo sube de continuo, y si la sociedad decae los salarios lo hacen aún más. Son incapaces de comprender el interés de la sociedad y su conexión con el propio suyo, y poco escuchados en las deliberaciones públicas, salvo que les apoyen sus patronos en beneficio propio. 3. Los *empleadores del capital* persiguen el beneficio y viven de él. Sus planes y proyectos movilizan, regulan y dirigen las operaciones del trabajo útil en la sociedad. Pero la tasa de beneficio no crece con la prosperidad de la sociedad ni decrece con su depresión, incluso resulta máxima en las sociedades que más rápido se precipitan a su ruina. Comerciantes e industriales comprenden sus propios intereses mejor que las otras clases. Su interés por ensanchar el mercado coincide con el interés general, pero su

interés por estrechar la competencia y poder obtener beneficios superiores a los que serían los naturales va en contra del interés general. Además, una propuesta suya de nueva ley o regulación nunca debe adoptarse sino después de investigarla minuciosamente «no sólo con la atención más escrupulosa sino también con el máximo recelo, pues provendrá de una clase de hombres cuyos intereses nunca coinciden exactamente con los de la sociedad, que tienen generalmente un interés en engañar e incluso oprimir a la comunidad, y que de hecho la han engañado y oprimido en numerosas oportunidades».

Smith confronta los *sistemas de economía política*. La naturaleza de la riqueza no proviene del excedente de la balanza comercial como sostenían los *mercantilistas*, ni tampoco de la producción agrícola como único sector productivo de excedente según sostenían los *fisiócratas*. La política económica, por otro lado, no puede ser la mercantilista que regula y limita el comercio interior y exterior, que desalienta las importaciones y estimula la exportación concediendo primas y sobre todo monopolios. Ni tampoco puede ser la política supuesta por los fisiócratas, que con gran error consideran como improductivos a los artesanos, industriales y comerciantes. Para Smith la naturaleza de la riqueza deriva del trabajo de la nación, de su productividad y de una división de trabajo adecuada a la extensión del mercado. Su «*sistema de libertad natural*» es sencillo y obvio: 1) «Toda persona, en tanto no viole las leyes de la justicia, queda en *perfecta libertad* para perseguir su propio interés a su manera y para conducir a su trabajo y capital hacia la competencia con toda otra persona o clase de personas». Aquí recordamos que según «La teoría de los sentimientos morales» cada persona conoce mejor que nadie sus intereses y sabe que debe perseguir su interés económico de una forma que armonice con su interés por obtener la aprobación de los demás y respetando la justicia y sus leyes. 2) «El soberano queda absolutamente exento de un deber tal que al intentar cumplirlo se expondría a innumerables confusiones, y para cuyo correcto cumplimiento ninguna sabiduría o conocimiento humano podrá jamás ser suficiente: el deber de vigilar la actividad de los individuos y dirigirla hacia las labores que más convienen al interés de la sociedad». El soberano o el Estado sólo tiene tres deberes que cumplir, de enorme importancia y al alcance de una inteligencia corriente: proteger a la sociedad de la violencia e invasión de otras sociedades, proteger a cada miembro de la sociedad frente a la injusticia y opresión de otro o establecer una exacta administración de justicia, y edificar y mantener ciertas obras y ciertas instituciones públicas –como, por ejemplo, la educación básica– que jamás será del interés de los individuos edificar y mantener. Cumplir los tres deberes supone un gasto que necesariamente requiere una contribución de la sociedad. 3) Cabe añadir que los objetivos económicos más adecuados y beneficiosos para la sociedad en su conjunto sólo pueden cumplirse *de forma natural*. Es decisivo en tal sentido el *mercado libre*, plenamente competitivo, como mecanismo autorregulador y coordinador que equilibra la oferta y la demanda y conduce hacia precios naturales.

Smith critica la intervención de los políticos y de las leyes, y expresa el dinamismo del «sistema de libertad natural». Los individuos naturalmente deciden en libertad hacer

inversiones seguras que les den beneficios, pero, más allá de su intención y su conocimiento, el dinamismo de la naturaleza —«una mano invisible»— las conduce naturalmente, o mejor dicho, necesariamente hacia un objetivo que es el más beneficioso para la sociedad: hacer que el ingreso anual de su sociedad sea el máximo posible, y que el capital de la sociedad se distribuya entre sus diversas inversiones en la proporción más adecuada al interés de la sociedad en su conjunto. Escribe Smith: «En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible... Por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. (...) Pero en este caso como en otros *una mano invisible* lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. (...) Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en bien del pueblo». Y añade que «si por esta preferencia natural [los individuos] desvían demasiado hacia unas inversiones, la caída de beneficio en ellas y el aumento en otras inmediatamente los dispone a corregir esa distribución defectuosa. En consecuencia, y sin ninguna intervención de la ley, los intereses y pasiones privados de los hombres naturalmente los inducen a dividir y distribuir el capital de cualquier sociedad entre sus diversas inversiones de la forma más ajustada posible a la proporción que resulta más adecuada al interés de la sociedad en su conjunto». Smith y los moralistas escoceses otorgan prioridad a los intereses y pasiones —a lo no racional— como movilizadores de los individuos, relegando el papel de la razón.

El autor usó antes la expresión «*mano invisible*»; la hacía equivaler con una intervención directiva de Dios o de la Providencia en el dinamismo necesario de la propia naturaleza. En su «Historia de la astronomía» notaba que en todas las religiones politeístas sólo los hechos irregulares se atribuyen a la obra o poder de sus dioses; se supone que éstos actúan como el hombre que nunca lo hace si no es para interrumpir o alterar el curso de los hechos naturales dejados a sí mismos. Pero nunca se pensó que la *mano invisible* de Júpiter intervenía en asuntos tales como que, por *necesidad de su propia naturaleza*, el fuego quema, el agua refresca, los cuerpos pesados caen y las sustancias livianas se elevan. Luego, en «La teoría de los sentimientos morales» volvió a usar esa expresión. Dice que nos deleitamos con la belleza de las comodidades que reinan en los palacios y la economía de los poderosos, aunque si consideramos en abstracto la satisfacción que las cosas pueden realmente proporcionarnos nos parecerá desdeñable e insignificante. Pero nuestra imaginación la confunde con el orden y el movimiento regular y armonioso que la produce, así los placeres de la riqueza y los honores nos llaman la atención como algo excelso, bello y noble, cuyo logro merece todo el esfuerzo y desvelo que nos disponemos a dedicarles. Está bien que la naturaleza nos engañe de esta manera, así despierta y promueve de continuo la laboriosidad de los hombres. Por estas labores la tierra fue forzada a redoblar su fertilidad y a mantener una multitud mayor de habitantes. Aunque de nada sirve al terrateniente orgulloso contemplar sus vastos campos y consumir todo lo que su cosecha pueda rendir,

insensible a las necesidades de sus semejantes. Los ricos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su egoísmo y avaricia natural, a pesar de buscar su conveniencia y de que su único fin sea satisfacer sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. «*Una mano invisible* los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin pretenderlo ni saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie. Cuando *la Providencia* distribuyó la tierra entre unos pocos patronos señoriales ni olvidó ni abandonó a los que parecían haber quedado excluidos del reparto. También éstos disfrutaban de una parte de todo lo que produce.» El filósofo Smith desvela que el dinamismo del sistema de la naturaleza, del que formamos parte los hombres, armoniza los procesos que en él se dan de forma que resulten los más adecuados para los intereses y bienestar del conjunto. Pero en general los hombres al perseguir sus intereses no son conscientes ni pretenden contribuir a maximizar los intereses y el bienestar generales. Es una consecuencia, pues, no intencionada por ellos.

El desarrollo de la división de trabajo tiene efectos deshumanizadores para la mayor parte de quienes viven de su trabajo, para la mayoría del pueblo. En su empleo no tienen ocasión para ejercitar su inteligencia, su trabajo queda limitado a operaciones muy simples, y esto vuelve torpe su mente. Tal torpeza no les permite seguir una conversación racional, ni tener un sentimiento generoso, noble o tierno, ni formarse criterio sobre deberes normales de la vida privada, ni emitir juicio sobre los intereses del país. La uniformidad de su vida hace que sean incapaces de defender a su país en la guerra y que aborrezcan la vida de un soldado. Incluso se corrompe la actividad de sus cuerpos, se vuelven incapaces para un trabajo diferente del habitual. En esta *pérdida de las capacidades intelectuales, sociales y marciales* deben necesariamente caer los trabajadores pobres de una sociedad desarrollada y civilizada, salvo que el Estado tome medidas para evitarlo. En una sociedad así hay sólo unos pocos, que tienen el ocio y la inquietud necesarias para estudiar lo que hacen los demás, sus inteligencias se vuelven así agudas y comprensivas. Pero si no están situados en una situación muy especial, sus habilidades contribuirán muy poco al buen gobierno o felicidad de su sociedad. Puesto que las partes más nobles de la naturaleza humana en la gran masa de la gente pueden en buena medida embotarse y extinguirse, *la educación del pueblo llano*, más que la de las personas de rango y fortuna, requiere la atención del Estado.

Un pequeño gasto permitirá que las personas del pueblo, antes de ser empleadas, aprendan lo más fundamental: leer, escribir y contar. Ese gasto en educación es además ventajoso para el Estado, que podrá así contar con gente instruida, menos propensa a fanatismos y supersticiones, más decente y ordenada, con individuos que se sienten respetables y que respetan a sus superiores, y que son más capaces de informarse y razonar, y más juiciosos ante las medidas del gobierno.

Smith recibió influjos de Montesquieu, de Hutcheson y de Hume que él desarrolló y sistematizó con criterio propio. Suele apuntarse que el nórdico Anders Chydenius (1729-1803) en una publicación titulada *La ganancia nacional* (1765) expuso ya teorías

económicas afines a *La riqueza de las naciones* (1776). Por su parte, fue referente para los economistas clásicos –David Ricardo, Thomas Malthus, John Stuart Mill– con su teoría del valor del trabajo. K. Marx se refirió a Smith, criticó su teoría del valor del trabajo y de las clases sociales, y con un distinto razonamiento sostuvo como él que la división del trabajo permite el crecimiento de la productividad gracias a la creciente habilidad de los trabajadores, pero deshumaniza al trabajador por exigirle hacer siempre la misma tarea. Comte conoció la visión de la ciencia y el análisis de la división de trabajo de Smith. Un análisis que interesó también a Spencer y a Durkheim. Dentro de la sociología norteamericana Albion Small estudió la aportación de Smith a la sociología moderna, reconocida también por W. G. Sumner, y además podemos señalar las semejanzas entre conceptos de Smith y conceptos de los interaccionistas simbólicos sobre la génesis y estructura de la personalidad social.

Obras

1759. *The Theory of Moral Sentiments*; 1761 edición revisada; 1767 edición a la que se añade «Una disertación sobre el origen de las lenguas»; 1774; 1781; 1790 sexta edición muy ampliada y corregida. 1997. Trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*. Edición de Carlos Rodríguez Braun. Alianza, Madrid.

1776. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; 1778 edición revisada; 1784 edición con adiciones y correcciones; 1786; 1789 quinta edición. Trad. cast.: 1985 *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. R. H. Campbell, A. S. Skinner (eds.) y W. B. Todd (ed. literario). Versión de Juan-Carlos Collado Curiel

y Antonio Mira-Perceval Pastor. Oikos-tau, Barcelona; 1994. *La riqueza de las naciones. Libros I-II-III y Selección de los libros IV y V*. Edición de Carlos Rodríguez Braun. Alianza, Madrid; 1997 *Investigación de la naturaleza y causas de riqueza de las naciones*. Revisión y adaptación al castellano moderno de la traducción del licenciado Alonso Ortiz. Planeta-Agostini, Barcelona.

1795. *Essays on Philosophical Subjects*, con una relación de la vida y escritos de Adam Smith por Dugal Stewart, editados por Joseph Black y James Hutton. Trad. cast.: 1998. *Ensayos filosóficos*. Estudio preliminar de John Reeder. Traducción de Carlos Rodríguez Braun. Pirámide, Madrid.

1896. *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, lecciones impartidas en la Universidad de Glasgow por A. Smith, apuntes de un estudiante en 1763-1764, Edwin Cannan (ed.). Trad. cast.: 1996. *Lecciones de Jurisprudencia*. (1763-1764) Alfonso Ruiz Miguel (ed.). Boletín Oficial del Estado - Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

1963. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, lecciones impartidas en la Universidad de Glasgow por A. Smith, apuntes de un estudiante en 1762-1763. John M. Lothian (ed.). Nelson, Londres-Nueva York.

1978. *Lectures on Jurisprudence* (1762-63), lecciones impartidas en la), lecciones impartidas en la 1763. R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein (eds.). Trad. cast.: 1995. *Lecciones sobre jurisprudencia: curso 1762-1763*. Manuel Escamilla (ed.). Comares, Granada.

1976-1987. *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. A. S. Skinner y otros (eds.). Clarendon Press, Oxford. 7 vols.

Textos

seleccionados Adam Smith «LOS PRINCIPIOS QUE PRESIDEN Y DIRIGEN LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS ILUSTRADOS POR LA HISTORIA DE LA ASTRONOMÍA» *Ensayos filosóficos*

Pirámide, Madrid 1998, pp. 45-46, 49-53, 55-58, 60-61, 75, 111-112

1. Filosofía de la ciencia revela en los preparativos que todas las personas juzgan necesarios cuando van a informar a alguien de algo capaz de excitarlo. *Efecto de lo inesperado o de la sorpresa*

Cuando un objeto de cualquier tipo, que durante un tiempo ha sido esperado y

previsto, se presenta, cualquiera que sea la emoción que por naturaleza está orientado a provocar, la mente debe estar preparada para ella e incluso en alguna medida la debe haber concebido con antelación; como la idea del objeto ha estado durante tanto tiempo presente, debe haber estimulado con anterioridad algún grado de la misma emoción que suscitaría el propio objeto; en consecuencia, el cambio que su presencia produce llega a ser menos considerable y la emoción o pasión a que da lugar se desliza hacia el corazón de forma gradual y sencilla, sin violencia, dolor o dificultad.

Todo lo contrario sucede cuando el objeto es inesperado. La pasión se vierte entonces de repente en el corazón (...); y casi siempre produce una pérdida momentánea de la razón o de la atención a las cosas que requiere nuestra posición o nuestro deber. El pavor que experimentamos ante los efectos de las pasiones más vehementes, cuando inopinadamente nos invaden, se

Del asombro o de los efectos de la novedad

Es evidente que la mente se complace en observar las semejanzas que cabe descubrir entre objetos diferentes. Por medio de tales observaciones procede a disponer y metodizar sus ideas, reduciéndolas a sus clases y variedades correspondientes. Cuando puede observar una sola cualidad común a una amplia pluralidad de objetos, que en todo lo demás son ampliamente distintos, esa circunstancia aislada será suficiente para conectarlos a todos, reducirlos a una clase común y denominarlos con un nombre genérico. (...) Éste es el origen de todas las clasificaciones de objetos e ideas que en las universidades reciben los nombres de géneros y especies, y de los términos abstractos y generales que en todas las lenguas se utilizan para expresarlas.

Cuanto más progresamos en conocimiento y experiencia, nos vemos inclinados y obligados a introducir un número mayor de divisiones y subdivisiones en esos géneros y especies. Observamos una mayor multiplicidad de particularidades entre las cosas que se parecen mucho; y al efectuar nuevas divisiones de las mismas, conforme a esas particularidades de reciente detección, ya no nos satisface el referir un objeto a un género remoto o una clase de cosas muy general, con respecto a muchas de las cuales no guarda más que una semejanza débil e imperfecta. (...)

En suma, nos agrada referir cualquier cosa que se nos ocurra a alguna especie o clase de cosas, con todas las cuales guarde un parecido casi exacto; y aunque a menudo sabemos tan poco sobre las segundas como sobre la primera, tendemos a fantasear que, al hacerlo, demostramos un mejor conocimiento de ella, una visión más profunda sobre su naturaleza. Cuando se nos presenta, empero, una cosa nueva y singular nos sentimos incapaces de hacerlo. La memoria, en todos sus depósitos, no puede recuperar ninguna imagen que se asemeje bastante a tan extraña aparición. (...) La imaginación y la memoria se esfuerzan sin éxito, y revisan en vano todas sus clases de ideas buscando una dentro de la que pueda ser ubicada. Van sin rumbo de pensamiento a pensamiento, y nosotros seguimos inciertos e indecisos sobre dónde situarla o qué pensar de ella. Esta fluctuación y vana recordación, y la emoción o movimiento del espíritu que excitan, constituye el sentimiento que con propiedad se llama *asombro*, y que ocasiona la mirada fija y a veces los ojos en blanco, la respiración entrecortada y la dilatación del corazón,

que todos hemos observado, tanto en nosotros mismos como en otros, cuando admiramos un objeto novedoso, y que son los síntomas naturales del pensamiento incierto e indeciso. ¿Qué tipo de cosa será esa? ¿A qué se parece? Tales las preguntas que en esas ocasiones estamos naturalmente predispuestos a formular. (...)

¡Con qué notable atención examina un naturalista una planta peculiar o un fósil extraordinario! (...) (El nuevo objeto) está solo en su pensamiento, separado de todas las demás especies del género al que pertenece. El naturalista se esfuerza por conectarlo con alguna de ellas. (...) Si no puede hacerlo, en vez de dejar al objeto aislado, preferirá ampliar el distrito de alguna especie, si puedo utilizar esa expresión, para que quepa en ella; o creará una especie nueva con objeto de integrarlo allí, y la llamará Juego de la Naturaleza o alguna otra apelación bajo la cual incluirá todas las extrañezas con las que no sabe qué hacer. Pero debe referir el objeto a alguna clase u otra de objetos conocidos; entre aquél y éstos deberá encontrar alguna suerte de similitud. (...)

Cuando un objeto usual aparece después de otro al que no suele seguir, primero excita por ser inesperado el sentimiento que con propiedad se llama sorpresa y, luego, por la singularidad de la sucesión u orden de su aparición, el sentimiento que con propiedad se denomina asombro. Damos un respingo y nos sorprende al percibirlo allí, y a continuación nos preguntamos cómo llegó hasta allí. El movimiento de un pequeño trozo de hierro sobre una mesa plana no es en sí mismo algo raro, pero la persona que vio el inicio del movimiento, sin impulso visible alguno, como consecuencia de la acción de un imán situado a poca distancia, no podría contemplarlo sin la más extrema sorpresa; y terminada esta emoción momentánea se maravillaría preguntándose cómo llegó a conectarse con algo con lo que, de acuerdo con el curso ordinario de las cosas, no pudo sospechar que mantenía conexión alguna.

Cuando dos objetos, por diferentes que sean, han sido a menudo observados consecutivamente, y siempre se presentan a los sentidos en ese orden, llegan a quedar tan ligados en la imaginación, que la idea de uno parece por sí convocar y presentar la del otro. Si los objetos siguen sucediéndose uno al otro como antes, esta conexión o, como ha sido denominada, esta asociación de ideas se vuelve cada vez más estrecha, y el hábito del pensamiento de pasar de la concepción de uno a la del otro se torna cada vez más afianzado y confirmado. (...) Las ideas provocadas por una ordenación tan coherente de las cosas parecen, por así decirlo, flotar a través de la mente de forma espontánea sin obligarla a ejercitarse ni a realizar ningún esfuerzo para pasar de una a otra.

Si este nexo habitual se interrumpe, si uno o más objetos figuran en un orden muy diverso de aquel al que el pensamiento se ha acostumbrado, y para el que está preparado, lo que ocurre es todo lo contrario. Nos sorprende primero lo inesperado de la aparición nueva, y una vez que esa emoción momentánea queda atrás, nos preguntamos cómo pudo suceder en ese lugar. La imaginación ya no siente la facilidad usual del paso de un hecho que va antes al que va después. Se trata de una ordenación o ley de sucesión a la que no está acostumbrada, y a la que por ello encuentra difícil seguir o entender. (...) El supuesto de una cadena de hechos intermedios, aunque invisibles, que se suceden unos a otros en un curso análogo a aquel en el cual la imaginación estaba habituada a moverse,

y que enlaza dos apariencias desunidas, es el único medio por el que el pensamiento puede llenar el intervalo, es el único puente que, si cabe expresarlo así, puede suavizar el paso de un objeto al otro. Así, cuando observamos el movimiento del hierro, como consecuencia del del imán, miramos y vacilamos, y sentimos una falta de conexión entre dos acaecimientos que se siguen en un curso tan inusual. Pero cuando, con Descartes, pensamos que hay ciertos efluvios invisibles que circulan en torno a uno de ellos, y que por sus repetidos impulsos fuerzan al otro a desplazarse hacia el primero y seguir sus movimientos, llenamos el intervalo entre ellos, los juntamos con una especie de puente, y así eliminamos la vacilación y dificultad que afrontaba la imaginación para pasar de una a otro. Que el hierro deba ir tras el imán parece, bajo esta hipótesis, conforme en alguna medida con el curso normal de las cosas. El movimiento después de un impulso es un orden de sucesión que nos resulta de lo más familiar. Dos objetos que están así conectados ya no parecen desunidos, y el pensamiento fluye suave y fácilmente entre ellos. Tal la naturaleza de esta segunda especie de asombro, que surge a partir de una sucesión inusual de cosas. (...) No es menos evidente que lo que ocasiona la detención e interrupción en el desarrollo de la imaginación es ese carácter inusual de la sucesión, así como la noción de un intervalo entre dos objetos que se suceden inmediatamente y que hay que rellenar con alguna cadena de hechos intermedios. (...) El intelecto más entrenado del filósofo, que se ha pasado toda la vida estudiando los principios de conexión de la naturaleza, muchas veces percibirá un intervalo entre dos objetos que para los observadores más descuidados parecerán estrictamente vinculados.

La filosofía, ciencia de los principios conectivos de la naturaleza y los sistemas

La filosofía es la ciencia de los principios conectivos de la naturaleza. Tras la máxima experiencia que la observación habitual pueda acumular, en la naturaleza parecen proliferar los hechos solitarios e incoherentes con todo lo que los precede, y que por ende perturban el movimiento cómodo del pensamiento; que hacen que sus ideas se sucedan en saltos y corcovos irregulares, por así decirlo, y que tiende de esta manera a introducir las confusiones y desórdenes ya mencionados. La filosofía, al exponer las cadenas invisibles que conectan todos esos objetos dislocados, pretende traer el orden a este caos de apariencias discordes y chirriantes, apaciguar el tumulto en la imaginación y restaurar en ella, cuando revisa los grandes cambios del universo, el tono de tranquilidad y compostura que le es al tiempo más grato de por sí y más conforme a su naturaleza. La filosofía, en consecuencia, puede ser considerada como una de las artes que se dirigen a la imaginación, y cuya teoría e historia caen por ello propiamente dentro de nuestra investigación. Intentemos rastrearla, desde sus primeros orígenes hasta la cumbre de perfección que se supone ha conquistado en el presente y a la que, en realidad, se supuso siempre en el pasado que ya había arribado. Es la más sublime de todas las artes agradables y sus revoluciones han sido las más grandes, las más frecuentes y las más distinguidas de todas las que han ocurrido en el mundo del saber. Por ello su historia debe ser desde todos los puntos de vista la más entretenida e instructiva. Examinaremos, entonces, los diferentes sistemas de la naturaleza que en estas partes occidentales del mundo, las únicas partes donde sabemos algo de su historia, han sido adoptados

sucesivamente por las personas sabias e ingeniosas, y, sin considerar su absurdo o verosimilitud, su acuerdo o incompatibilidad con la verdad y la realidad, estudiémoslos sólo desde el enfoque particular que corresponde a nuestro tema, y limitémonos a investigar el grado en que cada uno de ellos estaba preparado para aliviar la imaginación, para transformar el teatro del mundo en un espectáculo más coherente y por ello más magnífico de lo que podría haber parecido en otro caso. Según lo hayan conseguido o no, habrán sistemáticamente logrado reputación y reconocimiento para sus autores o no; y se verá que ésta es la clave que mejor puede conducirnos a través de todos los laberintos de la historia filosófica; al tiempo sirve para confirmar lo que ha sucedido antes y arrojar luz sobre lo que puede venir después; y podemos observar en general que no hay sistema, por mejor fundamentado que haya estado en otros aspectos, que haya podido cosechar un crédito amplio en el mundo si sus principios conectivos no resultaban familiares a toda la humanidad. (...)

Del origen de la filosofía

(...) Cabe apuntar que en todas las religiones politeístas, entre los salvajes y también en los primeros estadios de la antigüedad pagana, son sólo los hechos irregulares de la naturaleza los que son atribuidos a la obra y poder de sus dioses. El fuego quema, el agua refresca, los cuerpos pesados caen y las sustancias livianas se elevan, por necesidad de su propia naturaleza; nunca se pensó que la mano invisible de Júpiter intervenía en tales asuntos. Pero truenos y relámpagos, tormentas y el brillo del sol, hechos más irregulares, eran adscritos a su agrado o su ira. El ser humano, el único poder deliberado que conocían, nunca actúa si no es para interrumpir o alterar el curso que los hechos naturales adoptarían si fueran dejados a sí mismos. Naturalmente supusieron que esos otros seres inteligentes, imaginados pero no conocidos, actuaban de la misma forma, no se dedicaban a sostener el curso ordinario de las cosas, que se desarrollaba por sí mismo, sino a detenerlo, frustrarlo y perturbarlo. Y así, en los primeros tiempos del mundo, la superstición más rastrera y pusilánime ocupó el lugar de la filosofía.

Pero cuando la ley establece el orden y la seguridad, y la subsistencia deja de ser precaria, la curiosidad del ser humano se expande y sus temores se atenúan. El ocio del que entonces disfruta lo vuelve más atento a los fenómenos de la naturaleza, más observador de sus pequeñas irregularidades y más deseoso de conocer la cadena que las vincula. Las personas necesariamente llegan a la convicción de que existe una cadena así entre todos los fenómenos aparentemente desligados; y la magnanimidad, y jovialidad, que adquieren todas las personalidades generosas educadas en sociedades civilizadas, donde tienen tan pocas ocasiones de percibir sus debilidades, las vuelve menos predispuestas a utilizar en esa cadena conectora a esos seres invisibles engendrados por el temor y la ignorancia de sus primitivos antepasados. (...)

Historia de la astronomía: el sistema newtoniano

Los sistemas en muchos aspectos se asemejan a las máquinas. Una máquina es un sistema pequeño, creado para desarrollar y para conectar en la realidad los diferentes movimientos y efectos que el artesano necesita. Un sistema es una maquinaria imaginaria inventada para conectar en la mente los diversos movimientos y efectos que

ya existen en la realidad. Las máquinas que son primero inventadas para efectuar cualquier marcha concreta son siempre las más complejas, y los artesanos posteriores generalmente descubren que con menos ruedas, con menos principios motrices que los empleados originalmente se pueden producir más fácilmente los mismos efectos. Análogamente, los primeros sistemas son siempre los más complejos y por regla general se cree que es necesario una cadena o principio conectivo para enlazar todos los pares de fenómenos aparentemente desunidos; pero frecuentemente sucede que después se descubre que un solo gran principio conectivo es suficiente para ligar todos los fenómenos desacordes que tienen lugar en el conjunto de una especie de cosas. (...)

Tal el sistema de Sir Isaac Newton, un sistema cuyas partes están más estrechamente conectadas que las de ninguna otra hipótesis filosófica. Si se admite este principio, la universalidad de la gravedad, y que disminuye como se incrementa el cuadrado de la distancia, todas las apariencias que une a través de él se siguen necesariamente. Su conexión no es meramente un vínculo general e indefinido, como el de la mayoría de los otros sistemas, en los que es indiferente esperar estas apariencias o algunas similares. En todas partes es el más preciso y concreto que imaginarse pueda, y determina el tiempo, el lugar, la cantidad, la duración de cada fenómeno individual, de forma tal que resultan ser exactamente lo que la observación indica. Tampoco son los principios unificadores que emplea algo que la imaginación pueda experimentar dificultad alguna en seguir. La gravedad de la materia es de todas sus cualidades la que nos resulta más familiar, después de su inercia. Nunca actuamos sobre ella sin tener ocasión de observar esta propiedad. (...) Su sistema, empero, prevalece hoy sobre toda oposición, y ha progresado hacia la adquisición del imperio más universal que jamás haya sido establecido en la filosofía. Ha de reconocerse que sus principios poseen un grado de firmeza y solidez que en vano buscaremos en cualquier otro sistema. Ni los más escépticos podrán evitar percibirlo. No sólo conectan con la mayor perfección todos los fenómenos de los cielos que habían sido observados con anterioridad, sino también aquellos que hemos conocido merced a la perseverante laboriosidad y más perfectos instrumentos de los astrónomos recientes; los fenómenos han sido o bien explicados más fácil e inmediatamente que antes merced a la aplicación de sus principios, o han sido explicados como consecuencia de cálculos más elaborados y precisos a partir de esos principios. E incluso nosotros, que hemos intentado representar todos los sistemas filosóficos como meras invenciones de la imaginación con objeto de conectar los fenómenos de la naturaleza que en otra circunstancia resultan desunidos y discordes, nos hemos visto seducidos a hacer uso del lenguaje que expresa los principios conectivos de este sistema, como si ellos fueran realmente las cadenas reales que la naturaleza utiliza para vincular sus diversas operaciones. No podemos maravillarnos, entonces, de que haya ganado la aprobación general y completa de la humanidad, y que sea hoy considerado no como un intento de conectar en la imaginación los fenómenos celestes sino como el mayor descubrimiento de una inmensa cadena con las verdades más importantes y sublimes, todas estrechamente conectadas por un hecho capital, de cuya realidad tenemos experiencia cotidiana.

LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

Edición de Carlos Rodríguez Braun (ed.)

Alianza, Madrid 1997, pp. 49-54, 67-73, 123-143, 185-194, 227-237, 251-253, 291-297, 303, 331-334, 349, 364-365, 371-373

2. La simpatía

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida. El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad.

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación. Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano, en la medida en que nosotros no nos hallemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. Y dicha facultad sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos. La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor. Cuando incorporamos así su agonía, cuando la hemos adoptado y la hemos hecho nuestra, entonces empieza a afectarnos, y temblamos y nos estremecemos al pensar en lo que él está sintiendo. Así como el dolor o la angustia de cualquier tipo provocan una pena que puede ser enorme, el hacernos a la idea o imaginar que los padecemos suscita la misma emoción en algún grado, en proporción a la vivacidad o languidez de dicha concepción. (...)

Pero no son sólo las circunstancias que crean dolor o aflicción las que nos hacen compartir los sentimientos con los demás. Cualquiera que sea la pasión que un objeto promueve en la persona en cuestión, ante la concepción de la situación brota una emoción análoga en el pecho de todo espectador atento. El regocijo que nos embarga cuando se salvan nuestros héroes favoritos en las tragedias o las novelas es tan sincero como nuestra condolencia ante su desgracia, y compartimos sus desventuras y su

felicidad de forma igualmente genuina. (...)

En toda pasión que el alma humana es susceptible de abrigar, las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en su mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experimenta el protagonista.

Lástima y compasión son palabras apropiadas para significar nuestra condolencia ante el sufrimiento ajeno. La simpatía, aunque su significado fue quizá originalmente el mismo, puede hoy utilizarse sin mucha equivocación para denotar nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión. (...)

La simpatía, en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve. A veces sentimos hacia otro ser humano una pasión de la que él mismo es completamente incapaz, porque cuando nos ponemos en su lugar esa pasión fluye en nuestro pecho merced a la imaginación, aunque no lo haga en el suyo merced a la realidad. Nos sonrojamos ante la desfachatez y grosería de otra persona, aunque ella misma no parezca detectar en absoluto la incorrección de su propio comportamiento; lo hacemos porque no podemos evitar sentir la incomodidad que padeceríamos si nos hubiésemos conducido de manera tan absurda.

3. Cómo juzgamos la corrección o incorrección de los sentimientos de los demás

Podemos juzgar la propiedad o impropiedad de los sentimientos de otra persona por su correspondencia o discordancia con los nuestros en dos circunstancias diferentes; primera, cuando los objetos que los excitan son considerados independientemente de cualquier relación con nosotros mismos o con la persona cuyas emociones estamos ponderando; o segunda, cuando son considerados en tanto que nos afectan concretamente a alguno de nosotros.

1. En lo que hace a los objetos que son considerados independientemente de cualquier relación específica con nosotros o el individuo cuyos sentimientos juzgamos, siempre que éstos se correspondan totalmente con los nuestros le atribuiremos las cualidades del buen gusto y la inteligencia. La belleza de una llanura, la grandeza de una montaña, los adornos de una construcción, la expresión de un retrato, la composición de un discurso, la conducta de una tercera persona, las proporciones de cantidades y números diversos, la variedad de apariencias en perpetua exhibición por la gran máquina del universo, con los engranajes y resortes secretos que las movilizan, todos los asuntos generales del saber y el gusto son considerados por nosotros y la persona que nos acompaña como objetos que no tienen relación concreta con ninguno. Los contemplamos desde el mismo punto de vista y no hay lugar para la simpatía, o para ese imaginario cambio de posiciones del que emerge la simpatía para producir con respecto a esos objetos la más perfecta armonía de sentimientos y emociones. No obstante, si a menudo nos afectan de manera diversa ello se debe a los diferentes grados de atención que nuestros distintos hábitos de vida nos permiten prestar con facilidad a las varias partes de esos objetos, o a los diversos grados de perspicacia natural en la facultad de la mente a la que se dirigen.

Cuando los sentimientos de la persona que nos acompaña coinciden con los nuestros en los objetos de esta clase que son más evidentes y sencillos y sobre los cuales quizá

nunca hemos encontrado una persona que difiera de nosotros, aunque sin duda los aprobamos, no parece que ella merezca por tal motivo alabanza o admiración. Pero cuando no sólo coinciden con los nuestros sino que los guían y dirigen, cuando al formarlos nuestro compañero parece haber observado muchas cosas que nosotros habíamos pasado por alto, y haberlos ajustado a todas las distintas circunstancias de sus objetos, en tal caso no sólo los aprobamos sino que nos maravillamos y sorprendemos ante su perspicacia y percepción extraordinarias y asombrosas, y parece que él es acreedor a un grado muy elevado de admiración y aplauso. La aprobación acrecentada por el asombro y la sorpresa constituye el sentimiento que con propiedad es denominado admiración, y cuya expresión natural es el aplauso. (...) Sobre este fundamento se basa la mayor parte de las loas que se tributan a las virtudes llamadas intelectuales.

(...) Pero originalmente aprobamos el juicio de otra persona no en tanto que útil sino porque es acertado, preciso, porque se compadece con lo verdadero y lo real: y es evidente que le atribuimos tales cualidades por la única razón de que verificamos que coincide con el nuestro. De igual forma, aprobamos el buen gusto originalmente no porque sea útil sino porque es justo, delicado y precisamente ajustado a su objetivo. La idea de la utilidad de todas las cualidades de este tipo es claramente algo que se nos ocurre después y no lo que primero las recomienda para nuestra aprobación.

2. Con respecto a los objetos que nos afectan de una manera especial a nosotros o a la persona cuyos sentimientos juzgamos, el preservar esa armonía y correspondencia resulta al mismo tiempo más difícil y muchísimo más importante. La persona que me acompaña no contempla de manera natural el revés que me ha acontecido o el daño que me ha sido infligido desde el mismo punto de vista que yo. Esas circunstancias me afectan mucho más a mí. (...)

Para que pueda existir en todos los casos de ese tipo alguna correspondencia de sentimientos entre quien contempla y la persona principalmente concernida, el espectador debe ante todo procurar en todo lo que pueda ponerse en el lugar del otro, y asumir hasta las mínimas circunstancias de infelicidad que puedan afectar al paciente. Debe adoptar la posición completa de su compañero, hasta en sus incidencias más insignificantes; y esforzarse para que ese imaginario cambio de posiciones sobre el que se funda su simpatía sea lo más perfecto posible.

No obstante, a pesar de todo esto, las emociones del espectador aún pueden estar lejos de la violencia que experimenta la persona que sufre. Aunque su simpatía es natural, al considerar lo que le ha ocurrido a otro, los seres humanos nunca conciben el grado de pasión que naturalmente anima a la persona principalmente interesada. Ese cambio imaginario de situación sobre el que se basa su simpatía es sólo momentáneo. La noción de su propia seguridad, de que ellos mismos en realidad no son los que sufren, constantemente está interfiriendo; y aunque no puede impedir que abriguen una pasión análoga a la que experimenta el que sufre, sí les impide concebir nada que se aproxime al mismo grado de violencia. La persona protagonista es consciente de ello pero al mismo tiempo ansía apasionadamente una simpatía más completa. Anhela el alivio que sólo puede proporcionarle la coincidencia perfecta de los sentimientos de los

espectadores con los suyos. (...) Lo que ellos sienten será en verdad siempre diferente de lo que siente él, en algunos aspectos, y la compasión nunca podrá ser idéntica al dolor original; porque la conciencia secreta de que el cambio de situaciones del que surge el sentimiento de simpatía es simple imaginación no sólo lo atenúa en intensidad sino que además en cierto sentido modifica su carácter y lo vuelve algo bastante diferente. Es evidente, sin embargo, que estos dos sentimientos pueden tener recíprocamente la correspondencia suficiente para la armonía de la sociedad. Nunca serán idénticos pero pueden ser concordantes, y no se necesita o requiere más que eso.

Para dar lugar a dicha concordancia, así como la naturaleza enseña a los espectadores a asumir las circunstancias de la persona protagonista, también instruye a esta última para que asuma las de los espectadores. Así como ellos están continuamente poniéndose en su lugar, y por tanto concibiendo emociones parecidas a las que ella siente, también ella constantemente se pone en el lugar de ellos, y por consiguiente percibe algún grado de esa frialdad sobre sus avatares con que ellos la contemplan. Así como ellos permanentemente consideran qué sentirían si fueran en realidad los que sufren, ella también imagina constantemente de qué manera se vería afectada si fuera uno de los espectadores de su propia realidad. Así como la simpatía de ellos hace que contemplen esa realidad en alguna medida con sus ojos, así su simpatía hace que ella la observe en alguna medida con los ojos de ellos, especialmente cuando se halla en su presencia y actúa bajo su mirada: y como la pasión reflejada que así percibe es mucho más débil que la original, necesariamente abate la violencia de lo que sentía antes de llegar a su presencia, antes de que empezara a barruntar de qué manera les afectaría a ellos, y a evaluar su situación bajo esta luz franca e imparcial.

La mente, en consecuencia, rara vez se halla tan perturbada como para que la compañía de un amigo no pueda restituírle un cierto grado de tranquilidad y sosiego. En alguna medida nuestro pecho se calma y apacigua en el momento en que llegamos a su presencia. Somos inmediatamente conscientes del ángulo desde el que analizará nuestra posición, y empezamos a verla de la misma manera nosotros mismos; porque el efecto de la identificación es instantáneo. Esperamos menos simpatía de un simple conocido que de un amigo: no podemos descubrir ante el primero todos los pequeños pormenores que podemos revelar al segundo, por ello experimentamos una tranquilidad mayor con aquél y procuramos concentrar nuestros pensamientos en aquellas líneas generales de nuestra situación que él está dispuesto a considerar. Esperamos menos simpatía aún de un grupo de extraños y por eso adoptamos ante ellos una tranquilidad todavía mayor e invariablemente intentamos amortiguar nuestra pasión hasta el límite al que puede esperarse que la compañía concreta en la que nos encontramos sea capaz de seguirnos. No se trata de que finjamos: si realmente tenemos control de nosotros mismos la presencia de un simple conocido nos procurará algún sosiego, más que la de un amigo; y la de un grupo de extraños más que la de un conocido.

La sociedad y la comunicación, por ende, son los remedios más poderosos para restaurar la paz de la mente, si en algún momento desgraciadamente la ha perdido; también constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan

necesario para la propia satisfacción y disfrute. Los hombres de retiro y pensamiento, que se sientan en su casa y cavilan sobre la congoja o el encono, aunque puedan tener a menudo más benignidad, más generosidad y un sentido más fino del honor, sin embargo rara vez poseen esa uniformidad de temperamento que es tan común entre los hombres de mundo.

4. Origen de la ambición y la distinción entre rangos, y corrupción de los sentimientos morales

Como los seres humanos están dispuestos a simpatizar más completamente con nuestra dicha que con nuestro pesar, hacemos ostentación de nuestra riqueza y ocultamos nuestra pobreza. Nada es más humillante que vernos forzados a exponer nuestra miseria a los ojos del público, y sentir que aunque nuestra situación es visible para todo el mundo, nadie se hace una idea ni de la mitad de lo que sufrimos. En realidad, es fundamentalmente en consideración a esos sentimientos de los demás que perseguimos la riqueza y eludimos la pobreza. Porque ¿qué objetivo tienen los afanes y agitaciones de este mundo? ¿Cuál es el fin de la avaricia y la ambición, de la persecución de riquezas, de poder, de preeminencia? ¿Es porque han de satisfacerse las necesidades naturales? El salario del más modesto trabajador alcanzaría. Su retribución le permite conseguir alimento y vestido, el bienestar de una casa y una familia. Si examinamos con rigor su economía comprobaremos que gasta una parte apreciable de sus ingresos en comodidades que cabría calificar de superfluas, y que en contextos extraordinarios incluso asigna una fracción a la vanidad y la distinción. ¿Cuál es, pues, la causa de nuestra aversión a su posición y por qué aquellos educados en los órdenes más elevados de la vida consideran algo peor que la muerte el ser reducidos a vivir, incluso sin trabajar, en sus mismas sencillas condiciones, el dormir bajo un techo igualmente humilde y el vestir el mismo modesto atuendo? ¿Es que imaginan que su estómago es más sano o su sueño más profundo en un palacio que en una cabaña? Se ha observado a menudo que lo contrario es cierto, y en realidad es tan obvio que aunque no haya sido observado no hay nadie que lo ignore. Y entonces ¿de dónde emerge esa emulación que fluye por todos los rangos personales y qué ventajas pretendemos a través de ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición? Todos los beneficios que podemos plantearnos derivar de él son el ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación. Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación. El hombre rico se congratula de sus riquezas porque siente que ellas naturalmente le atraen la atención del mundo y que los demás están dispuestos a acompañarlo en todas esas emociones agradables que las ventajas de su situación le inspiran con tanta facilidad. Al pensarlo, su corazón se hincha y dilata en su pecho, y aprecia más sus riquezas por tal razón que por todas las demás ventajas que le procuran. El hombre pobre, por el contrario, está avergonzado de su pobreza. Siente que o bien lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece. En ambos casos resulta humillado, porque si bien el ser pasado por alto y el ser desaprobado son cosas

completamente diferentes, como la oscuridad nos cierra el paso a la luz del honor y la aprobación, el percibir que nadie repara en nosotros necesariamente frustra la esperanza más grata y abate el deseo más ardiente de la naturaleza humana.

El pobre va y viene desatendido, y cuando está en el medio de una muchedumbre se halla en la misma oscuridad que cuando se encierra en su propio cuchitril. Las modestas inquietudes y penosos miramientos que ocupan a quienes están en su situación no representan entretenimiento alguno para los alegres y disipados. Apartan sus ojos de él o, si lo extremo de su desgracia los fuerza a mirarlo, sólo es para rechazar de entre ellos un objeto tan desagradable. Los afortunados y orgullosos se asombran ante la insolencia de la ruindad humana, que osa exhibirse ante ellos y pretende perturbar la serenidad de su felicidad con el asqueroso aspecto de su miseria. En cambio, todo el mundo observa al hombre de rango y distinción. Todos anhelan contemplarlo y concebir, al menos mediante la simpatía, ese regocijo y exultación que sus circunstancias naturalmente le inspiran. Su conducta es objeto de público escrutinio. Ni una palabra, ni un gesto suyo pasa completamente desapercibido. En una poblada reunión es él quien concentra las miradas de todos; sus pasiones parecen expectantes atendiéndolo, para recibir el ímpetu y la orientación que les imprimirá; y si su comportamiento no es absurdo tiene a cada momento una oportunidad para interesar a los demás y para convertirse en el objetivo de observación y simpatía de todos los que le rodean. Esto es lo que, a pesar de las limitaciones que impone, a pesar de la pérdida de libertad que entraña, convierte a la grandeza en objeto de envidia, y compensa, en opinión de los seres humanos, todo el esfuerzo, la angustia y las humillaciones que deben superarse en su búsqueda; y también, lo que es aún de mayor importancia, todo el ocio, el sosiego y la despreocupación que se pierden para siempre con su adquisición.

Cuando pensamos en la vida de los personajes eminentes, con esos engañosos colores con que la imaginación propende a pintarla, parece ser casi la idea abstracta de un estado perfecto y feliz. Es el mismo estado que en todas nuestras fantasías y ociosas ensoñaciones hemos diseñado para nosotros mismos como el objetivo último de todas nuestras aspiraciones. Sentimos por ello una simpatía peculiar hacia la satisfacción de aquellos que lo han logrado. Aplaudimos todos sus gustos y compartimos todos sus deseos. ¡Qué lástima –pensamos– si alguna cosa pudiese estropear y arruinar un marco tan placentero! Podemos incluso ansiar que fuesen inmortales y nos parece riguroso que la muerte deba a la postre poner término a un disfrute tan cabal. (...)

Sobre esta disposición humana a acompañar todas las pasiones de los ricos y los poderosos se funda la distinción entre rangos y la jerarquía de la sociedad. Nuestra obsecuencia ante los superiores deriva más a menudo de nuestra admiración por las ventajas de su situación que de ninguna expectativa particular de obtener beneficios por su buena voluntad. Sólo pueden facilitar beneficios a un puñado de personas, pero sus fortunas interesan virtualmente a todos. Estamos prestos a echarles una mano para completar un modelo de felicidad que se aproxima tanto a la perfección, y deseamos servirlos por lo que ellos son, sin otra recompensa que la vanidad o el honor de que nos estén agradecidos. Nuestra deferencia hacia sus inclinaciones tampoco se basa principal

ni exclusivamente en la utilidad de tal sumisión y en el orden social que ella promueve mejor. Incluso cuando el orden social requiere que nos oponamos a ellos, lo hacemos con mucha dificultad. La doctrina de la razón y la filosofía es que los reyes son servidores del pueblo, a ser obedecidos, resistidos, depuestos o sancionados según demanda la conveniencia pública; pero no es la doctrina de la naturaleza. La naturaleza nos instruye para que nos sometamos a su voluntad, temblemos y nos postremos ante su eminencia, consideremos su sonrisa como retribución suficiente para compensar cualquier servicio, y temamos su descontento, aunque ningún otro mal se derive de él, como la humillación más severa. El tratarlos en algún sentido como seres de carne y hueso, el argumentar y discutir con ellos en condiciones normales, requiere tanto denuedo que hay muy pocas personas cuya magnanimidad les permita hacerlo, salvo que cuenten además con la ayuda de la familiaridad o el conocimiento personal. Los impulsos más enérgicos, las pasiones más violentas, el miedo, el odio y el encono, apenas son suficientes para compensar esta disposición natural a respetarlos: y su comportamiento debe haber excitado, justa o injustamente, todas esas pasiones en el máximo grado antes de que el grueso de la opinión pública pueda llegar a oponerse a ellos con violencia, o a desear verlos castigados o depuestos. Incluso cuando las gentes han llegado a ese punto, están en cualquier momento preparadas para ablandarse y con facilidad regresan a su estado habitual de deferencia hacia aquellos que se han acostumbrado a considerar como sus superiores naturales. No pueden soportar la humillación de su monarca. La compasión toma pronto el lugar de la animadversión, olvidan todas las provocaciones del pasado, reviven sus viejos principios de lealtad y corren a restaurar la autoridad perdida de sus viejos patronos, con la misma violencia con que antes se habían opuesto a ella. La muerte de Carlos I dio lugar a la restauración de la familia real. La compasión hacia Jacobo II cuando fue secuestrado por el populacho al intentar escapar en un barco casi obstaculizó la revolución, y después la hizo avanzar más lentamente. (...)

En la imaginación de los hombres la situación que los hace objeto del mayor acceso a la simpatía y la atención generales es de una importancia enorme. Y así se explica que la posición, ese magno objetivo que divide a las esposas de los concejales, es el fin de la mitad de los esfuerzos humanos y es la causa de todo el tumulto y el desorden, toda la rapiña y la injusticia que la avaricia y la ambición han introducido en este mundo. Se dice que las personas sensatas desdeñan en realidad la posición, es decir, menosprecian el sentarse en la cabecera de la mesa y les es indiferente quién resulta señalado dentro del grupo merced a tan frívolo pormenor, que la más diminuta ventaja es capaz de compensar. Pero ninguna persona desprecia el rango, la distinción, la preeminencia, salvo que esté situada muy por encima o hundida muy por debajo del nivel normal de la naturaleza humana; salvo que esté tan confirmada en la sabiduría y la auténtica filosofía como para reconocer satisfecha que la corrección de su conducta la vuelve un objeto justo de aprobación, pero que poco importa que de hecho le presten atención o la aprueben; o que esté tan habituada a la idea de su propia bajeza, tan sumida en la indiferencia perezosa y embrutecida, como para haber olvidado por completo el ansia y

hasta la misma aspiración a la superioridad.

Así como el volverse el objetivo natural de las congratulaciones joviales y las atenciones simpatizadoras de los demás es la particularidad que otorga a la prosperidad todo su deslumbrante esplendor, nada oscurece más la melancolía de la adversidad que el percibir que nuestros contratiempos no son objeto de condolencia sino de desdén y aversión por parte de nuestros allegados. Por esta razón las calamidades más espantosas no son siempre las más difíciles de sobrellevar. A menudo disgusta más aparecer en público tras un pequeño revés que tras una notable desgracia. El primero no promueve simpatía alguna; pero la segunda, aunque no puede animar nada que se aproxime a la congoja del que sufre, suscita no obstante una compasión muy viva. Los sentimientos de los espectadores son en este último caso más estrechos que los de la víctima, y su conmiseración imperfecta le sirve de alguna ayuda para tolerar su infortunio. Ante un grupo alegre, un caballero estaría más apesadumbrado al tener que aparecer sucio y andrajoso que herido y sangrando. Esta última situación interesaría la piedad de ellos, pero la primera provocaría su risa. El juez que ordena que un criminal sea puesto en la argolla lo deshonra más que si lo condena al patíbulo. (...) La virtud humana es superior al dolor, a la pobreza, a los peligros y a la muerte; y ni siquiera requiere sus esfuerzos mayores para despreciarlos. Pero que la miseria se exponga al insulto y la mofa, el ser derrotado y conquistado, el ser centro del escarnio, son situaciones en las cuales la constancia humana es mucho más susceptible de malograrse. En comparación con el desdén de las personas, todos los otros males externos son fácilmente tolerados.

Esta disposición a admirar y casi a idolatrar a los ricos y poderosos, y a despreciar o como mínimo a ignorar a las personas pobres y de modesta condición, aunque necesaria para establecer y mantener la distinción entre rangos y el orden social, es al mismo tiempo la mayor y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales. (...)

En las condiciones de vida medias y bajas el camino a la virtud y el camino a la fortuna, al menos a la fortuna que las personas en tales condiciones pueden razonablemente esperar adquirir, son felizmente en la mayoría de los casos muy similares. En todas las profesiones intermedias e inferiores las capacidades profesionales verdaderas y sólidas, combinadas con un comportamiento prudente, justo, recto y moderado, rara vez dejarán de tener éxito... Pero la imprudencia habitual, o la injusticia, o la debilidad, o la disolución siempre oscurecerán y a veces deprimirán totalmente las más estupendas capacidades profesionales. Asimismo, las personas de condición media o baja jamás serán tan eminentes como para situarse por encima de la ley, lo que necesariamente las intimidará, llevándolas hacia algún tipo de respeto al menos hacia las reglas más relevantes de la justicia. El éxito de tales personas, además, casi siempre depende del favor y la buena opinión de sus vecinos y sus pares, algo que rara vez se consigue sin una conducta tolerablemente ordenada. (...) Por suerte para las buenas costumbres de la sociedad, tales son las situaciones de la aplastante mayoría de la raza humana.

En los niveles más altos la realidad no es siempre la misma, por desgracia. En las

cortes de los príncipes, en los salones de los poderosos, donde el triunfo y la promoción no dependen de la estima de pares inteligentes y bien informados, sino del favor caprichoso y estúpido de unos superiores ignorantes, presuntuosos y soberbios, la adulación y la hipocresía demasiado a menudo predominan sobre el mérito y la capacidad. En tales sociedades el talento para agradar es mejor considerado que el talento para servir. En épocas tranquilas y pacíficas, el príncipe o el gran personaje sólo desea divertirse, y quizá hasta fantasea que no necesita el servicio de nadie, o que le basta el de aquellos que lo entretienen. Las gracias superficiales, los logros frívolos de ese sujeto impertinente e idiota llamado hombre de moda son normalmente más admirados que las sólidas y masculinas virtudes del guerrero, el estadista, el filósofo o el legislador. Todas las virtudes relevantes y eminentes, todas las virtudes adecuadas para el consejo, el senado o el campo de batalla, son tratadas con el máximo desdén y mofa por los aduladores insolentes e insignificantes que tanto proliferan en esas sociedades corruptas. (...)

A raíz de nuestra predisposición a admirar y por consiguiente a imitar a los ricos y los importantes, ellos pueden estipular o fijar lo que se llama la moda. Su vestimenta es la vestimenta de moda; el lenguaje de su conversación es el estilo de moda; su aire y proceder, la conducta de moda; hasta sus vicios y desatinos se ponen de moda, y el grueso de los hombres se enorgullece de imitarlos en las mismas cualidades que los desacreditan y degradan. Hay hombres vanos que se dan aires de disipación ajustada a la moda cuando, en sus corazones, no la aprueban y de la cual quizás no sean realmente culpables. (...) Son hipócritas de la riqueza y la grandeza, así como de la religión y la virtud; y un hombre insustancial es en un sentido tan susceptible de pretender lo que no es como un hombre artero lo es en el otro. (...) Hay mucho hombre pobre que cree que la gloria estriba en que los demás piensen que es rico, sin darse cuenta de que los deberes (si puede emplearse un nombre tan venerable para tales tonterías) que esa reputación le impone pronto lo hundirán en la miseria y harán que su posición se parezca aún menos que originalmente a la de aquellos que admira e imita.

Para acceder a esa envidiable situación, los candidatos a la fortuna con demasiada frecuencia abandonan las sendas de la virtud; porque lamentablemente el camino que conduce a una y el que lleva a la otra se hallan a veces en direcciones muy opuestas. Pero el hombre ambicioso se hace la ilusión de que en el espléndido escenario hacia el que avanza tendrá tantos medios para atraer el respeto y la admiración de los demás, y podrá actuar con propiedad y gracia tan superiores, que el lustre de su conducta futura tapará por completo o borrará la pestilencia de los pasos a través de los cuales arribó a esas alturas. (...) Lo que el hombre ambicioso realmente persigue no es el solaz o el placer sino siempre el honor, de una clase u otra, aunque a menudo un honor muy mal entendido.

5. La justicia y la existencia de la sociedad

Así sucede que el ser humano, que sólo puede subsistir en sociedad, fue preparado por la naturaleza para el contexto al que estaba destinado. Todos los miembros de la sociedad humana necesitan de la asistencia de los demás y de igual forma se hallan

expuestos a menoscabos recíprocos. Cuando la ayuda necesaria es mutuamente proporcionada por el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz. Todos sus integrantes están unidos por los gratos lazos del amor y el afecto, y son por así decirlo impulsados hacia un centro común de buenos oficios mutuos.

Pero aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta. La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo; y aunque en ella ninguna persona debe favor alguno o está en deuda de gratitud con nadie, la sociedad podría sostenerse a través de un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una evaluación consensuada.

Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a otros. Al punto en que empiece el menoscabo, el rencor y la animadversión recíprocos aparecerán, todos los lazos de unión saltarán en pedazos y los diferentes miembros de la sociedad serán por así decirlo disipados y esparcidos por la violencia y oposición de sus afectos discordantes. Si hay sociedades entre ladrones y asesinos, al menos deben abstenerse, como se dice comúnmente, de robarse y asesinarse entre ellos. La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa.

Así, aunque la naturaleza exhorta a las personas a obrar benéficamente, por la placentera conciencia de la recompensa merecida, no ha juzgado necesario vigilar y forzar esa práctica mediante el terror del escarmiento merecido en caso de su omisión. Es el adorno que embellece el edificio, no la base que lo sostiene, y por ello bastaba con recomendarlo y no era en absoluto indispensable imponerlo. La justicia, en cambio, es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio. Si desaparece entonces el inmenso tejido de la sociedad humana, esa red cuya construcción y sostenimiento parece haber sido en este mundo, por así decirlo, la preocupación especial y cariñosa de la naturaleza, en un momento será pulverizada en átomos. Para garantizar la observancia de la justicia, en consecuencia, la naturaleza ha implantado en el corazón humano esa conciencia del desmerecimiento, esos terrores del castigo merecido que acompañan a su quebrantamiento, como las principales salvaguardias de la asociación de los seres humanos, para proteger al débil, sujetar al violento y sancionar al culpable. Aunque los hombres tienen simpatía natural, sienten muy poco hacia alguien con quien no mantienen una conexión especial en comparación con lo que sienten hacia sí mismos; la miseria de alguien que sólo es un semejante resulta de importancia insignificante para ellos en comparación con una minúscula comodidad propia; gozan de un considerable poder para hacerle daño y pueden tener tantas tentaciones de hacerlo que si ese principio no se interpusiera entre ellos en defensa del débil y los intimidara para respetar su inocencia estarían permanentemente listos para atacarlo, como bestias salvajes; en tales circunstancias una persona entraría a una asamblea de personas igual que a una jaula de

leones. (...)

Las ruedas del reloj están todas ellas admirablemente ajustadas al fin para el que han sido hechas: indicar la hora. Todos sus múltiples movimientos conspiran escrupulosamente para producir ese efecto. No podrían hacerlo mejor si estuvieran dotados de un deseo o intención de conseguirlo. Pero nunca les atribuimos a ellos ningún deseo o intención, sino al relojero, y sabemos que son puestas en movimiento por la acción de un resorte, cuyas intenciones en relación al efecto que genera son tan pequeñas como las suyas. Aunque al explicar las operaciones de los cuerpos siempre distinguimos de esa forma la causa eficiente de la causa final, al dar cuenta de las de la mente somos propensos a confundirlas. Cuando principios naturales nos impulsan a promover fines que una razón refinada e ilustrada nos aconsejarían, tenemos la tendencia a imputar a esa razón, en tanto que causa eficiente, los sentimientos y acciones mediante los cuales promovemos dichos fines, y a imaginar que es sabiduría del hombre lo que en realidad es sabiduría de Dios. En una visión superficial esa causa parece suficiente para producir los efectos que se le adscriben, y el sistema de la naturaleza humana parece ser más simple y aceptable cuando todas sus diversas operaciones son de ese modo deducidas de un solo principio.

Así como la sociedad no puede conservarse si las leyes de la justicia no son tolerablemente respetadas, así como no puede tener lugar una relación social entre personas que por regla general no se abstienen de lesionarse mutuamente, se ha pensado que la consideración de esta necesidad fuese la base sobre la cual hemos aprobado la aplicación de las leyes de la justicia mediante el castigo de quienes las violan (David Hume). (...) Pero aunque habitualmente no se requiere mucha inteligencia para percibir la tendencia destructiva de todas las costumbres licenciosas para el bienestar social, es poco frecuente que sea tal consideración la que primero nos anima en contra de ellas. Todas las personas, incluso las más estúpidas e irreflexivas, aborrecen la trapacería, la perfidia y la injusticia, y les satisface el verlas sancionadas. Pero son contadas las personas que han reflexionado sobre la necesidad de la justicia para la existencia de la sociedad, por obvia que dicha necesidad parezca. (...)

Es menester subrayar que estamos tan lejos de imaginar que la injusticia debe ser castigada en esta vida sólo con miras al orden de la sociedad, que en caso contrario no podría mantenerse, que la naturaleza nos enseña a confiar y suponemos que la religión nos autoriza a esperar que será sancionada incluso en una vida futura. Nuestro sentido de su desmerecimiento la persigue, por así decirlo, más allá de su tumba, aunque el ejemplo de su escarmiento allí no pueda servir para disuadir al resto de la humanidad, dado que no lo ve ni lo conoce, de incurrir en prácticas análogas aquí. Pero pensamos que la justicia de Dios requiere en todo caso que venga allí los sufrimientos de las viudas y los huérfanos, que son aquí tan a menudo impunemente ultrajados. Por tal razón en todas las religiones, y en todas las supersticiones de las que el mundo ha sido testigo, ha habido un Tártaro y un Elíseo; un lugar destinado al castigo de los perversos y un lugar preparado para la recompensa de los justos.

6. El principio de autoaprobación y autodesaprobación

(...) El principio según el cual aprobamos o desaprobamos nuestro propio comportamiento es exactamente el mismo por el que ejercitamos los juicios análogos con respecto a la conducta de otras personas. Aprobamos o reprobamos el proceder de otro ser humano si sentimos que, al identificarnos con su situación, podemos o no podemos simpatizar totalmente con los sentimientos y motivaciones que lo dirigieron. Del mismo modo, aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta si sentimos que, al ponernos en el lugar de otra persona y contemplarla, por así decirlo, con sus ojos y desde su perspectiva, podemos o no podemos asumir totalmente y simpatizar con los sentimientos y móviles que la influyeron.

Nunca podemos escudriñar nuestros propios sentimientos y motivaciones, jamás podemos abrir juicio alguno sobre ellos, salvo que nos desplazemos, por decirlo así, fuera de nuestro propio punto de vista y procuremos enfocarlos desde una cierta distancia. Sólo podemos hacer esto intentando observarlos a través de los ojos de otra gente, o como es probable que otros los contemplen. Por consiguiente, cualquier juicio que podamos formarnos sobre ellos siempre establecerá una secreta referencia a lo que es el juicio de los demás o a lo que bajo ciertas condiciones podría ser, o lo que nos imaginamos que debería ser. Tratamos de examinar nuestra conducta tal como concebimos que lo haría cualquier espectador recto e imparcial. Si al ponernos en su lugar podemos asumir cabalmente todas las pasiones y motivaciones que la determinaron, la aprobamos por simpatía con la aprobación de este juez presuntamente equitativo. En caso contrario caemos baja su desaprobación, y la condenamos.

Si fuera posible que una criatura humana pudiese desarrollarse hasta la edad adulta en un paraje aislado, sin comunicación alguna con otros de su especie, le sería tan imposible pensar en su propia personalidad, en la corrección o demérito de sus sentimientos y su conducta, en la belleza o deformidad de su mente, como en la belleza o deformidad de su rostro. Todos ellos son objetos que no es fácil que vea, que naturalmente no observa, y con respecto a los cuales carece de un espejo que los exhiba ante sus ojos. Pero al entrar en sociedad, inmediatamente es provisto del espejo que antes le faltaba. Está desplegado en el semblante y actitud de las personas que lo rodean, que siempre señalan cuando comparten o rechazan sus sentimientos; allí es donde contempla por primera vez la propiedad o impropiedad de sus propias pasiones, la hermosura o fealdad de su mente. (...)

Nuestras primeras ideas sobre la belleza y la fealdad personal son derivadas de la figura y el aspecto de otros, no de los nuestros. Pronto percibimos, empero, que los demás ejercitan idéntica crítica con nosotros. Nos halaga cuando aprueban nuestra apariencia y nos desagrade cuando les disgusta. Estamos ansiosos por saber en qué medida nuestro aspecto merece su reproche o aplauso. Escrutamos nuestra persona con todo detalle y al colocarnos ante un espejo, o a través de un expediente análogo, tratamos en la medida de lo posible de mirarnos desde la distancia y con los ojos de los demás. Si tras este examen nuestro aspecto nos satisface, entonces podemos sobrellevar más fácilmente el juicio más adverso de terceras personas. Si, por el contrario, percibimos que somos objetivos naturales del disgusto, cualquier muestra de su desaprobación nos

mortifica enormemente. (...)

De la misma forma, nuestras primeras críticas morales se ejercen sobre la personalidad y conducta de otros; y nos apresuramos a observar cómo nos afectan. Pero pronto nos percatamos de que los demás son igualmente francos con respecto a las nuestras. Estamos impacientes por saber en qué medida merecemos su censura o aplauso, y si para ellos somos necesariamente esas criaturas agradables o desagradables que ellos ven en nosotros. Por esa razón empezamos a examinar nuestras pasiones y conducta y a analizar cómo aparecerán éstas a sus ojos, pensando cómo las juzgaríamos nosotros en ellos. Suponemos que somos espectadores de nuestro propio comportamiento y tratamos de imaginar qué efecto produciría en nosotros visto desde tal perspectiva. Éste es el único espejo mediante el cual podemos, en alguna medida, escudriñar la corrección de nuestra conducta con los ojos de los demás. Si lo que vemos nos agrada, quedamos aceptablemente satisfechos. Podemos ser más indiferentes con respecto al aplauso del mundo y en alguna medida despreciar su censura; estamos seguros de que, por incomprensidos o tergiversados que seamos, somos objetos de aprobación natural y apropiada. En cambio, si tenemos dudas a menudo por esta misma razón estamos más ansiosos de obtener su aprobación, y siempre que, como se dice, no hayamos estrechado la mano de la infamia, nos perturba en grado sumo la idea de su censura, que golpea entonces sobre nosotros con severidad redoblada. Cuando abordo el examen de mi propia conducta, cuando pretendo dictar una sentencia sobre ella, y aprobarla o condenarla, es evidente que en todos esos casos yo me desdoble en dos personas, por así decirlo; y el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada. El primero es el espectador, cuyos sentimientos con relación a mi conducta procuro asumir al ponerme en su lugar y pensar en cómo la evaluaría yo desde ese particular punto de vista. El segundo es el agente, la persona que con propiedad designo como yo mismo, y sobre cuyo proceder trato de formarme una opinión como si fuese un espectador. El primero es el juez; el segundo, la persona juzgada. Pero que el juez y el procesado sean en todo iguales es tan imposible como que la causa fuese en todo igual al efecto.

Los dos grandes rasgos de la virtud son el ser afable y meritoria, es decir, merecer afecto y recompensa; y los del vicio son el ser odioso y punible. Pero todos estos rasgos guardan una referencia inmediata a los sentimientos ajenos. No se proclama que la virtud es afable o meritoria porque sea el objeto de nuestro amor y gratitud sino porque promueve tales sentimientos en los demás. La conciencia de que es el objetivo de consideraciones tan favorables es la fuente de ese sosiego y autocomplacencia interiores que naturalmente la acompañan; y la sospecha de lo contrario es lo que da lugar a los tormentos del vicio. ¿Qué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos? ¿Qué mayor desgracia que la de ser odiado y saber que lo merecemos?

7. El amor a la alabanza, y a ser loable, y el pavor al reproche, y a ser reproachable

(...) La naturaleza, cuando formó al ser humano para la sociedad, lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos. Le enseñó a sentir placer ante su consideración favorable y dolor ante su consideración

desfavorable. Hizo que su aprobación le fuera sumamente halagadora y grata por sí misma, y su desaprobación muy humillante y ofensiva.

Pero este deseo de la aprobación y este rechazo a la desaprobación de sus semejantes no habrían bastado para preparar al ser humano para la sociedad a la que estaba destinado. Por consiguiente, la naturaleza no sólo lo dotó con un deseo de ser aprobado sino con un deseo de ser lo que debería ser aprobado, o de ser lo que él mismo aprueba en otros seres humanos. El primer deseo podría haberlo hecho desear sólo aparecer como adecuado para la sociedad. El segundo era necesario para lograr que ansie ser realmente adecuado para ella. El primero podría haberlo impulsado sólo a la afectación de la virtud y la ocultación del vicio. El segundo era necesario para inspirar en él el verdadero amor a la virtud y el genuino aborrecimiento del vicio. En cualquier mente bien formada el segundo deseo es más agudo que el primero. Sólo los hombres más endebles y superficiales pueden deleitarse mucho con el encomio que ellos saben que carece de todo mérito. Un mentecato puede alguna vez complacerse por ello, pero un sabio lo rechazará en todas las circunstancias. Pero aunque un sabio no obtiene placer en el encomio cuando sabe que no hay nada encomiable, a menudo se siente extraordinariamente bien cuando hace lo que sabe que es loable pero que sabe también que nunca recibirá alabanza alguna. Cosechar la aprobación de la gente cuando no se le debe ninguna jamás será para él algo de peso. Puede que el obtener dicha aprobación cuando en realidad se le debe no le resulte en ocasiones algo muy relevante. Pero el ser lo que merece aprobación será siempre para él un objetivo de la máxima importancia.

Desear o llegar a aceptar el elogio cuando no es merecido sólo puede ser el efecto de la vanidad más despreciable. Desearlo cuando es merecido comporta desear nada más que el acto de justicia más elemental. El anhelo de la justa fama, de la gloria verdadera, incluso por sí mismas e independientemente de cualquier ventaja que pueda derivarse de ellas, no es algo indigno ni siquiera en un sabio. Pero él a veces lo minusvalora o incluso lo desprecia, y estará más dispuesto a hacerlo cuando esté totalmente convencido de la perfecta propiedad de todo su proceder. En este caso, su autoaprobación no requiere ser confirmada por la aprobación de otros. Es suficiente por sí sola y él está satisfecho con ella. Esa autoaprobación, si no es el único, es al menos el principal objetivo por el cual puede o debe estar ansioso. Afanarse por conseguirlo es amar la virtud. (...)

De esta manera, el omnisciente Autor de la naturaleza ha enseñado al ser humano a respetar los sentimientos y opiniones de sus semejantes, a estar más o menos complacido cuando aprueban su conducta, y más o menos ofendido cuando la desaprueban. Ha hecho del hombre, por así decirlo, el juez inmediato del género humano; y en este aspecto como en tantos otros lo ha creado a su imagen y semejanza, y designado vicegerente sobre la tierra, para supervisar la conducta de sus hermanos. La naturaleza enseña a éstos a reconocer ese poder y jurisdicción que le han sido conferidos, a ser más o menos humillados y abochornados cuando han incurrido en su censura, y a estar más o menos alborozados cuando han obtenido su aplauso.

Pero aunque el hombre ha sido de esta manera convertido en juez inmediato de la humanidad, lo es sólo en la primera instancia, y sus sentencias pueden ser apeladas a un

tribunal mucho más alto, el tribunal de sus propias conciencias, el del supuesto espectador imparcial y bien informado, el del hombre dentro del pecho, el alto juez y árbitro de su conducta. Las jurisdicciones de esos dos tribunales se basan en principios que en algunos aspectos se parecen y son afines, pero en otros son en verdad desiguales y específicos. La jurisdicción del hombre exterior se funda exclusivamente en el deseo del elogio de hecho y en la aversión al reproche de hecho. La jurisdicción del hombre interior se funda exclusivamente en el deseo de ser loable y en la aversión a ser reprobable, en el deseo de poseer las cualidades y realizar las acciones que apreciamos y admiramos en otras personas, y en el pavor a poseer las cualidades y realizar las acciones que odiamos y despreciamos en otras personas. Si el hombre exterior nos aplaude, bien por actos que no hemos realizado o por motivaciones que no nos han influido, el hombre interior puede inmediatamente humillar ese orgullo y exaltación de la mente que tan infundadas aclamaciones podrían encender en otro caso, al puntualizarnos que como sabemos que no los merecemos, nos volvemos despreciables si los aceptamos. Por el contrario, si el hombre exterior nos reprocha, bien por acciones que nunca cometimos o por móviles que no influyeron sobre los actos que sí realizamos, el hombre interior puede inmediatamente enmendar este juicio falso y asegurarnos que no somos en absoluto los objetivos idóneos para la censura de que tan injustamente hemos sido objeto. Pero en este y otros casos el hombre interior parece a veces, por así decirlo, atónito y desconcertado por la vehemencia y clamor del hombre exterior. La violencia y fragor con que a veces se nos adjudican las culpas parecen atolondrar y entumecer nuestro sentido natural de lo laudable y lo condenable, y los juicios del hombre interior, aunque quizá no son completamente alterados o pervertidos, resultan empero sumamente agitados en la estabilidad y firmeza de su decisión, con lo que su efecto natural en apaciguar el espíritu es a menudo en buena medida destruido. No nos atrevemos a absolvernos cuando todos nuestros semejantes nos condenan. El supuesto espectador imparcial de nuestro comportamiento parece emitir su opinión a nuestro favor con miedos y titubeos, mientras que la de los espectadores reales, la de todos con cuyos ojos y desde cuyas posiciones pretende considerarlo, es unánime y agresiva en nuestra contra.

En tales casos, dicho semidiós dentro del pecho parece como los semidioses de los poetas: de extracción en parte inmortal pero en parte también mortal. Cuando sus dictámenes son dirigidos rectos y firmes por el sentido de lo laudable y lo reprobable, parece actuar en consonancia con su extracción divina, pero cuando se permite quedar estupefacto y confundido por los juicios de hombres ignorantes y endebles descubre su conexión con la mortalidad y parece actuar en consonancia no con la parte divina de su origen sino con la parte humana.

En tales casos el único consuelo efectivo para la persona humillada y afligida estriba en apelar a un tribunal más alto, el del juez del mundo que todo lo ve, cuyos ojos jamás pueden ser engañados y cuyos juicios nunca pueden ser pervertidos. Una confianza plena en la rectitud infalible de este alto tribunal, ante el cual su inocencia a su debido tiempo será declarada y su virtud finalmente recompensada, es lo único que puede animar la fragilidad y el abatimiento de su mente ante la perturbación y estupefacción del hombre

dentro del pecho que la naturaleza ha establecido en esta vida como el mayor guardián no sólo de su inocencia sino también de su sosiego. Así, nuestra felicidad en este mundo depende en muchas ocasiones de la humilde confianza y expectativa de una vida futura, una fe y una esperanza profundamente enraizadas en la naturaleza humana; sólo ellas pueden mantener sus ideas excelsas sobre su propia dignidad; sólo ellas pueden iluminar la lúgubre perspectiva del acercamiento continuo de la muerte, y conservar la alegría bajo las más gravosas calamidades a que pueda estar expuesta por los desórdenes de esta vida. (...)

8. Las reglas generales de la moral y el sentido del deber

Nuestra continua observación de la conducta ajena nos conduce insensiblemente a formarnos una reglas generales sobre lo que es justo y apropiado hacer o dejar de hacer. Algunas acciones ajenas conmueven todos nuestros sentimientos naturales. Oímos a todos en nuestro derredor expresar una repugnancia análoga hacia ellas. Esto confirma más aún y hasta exaspera nuestro sentido natural de su monstruosidad. Comprobamos que las ponderamos de la forma acertada cuando vemos que otras personas lo hacen igualmente. Decidimos no ser nunca responsables de nada parecido, y no transformarnos jamás, por ninguna razón, en objetivos de esa universal reprobación. Y así naturalmente estipulamos para nosotros una regla general: es menester evitar todas las acciones que tienden a hacernos odiosos, despreciables o punibles, objetos de todos los sentimientos por los que tenemos el mayor pavor y aversión. Otras acciones, en cambio, originan nuestra aprobación, y todos en nuestro derredor manifiestan una misma opinión positiva sobre ellas. Todos anhelan honrarlas y premiarlas. Promueven todos los sentimientos que por naturaleza deseamos más intensamente: el amor, la gratitud, la admiración de los seres humanos. Ambicionamos realizar actos parecidos, y así naturalmente establecemos para nosotros una pauta general de otro tipo: hay que buscar cuidadosamente todas las oportunidades para obrar de esa forma.

Así se forman las reglas generales de la moral. Se basan en última instancia en la experiencia de lo que en casos particulares aprueban o desaprueban nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y la corrección. No aprobamos ni condenamos inicialmente los actos concretos porque tras el examen correspondiente resulten compatibles o incompatibles con una determinada regla general. Por el contrario, la regla general se forma cuando descubrimos por experiencia que todas las acciones de una cierta clase o caracterizadas por determinadas circunstancias son aprobadas o reprobadas. (...)

Una acción afable, una respetable, una horrible, son todas ellas acciones que naturalmente animan hacia la persona que las realiza el cariño, el respeto o el horror del espectador. Las reglas generales que determinan qué acciones son y no son objeto de cada uno de esos sentimientos no pueden establecerse de ninguna otra manera que no sea la observación de qué acciones de hecho los animan.

Es verdad que una vez que esas guías generales son formuladas, cuando ya son universalmente reconocidas y establecidas por los sentimientos confluyentes de los seres humanos, reiteradamente apelamos a ellas en tanto que patrones de juicio, al debatir

sobre el grado de elogio o reproche que merecen ciertos actos de naturaleza complicada o dudosa. En tales ocasiones son citadas como el fundamento último de lo que es justo e injusto en la conducta humana, y esta circunstancia parece haber confundido a bastantes autores muy eminentes, que han diseñado sus sistemas de acuerdo con el supuesto de que los juicios originales de la humanidad con respecto al bien y al mal fueron estipulados como las sentencias de un tribunal judicial, considerando primero la regla general y después si abarca la acción concreta que se está considerando.

Esas reglas generales de conducta, una vez fijadas en nuestra mente por la deliberación sistemática, son de copiosa utilidad para corregir las tergiversaciones del amor propio con relación a lo que es justo y apropiado hacer en nuestro contexto particular. (...)

La observancia de las reglas generales de conducta ya mencionadas es lo que recibe el apropiado nombre de sentido del deber, un principio de sobresaliente importancia en la vida humana y el único principio por el cual la mayoría de la humanidad puede orientar sus acciones. Muchas personas se han comportado de modo sumamente decente y durante toda su vida han evitado cualquier grado apreciable de culpa, y sin embargo quizá no han experimentado nunca el sentimiento sobre cuya corrección nosotros fundamos nuestra aprobación de su conducta sino que actuaron siguiendo meramente lo que detectaron que eran las reglas de comportamiento establecidas. El individuo que ha recibido grandes favores de otra persona puede sentir, por la frialdad natural de su temperamento, sólo un nivel muy pequeño del sentimiento de la gratitud. Pero si ha recibido una educación virtuosa se le habrá llamado la atención con frecuencia sobre cuán abominables resultan las acciones que denotan una falta de ese sentimiento y cuán afables son las opuestas. Entonces, aunque su corazón carezca de la calidez de ese afecto agradecido, él tratará de obrar como si lo poseyera y procurará conferir a su patrono todas las consideraciones y atenciones que indicaría la más viva gratitud. Lo visitará con regularidad, se conducirá ante él respetuosamente, jamás se referirá a él sino con expresiones de la mayor estima y apuntará los numerosos favores que le debe. Y por añadidura aprovechará cuidadosamente cualquier oportunidad para retribuir apropiadamente los servicios prestados. Puede hacer todo esto sin ninguna hipocresía ni reprochable disimulo, sin ninguna pretensión egoísta de obtener nuevos favores y sin ninguna intención de embaucar ni a su benefactor ni al público. La motivación de sus actos puede no ser otra que la reverencia hacia la norma establecida de conducta, un deseo serio y fervoroso de conducirse en todos los aspectos de acuerdo con la ley de la gratitud. (...)

9. La mano invisible: belleza de lo artificioso por su aparente utilidad y distribución de las cosas necesarias

(...) Nuestra imaginación, que en el dolor y el pesar parece limitarse y encerrarse en nuestras propias personas, en el sosiego y la prosperidad se expande y abarca todo lo que nos rodea. Entonces nos deleitamos con la belleza de las comodidades que reinan en los palacios y la economía de los poderosos, y admiramos cómo cada cosa está adaptada para promover su comodidad, impedir que necesiten nada, complacer sus deseos y

divertir y festejar sus caprichos más frívolos. Si consideramos la satisfacción auténtica que todas estas cosas pueden proporcionar, por sí mismas e independientemente del orden dispuesto para producirla, siempre nos parecerá en sumo grado desdeñable e insignificante. Pero rara vez la enfocamos desde esta perspectiva abstracta y filosófica. La confundimos naturalmente en nuestra imaginación con el orden, el movimiento regular y armonioso del sistema, la maquinaria o economía a través de la cual se produce. Los placeres de la riqueza y los honores considerados desde este punto de vista mixto llaman la atención como algo excelso, bello y noble, cuya consecución bien vale todo el esfuerzo y desvelo que estamos tan dispuestos a dedicarles.

Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos. Fue eso lo que les impulsó primero a cultivar la tierra, a construir casas, a fundar ciudades y comunidades, a inventar y mejorar todas las ciencias y las artes que ennoblecen y embellecen la vida humana; lo que ha cambiado por completo la faz de la tierra, que ha transformado las rudas selvas de la naturaleza en llanuras agradables y fértiles, y ha hecho del océano intransitado y estéril un nuevo fondo para la subsistencia y una gran carretera que comunica las diversas naciones del globo. Por estas labores de la humanidad la tierra fue forzada a redoblar su fertilidad natural y a mantener una multitud mayor de habitantes. De nada le sirve al orgulloso e insensible terrateniente contemplar sus vastos campos y, sin pensar en las necesidades de sus semejantes, consumir imaginariamente él solo toda la cosecha que puedan rendir. Nunca como en su caso fue tan cierto el sencillo y vulgar proverbio según el cual los ojos son más grandes que el estómago. La capacidad de su estómago no guarda proporción alguna con la inmensidad de sus deseos, y no recibirá más que el del más modesto de los campesinos. Se verá obligado a distribuir el resto entre aquellos que con esmero preparan lo poco que él mismo consume, entre los que mantienen el palacio donde ese poco es consumido, entre los que le proveen y arreglan los diferentes oropeles y zarandajas empleados en la organización de la pompa. Todos ellos conseguirán así por su lujo y capricho una fracción de las cosas necesarias para la vida que en vano habrían esperado obtener de su humanidad o su justicia. El producto de la tierra mantiene en todos los tiempos prácticamente el número de habitantes que es capaz de mantener. Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie. Cuando la providencia distribuyó la tierra entre unos pocos patronos señoriales ni olvidó ni abandonó a los que parecían haber quedado excluidos del reparto. También éstos disfrutan de una parte de todo lo que produce. En lo que constituye la genuina

felicidad de la vida humana no están en ningún sentido por debajo de quienes parecerían ser tan superiores a ellos. En el desahogo del cuerpo y la paz del espíritu todos los diversos rangos de la vida se hallan casi al mismo nivel, y el pordiosero que toma el sol a un costado del camino atesora la seguridad que los reyes luchan por conseguir.

El mismo principio, el mismo amor por lo sistemático, el mismo aprecio por la belleza del orden, el arte y el ingenio, frecuentemente lleva a recomendar las instituciones que tienden a promover el bienestar general. (...) Todas las formas de gobierno son valoradas exclusivamente en la medida en que tienden a promover la felicidad de quienes bajo ellas viven. Tal su único sentido y finalidad. Pero merced a un cierto espíritu metódico, un cierto aprecio por el arte y el ingenio, a veces parece que valoramos más los medios que el fin, y estamos prestos a promover la felicidad de nuestros semejantes más por perfeccionar y mejorar un determinado sistema hermoso y ordenado que por ningún sentido inmediato o sensación de lo que ellos puedan sufrir o gozar.

10. Influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales

Hay otros principios, además de los ya enumerados, que ejercen una amplia influencia sobre los sentimientos morales de la especie humana, y son causa fundamental de las múltiples opiniones irregulares y discordantes que prevalecen en épocas y naciones diferentes sobre lo que es reprobable y laudable. Estos principios son la costumbre y la moda, principios que extienden su dominio sobre nuestros juicios en lo tocante a todas las clases de belleza.

(...) Cualquiera que sea la conducta que nos hemos acostumbrado a ver en una clase respetable de personas, llega a estar tan asociada en nuestra mente con esa clase, que siempre que nos encontramos con la una damos por descontado que nos encontraremos también con la otra, y cuando no sucede así, echamos de menos algo que esperábamos ver. Nos sentimos incómodos, paralizados, no sabemos cómo dirigirnos a una personalidad que claramente pretende ser de una especie distinta de aquellos con los que estábamos preparados para clasificarla.

De la misma forma, los contextos diversos de épocas y países diferentes tienden a imprimir caracteres distintos en la generalidad de quienes en ellos habitan, y sus sentimientos sobre el nivel específico de cada cualidad que es reprobable o laudable varían conforme al punto que es habitual en su propio país y su propia época. El grado de cortesía más apreciado quizá sería considerado una adulación afeminada en Rusia y una grosería y una barbaridad en la corte de Francia. La dosis de circunspección y frugalidad que en un noble polaco sería considerada una parsimonia excesiva, parecería una extravagancia en un ciudadano de Amsterdam. En cada tiempo y lugar se considera que la cuantía de cada cualidad que comúnmente se encuentra en la gente allí estimada es el justo medio de ese talento o virtud particular. Y a medida que ese justo medio cambia según las distintas circunstancias van haciendo más o menos habituales las diferentes cualidades, sus sentimientos acerca de la estricta corrección del carácter y la conducta varían en conformidad con él.

En las naciones civilizadas, las virtudes basadas en la humanidad son más cultivadas que las basadas en la abnegación y el dominio de las pasiones. En las naciones rudas y bárbaras sucede lo contrario: las virtudes de la abnegación son más cultivadas que las de la humanidad. La seguridad y felicidad generales que prevalecen en épocas de civilidad y cortesía brindan escasas oportunidades para despreciar el peligro o soportar pacientemente el trabajo, el hambre y el dolor. La pobreza puede ser eludida con más facilidad y el menospreciarla casi deja de ser una virtud. La abstinencia de los placeres resulta menos necesaria y la mente está más libre para relajarse y abandonarse a sus inclinaciones naturales en todos esos aspectos. El panorama es muy diferente entre los salvajes y los bárbaros. (...)

Pero todos estos efectos de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales son de escasa consideración comparados con los que provocan en algunas otras circunstancias; tales principios producen la mayor perversión del juicio no en lo tocante al estilo general del carácter y la conducta sino en lo relativo a la propiedad o impropiedad de usos específicos.

Los diversos modales que la costumbre nos enseña a aprobar en las distintas profesiones y estados de la vida no atañen a las cosas de notable importancia. Esperamos la verdad y la justicia de un anciano tanto como de un joven, de un sacerdote tanto como de un oficial, y es sólo en cuestiones de poca monta que nos fijamos en las señales distintivas de sus respectivas personalidades. Con respecto a éstas existe también a menudo alguna particularidad inobservada que, de ser advertida, nos mostraría que independientemente de la costumbre había algo correcto en la personalidad que la costumbre nos ha enseñado a asignar a cada profesión. En este caso no podemos quejarnos, por tanto, de que la perversión del sentimiento natural es muy abultada. Aunque los modales de las diversas naciones requieren dosis desiguales de la misma cualidad en el carácter que creen es digno de estimación, lo peor que puede decirse que ocurre es que los deberes de una virtud en ocasiones son extendidos de forma tal que invaden ligeramente el distrito de alguna otra. La rústica hospitalidad que es costumbre entre los polacos invade quizás un poco la economía y la buena administración, y la frugalidad que es apreciada en Holanda invade la generosidad y confraternidad. El rigor demandado a los salvajes disminuye su humanitarismo, y acaso la delicada sensibilidad exigida en las naciones civilizadas destruya a veces la firmeza viril del carácter. En general, puede decirse normalmente que el tipo de modales que prevalece en cualquier nación es en conjunto el más adecuado a sus condiciones. La dureza es la personalidad más apropiada para las condiciones de un salvaje; la sensibilidad, para quien viva en una sociedad muy civilizada. Incluso en este sentido, por consiguiente, no podemos lamentarnos de que los sentimientos morales de las personas resulten muy groseramente pervertidos.

En consecuencia, no es en el estilo general de la actitud y la conducta que la costumbre autoriza la mayor desviación de lo que es la corrección natural de la acción. Con respecto a usos particulares, su influencia suele ser mucho más destructiva de la buena moral, y es capaz de establecer que son legítimos e irreprochables unos actos que

chocan con los principios más obvios del bien y el mal.

Por ejemplo: ¿puede haber mayor barbaridad que dañar a un niño? (...) Y sin embargo el abandono, es decir, el asesinato de niños recién nacidos era una práctica permitida en casi todos los estados de Grecia, incluso entre los cultos y civilizados atenienses: siempre que las circunstancias del padre hacían inconveniente la crianza del niño, entonces el abandonarlo a la inanición o las bestias salvajes era considerado libre de culpa y crítica. Probablemente esta práctica se remonta a los tiempos de la barbarie más salvaje. Las imaginaciones de los hombres se familiarizaron primero con ella en ese período primitivo de la sociedad y la uniforme prosecución de la costumbre les impidió después percibir su monstruosidad. En la actualidad vemos que la práctica se extiende a todas las naciones salvajes, y en ese estadio rudo e inferior de la sociedad es indudablemente más excusable que en ningún otro. La extrema indigencia de un salvaje es a menudo tal que se halla expuesto al peligro del hambre, muchas veces muere y con frecuencia le es imposible mantenerse él junto con su hijo. No debería asombrarnos, por tanto, que en este contexto lo abandone.

Textos

seleccionados Adam Smith

LECCIONES SOBRE JURISPRUDENCIA: CURSO 1762-1763 Traducción de Manuel Escamilla Castillo y José Joaquín Jiménez Sánchez **Comares, Granada 1995, pp. 46-49, 238-240, 253-255, 260-261**

11. El origen de la propiedad y los orígenes del gobierno: las etapas de la humanidad

Antes de que consideremos exactamente (la ocupación) o cualquiera de los otros métodos por los que se adquiere la propiedad, será oportuno observar que las regulaciones que los conciernen deben variar considerablemente según el estado o era en la que se encuentre la sociedad. Hay cuatro estados distintos por los que la humanidad ha pasado: 1.º La Era de los Cazadores, 2.º La Era de los Pastores, 3.º La Era de la Agricultura, y 4.º La Era del Comercio.

Si imaginamos diez o doce personas de diferente sexo asentadas en una isla deshabitada, el primer método que encontrarían para su sustento serían las frutas y animales salvajes o pescar. Coger una fruta salvaje no puede considerarse un trabajo. La única cosa que, entre ellos, merecería el nombre de ocupación sería la caza. Ésta es la era de los cazadores. Con el paso del tiempo, y conforme se fueran multiplicando, encontrarían la caza demasiado precaria para su sustento. Se verían obligados a idear otro modo de mantenerse. Al principio, quizás intentarían, cuando hubiesen tenido éxito, almacenarlo todo, lo que los mantendría durante un tiempo considerable. Pero esto no duraría mucho. El plan que se les ocurriría de un modo más natural sería el de domesticar algunos de los animales salvajes que atraparán, y el proporcionarles mejor comida que la que pudieran conseguir en cualquier otro sitio al que fueran, para que se quedaran por sus tierras y se reprodujeran. De aquí nace la era de los pastores. Empezarían, probablemente, multiplicando animales mejor que vegetales, pues se precisa menos observación y destreza; nada más que saber qué alimentos les van bien. Encontramos, en consecuencia,

que la era de los pastores precedió a la de la agricultura en la mayoría de los países. Los tártaros y los árabes subsisten casi enteramente de sus rebaños y manadas. Los árabes tienen poca agricultura; pero los tártaros, ninguna. Ninguna de las naciones salvajes que subsisten de sus rebaños tienen la menor noción de cómo cultivar la tierra. El único caso que parece ser excepción a esta regla es el estado de los indios de América del Norte. Aunque ni se les ha ocurrido pensar en los rebaños y manadas, tienen –sin embargo– alguna noción de agricultura. Sus mujeres plantan algunos tallos de maíz detrás de sus chozas; pero esto apenas puede llamarse agricultura. Este maíz no forma una parte considerable de sus alimentos, sirve sólo como aliño o guarnición de su alimento común, la carne de los animales cazados. Los rebaños y manadas son, por lo tanto, el primer recurso de los hombres cuando encontraran dificultades en subsistir de la caza.

Pero, cuando una sociedad se hace numerosa, hay dificultad en mantenerse por medio de los rebaños y manadas. En ese momento, de forma natural, se dedicarían a cultivar la tierra y a hacer crecer plantas que les produjesen alimentos nutritivos. Observarían que las semillas que caen en el suelo árido o sobre las rocas raramente se convierten en algo, pero que aquellas que se introducían en la tierra generalmente producían una planta y una semilla similar a la que se plantó. Extenderían estas observaciones cuando descubriesen diferentes plantas y árboles que produjeran un alimento agradable y nutritivo. Y, de este modo, avanzarían gradualmente a la era de la agricultura. Como la sociedad se fuera desarrollando, las distintas artes, que al principio eran ejercidas por cada individuo sólo hasta donde fuera necesario para su bienestar, se separarían; unas personas cultivarían unas y otras, otras, según las distintas inclinaciones. Cambiarían con otros los excedentes de su producción, y conseguirían las mercancías que necesitasen y no produjeran ellos mismos. Este intercambio de mercancías se produce con el tiempo, no sólo entre individuos de la misma sociedad, sino también entre diferentes naciones. Así, mandamos a Francia nuestras ropas, manufacturas de hierro y otras baratijas, y conseguimos a cambio sus vinos. A España y Portugal, mandamos nuestros excedentes de trigo, y traemos vinos españoles y portugueses. Así, por fin, nació la era del comercio. Por lo tanto, cuando un país está provisto de todos los rebaños y manadas que puede mantener, cultiva la tierra como para producir todo el grano que se pueda y las mercancías necesarias para la subsistencia o, como poco, para mantener a los habitantes; cuando los excedentes –bien naturales o artesanales– se exportan y se traen por intercambio otros necesarios, tal sociedad ha hecho todo lo posible por su comodidad y bienestar.

Es fácil ver que en todas estas distintas etapas de la sociedad, las leyes y las regulaciones con respecto a la propiedad han de ser muy distintas. En Tartaria, donde –como se dijo– el mantenimiento de los habitantes se basa en los rebaños y manadas, el robo se castiga con la muerte inmediata; en Norteamérica, a su vez, donde subsiste la era de los cazadores, no se presta mucha atención al robo. Como casi no hay propiedad entre ellos, el único daño que se les puede hacer es privarlos de sus piezas de caza. En tal etapa de la sociedad, se requerirán pocas leyes o regulaciones, y éstas no serán muy extensas, o serán muy rigurosas en los castigos anexos a cualquier infracción contra la

propiedad. El robo, como dijimos, no tiene mucha importancia entre la gente de esta etapa o estado de la sociedad; hay muy pocas oportunidades de cometerlo, y éstas sin demasiado daño para la persona perjudicada. Pero cuando los rebaños y manadas se crían, la propiedad se hace entonces más considerable, hay muchas oportunidades de dañar a otro y esos daños son extremadamente perniciosos para el que los sufre. En este estado, deben existir muchas más leyes y regulaciones; el hurto y el robo, si se cometen fácilmente, se castigarán en consecuencia con el mayor rigor. En la era de la agricultura, no se está quizás tan expuesto al hurto y al robo abierto, pero sí hay muchos más modos en los que puede violarse la propiedad, ya que el número de las cosas susceptibles de apropiación se ha ampliado considerablemente.

Por lo tanto, habrá mayor número de leyes que en una nación de pastores, aunque no tan rigurosas. En la era del comercio, como el número de los objetos susceptibles de apropiación se ha incrementado enormemente, las leyes deben multiplicarse proporcionalmente.

Cuanto más desarrollada está una sociedad y mayor número de medios haya para mantener a los habitantes, mayor será el número de leyes y regulaciones necesarias para mantener la justicia y prevenir infracciones del derecho de propiedad. (...) En la era de los cazadores sólo puede haber muy poco gobierno; pero el que haya, será de tipo democrático. Una nación de este tipo consiste en un número de familias independientes, de ningún modo relacionadas más que en que viven juntas en la misma ciudad o pueblo y hablan la misma lengua. Con respecto al poder judicial, en la medida en que existe en estas naciones, pertenece a la comunidad como cuerpo. Los asuntos de las familias privadas, en cuanto interesan sólo a los miembros de una familia, se dejan a la determinación de los miembros de esa familia. Las disputas con otros ocurren muy raramente en este estado; pero, si lo hacen y son de una naturaleza tal que pudieran perturbar a la comunidad, entonces toda la comunidad interviene para decidir el desacuerdo, que es, normalmente, a lo más que llegan, sin atreverse nunca a infligir lo que se llama propiamente un castigo. El propósito de su entrometimiento es preservar la tranquilidad pública y la seguridad de los individuos; por lo tanto se esfuerzan en producir una reconciliación entre las partes en desacuerdo. Esto es lo que ocurre en las naciones salvajes de América, como se nos informa por el padre Charlevoix y monsieur Laffitau, que nos dan la relación más clara de las costumbres de aquellas naciones. Nos dicen también que si uno ha cometido un crimen muy atroz contra otro, algunas veces lo llevarán a la muerte; aunque no por vía judicial, sino por el resentimiento o la indignación que el crimen ha provocado en cada individuo. En tales casos, todo el cuerpo del pueblo lo acecha y lo mata asesinandolo, del mismo modo que lo haría con un enemigo. Un método muy común, en estos casos, es invitarlo a un banquete y tener designadas de antemano a 3 o 4 personas que lo despachen. En tales naciones, el poder de hacer la paz o la guerra pertenece a todo el pueblo. En ellas, un tratado de paz no es más que un acuerdo para cesar las hostilidades entre sí, y para que tal acuerdo quede ratificado, es necesario obtener el consentimiento de cada individuo de la sociedad, ya que cada uno piensa que tiene el derecho de continuar las hostilidades hasta que haya

obtenido satisfacción suficiente; y, del mismo modo, un daño hecho a algún individuo es suficiente para que comiencen las hostilidades contra el injuriante, lo que provocará comúnmente una pelea general. El poder legislativo puede subsistir en un estado así difícilmente; habría ocasión para muy pocas regulaciones, y ningún individuo se consideraría obligado a someterse a unas regulaciones que han sido hechas por otros, incluso cuando toda la comunidad estuviera interesada. Todo el gobierno, en este estado, en la medida en que lo haya, es democrático. Es cierto que puede haber algunas personas en este estado que tengan un peso y una influencia superiores a las del resto de los miembros; pero esto no atenta contra la forma democrática, pues tales personas sólo tendrán esta influencia por su superior sabiduría, valor o calificaciones similares, y sólo sobre aquellos que acepten ser dirigidos por ellas. Del mismo modo, en cada club o asamblea donde todos los miembros están en plano de igualdad, hay generalmente alguna persona cuyo consejo se sigue más que el de otros y que tiene, generalmente, una influencia considerable en todos los debates, como si fuera el rey de la compañía.

La era de los pastores es aquella en la que primariamente comienza el gobierno en sentido propio. Y también es en este tiempo cuando los hombres se convierten en dependientes de los otros en un grado considerable. La apropiación de rebaños y manadas hace que la subsistencia mediante la caza sea muy incierta y precaria. Los animales que están más adaptados para el uso del hombre, como los bueyes, ovejas, caballos, camellos, etc., que también son los más numerosos, no son ya comunes, sino propiedad de ciertos individuos. Surgen entonces las distinciones de ricos y pobres. Quienes no tienen posesiones de manadas y rebaños no pueden encontrar otro modo de sustentarse que el de obtenerlo de los ricos. Por lo tanto, como sustentan y mantienen a los más pobres con las grandes posesiones que tienen de manadas y rebaños, los ricos requieren su servicio y dependencia. Y, de este modo, todo hombre poderoso llega a tener, dependiendo y atendiéndolo, un número considerable de los más pobres. Y, en este período de la sociedad, la desigualdad de fortuna hace que se mayor que en cualquier otro la diferencia de poder e influencia del rico sobre el pobre. Porque, cuando el lujo y afeminamiento se han sentado en un país, uno puede gastar de muy distintos modos una fortuna muy grande sin que ni una sola persona llegue a ser dependiente de él; su sastre, su (...), su cocinero, etc. tienen cada uno una parte de ella; pero, como todos ellos le dan su trabajo en recompensa por lo que les concede, y no por la fuerza, no se consideran dependientes de él en modo alguno. Pueden considerar que están obligados con él, pero ninguno de ellos llegará hasta el extremo de luchar por él. Sin embargo, en los primeros tiempos, cuando no se conocen las artes y manufacturas, y apenas existen lujos en la humanidad, el hombre rico no tiene modo de gastar la renta de su patrimonio sino dándola a otros, y éstos se convierten en dependientes de él de este modo.

Vemos que los patriarcas eran, todos, una especie de príncipes independientes que tenían sus dependientes y seguidores que los atendían, estando sustentados por la producción de manadas y rebaños que les confiaban a su cuidado. Naturalmente, tendrían un considerable poder sobre ellos y serían los únicos jueces entre la gente que los rodeaba. (...)

En la era de los cazadores, es imposible que un número muy grande viva junto. Como la caza es su único sustento, pronto agotarían todo lo que estuviera a su alcance. No podrían vivir juntos más de treinta o cuarenta familias como máximo, esto es, unas 140 o 150 personas. También se agruparían naturalmente en aldeas, acordando vivir cerca unos de otros para seguridad mutua. (...) Al igual que los asuntos de cada familia serían determinados por sus miembros, y los de una aldea por sus miembros, así lo serían los asuntos de la comunidad (...) o asociación de aldeas por los miembros del todo, dirigidos por su presidente; y, al recibir el presidente la dirección de todos éstos, parecería una especie de soberano. Esto es lo que ocurre en África, Asia y América; cada nación consiste en una asociación de tribus o aldeas diferentes. En la era de los pastores, estas sociedades o aldeas pueden ser un poco más grandes que en la de los cazadores. Pero aún no pueden ser muy grandes, pues sus manadas y rebaños se comerían pronto el campo de alrededor. De modo que el terreno de unas 4 o 5 millas alrededor no podrá mantener las manadas de más de 1.000 personas y nunca encontramos aldeas que asciendan a un número mayor en ningún país de pastores. Del mismo modo éstas se pueden unir bajo sus diferentes cabezas para apoyarse entre sí contra los ataques de otros. Vemos que las naciones griegas eran guiadas de este modo por Agamenón. (...) Hay una gran diferencia entre los hombres en un estado y en el otro. Los cazadores no pueden formarse ningún proyecto muy grande, ni sus expediciones pueden ser muy formidables. Es imposible que 200 cazadores pudieran vivir juntos durante una quincena. No podrían encontrar sustento en la caza cuando formaran un cuerpo tan grande, ni tendrían provisiones para llevar con ellos, (...) tampoco podrían transportarlas, pues no tendrían carros. (...) Ocurre lo mismo con respecto a los pastores, mientras los supongamos estacionarios; pero, si imaginamos que se mueven, de un lugar a otro, 4 o 5 millas al día, no podemos poner límites al número que podría formar tal expedición. Entonces, si un clan de tártaros (por ejemplo), habiendo salido de expedición, derrotara a otro, pasaría a poseer necesariamente todas las cosas que antes pertenecían a los vencidos, porque en este estado, cuando hacen una expedición de este tipo, llevan con ellos a las esposas, los hijos y los rebaños, y todo, de modo que perderán todo lo que tienen cuando son vencidos. Por consiguiente, la inmensa mayoría irá detrás de todo esto y se unirá al vencedor, aunque algunos puedan aún adherirse al jefe vencido. Si este ejército fusionado tuviera, del mismo modo, éxito contra una 2.^a, una 3.^a y una 4.^a tribu, pronto se haría muy poderoso y podría, con el tiempo, someter a todas las naciones de sus alrededores y convertirse, de este modo, en inmensamente poderoso. (...)

En la era de los cazadores, no puede haber nobleza hereditaria o respeto a las familias. No hay modo alguno por el que las familias pudieran hacerse merecedoras de respeto; aquel que se ha distinguido por sus hazañas en la guerra y se ha señalado como caudillo tendrá un considerable respeto y honor. Éste recaerá en cierta medida sobre el hijo, por su conexión con su padre. Pero, si aquél no se distingue de algún modo como notable o caudillo, no se lo estimará una pizca más porque venga de tal o cual gran hombre, pues la gloria militar y los logros famosos son lo único que puede dar a alguien peso en un país de ese tipo. Pero en la era de los pastores, el linaje le da a uno más

respeto y autoridad quizás que en cualquier otra etapa de la sociedad. En esta etapa, como se introduce la propiedad, uno puede ser eminente no sólo por sus habilidades superiores y hazañas renombradas, sino también por su riqueza y el patrimonio que ha recibido de sus antecesores. El respeto tenido al padre recae sobre el hijo y, así, sucesivamente quizás por siempre. Vemos, entre los tártaros y árabes, muchos ejemplos del vasto respeto que se tiene al linaje. Cada uno de ellos se puede remontar, al menos intentan hacerlo, hasta Abraham.

(...) Vemos que hay en el hombre una gran propensión a extender su consideración hacia aquellos que están estrechamente relacionados con aquel a quien anteriormente hemos respetado. Los hijos y, particularmente, el hijo mayor atraen comúnmente esta consideración, pues naturalmente parecen los más indicados para ocupar el lugar del padre; y, en consecuencia, en la mayoría de las naciones, han continuado en la dignidad de sus padres. (...)

En la última clase me esforcé en mostrar de qué modo aquellos gobiernos que eran originalmente tártaros o que tenían jefes del mismo tipo que los tártaros llegaron a asentarse en ciudades y convertirse en republicanos (en muchas partes de Grecia y lo mismo ocurrió en Italia, la Galia, etc.). Podemos imaginar fácilmente que un pueblo de este tipo, asentado en un país en el que viviera con una tranquilidad y seguridad bastante grandes, y con un suelo capaz de proporcionarle buenos beneficios mediante el cultivo, no sólo mejoraría la tierra, sino que haría también considerables avances en las distintas artes, y ciencias, y manufacturas, siempre que tuviera la oportunidad de exportar su producción suntuosa y los frutos de su trabajo. Estas dos circunstancias son absolutamente necesarias para provocar un desarrollo tal de las artes de la vida en un pueblo que estuviera en ese estado. El suelo debe ser mejorable, de otro modo no puede haber nada de donde se pueda sacar con lo que trabajar y mejorar. Ésa debe ser la base de su trabajo e industria. No es menos necesario que se tenga un medio fácil para transportar la producción suntuosa a países extranjeros. Cuando se pueda, aplicarán mejor la industria en los distintos oficios; pero si no existieran tales facilidades para el comercio ni, consecuentemente, facilidades para incrementar su riqueza por la industria en un grado considerable, hay poca probabilidad de que se dediquen a cultivar las artes en un grado notable o producir más productos suntuosos de los que se consuman en el propio país; y todo ello nunca alcanzará tanta perfección como cuando hay mayores estímulos para la industria. Los tártaros y los árabes trabajan bajo estas dos dificultades. (...) Pero en Grecia coincidieron todas las circunstancias necesarias para el desarrollo de las artes.

Textos

seleccionados Adam Smith

LA RIQUEZA DE LAS NACIONES

Versión de Carlos Rodríguez Braun (ed.)

Alianza, Madrid 1997, pp. 33-41, 44-49, 55, 64-66, 153-178, 341-344, 377, 554-555, 717-722

12. La división del trabajo

El mayor progreso de la capacidad productiva del trabajo, y la mayor parte de la habilidad, destreza y juicio con que ha sido dirigido o aplicado, parecen haber sido los efectos de la división del trabajo.

Será más fácil comprender las consecuencias de la división del trabajo en la actividad global de la sociedad si se observa la forma en que opera en algunas manufacturas concretas. Se supone habitualmente que dicha división es desarrollada mucho más en actividades de poca relevancia, no porque efectivamente lo sea más que en otras de mayor importancia, sino porque en las manufacturas dirigidas a satisfacer pequeñas necesidades de un reducido número de personas la cantidad total de trabajadores será inevitablemente pequeña, y los que trabajan en todas las diferentes tareas de la producción están asiduamente agrupados en un mismo taller y a la vista del espectador. Por el contrario, en las grandes industrias que cubren las necesidades prioritarias del grueso de la población, cada rama de la producción emplea tal cantidad de trabajadores que es imposible reunirlos en un mismo taller. De una sola vez es muy raro que podamos ver a más de los ocupados en una sola rama. Por lo tanto, aunque en estas industrias el trabajo puede estar realmente dividido en un número de etapas mucho mayor que en las labores de menor envergadura, la división no llega a ser tan evidente y ha sido por ello menos observada.

Consideremos por ello como ejemplo una manufactura de pequeña entidad, aunque una en la que la división del trabajo ha sido muy a menudo reconocida: la fabricación de alfileres. Un trabajador no preparado para esta actividad (que la división del trabajo ha convertido en un quehacer específico), no familiarizado con el uso de la maquinaria empleada en ella (cuya invención probablemente derive de la misma división del trabajo), podrá quizás, con su máximo esfuerzo, hacer un alfiler en un día, aunque ciertamente no podrá hacer veinte. Pero en la forma en que esta actividad es llevada a cabo actualmente no es sólo un oficio particular sino que ha sido dividido en un número de ramas, cada una de las cuales es por sí misma un oficio particular. Un hombre estira el alambre, otro lo endereza, un tercero lo corta, un cuarto lo afila, un quinto lo lima en un extremo para colocar la cabeza; el hacer la cabeza requiere dos o tres operaciones distintas; el colocarla es una tarea especial y otra el esmaltar los alfileres; hasta el empaquetarlos es por sí mismo un oficio; y así la producción de un alfiler se divide en hasta dieciocho operaciones diferentes, que en algunas fábricas llegan a ser ejecutadas por manos distintas, aunque en otras una misma persona pueda ejecutar dos o tres de ellas. He visto una pequeña fábrica de este tipo en la que sólo había diez hombres trabajando, y en la que consiguientemente algunos de ellos tenían a su cargo dos o tres operaciones. Y aunque eran muy pobres y carecían por tanto de la maquinaria adecuada, si se esforzaban podían llegar a fabricar entre todos unas doce libras de alfileres por día. En una libra hay más de cuatro mil alfileres de tamaño medio. Esas diez personas, entonces, podían fabricar conjuntamente más de cuarenta y ocho mil alfileres en un sólo día, con lo que puede decirse que cada persona, como responsable de la décima parte de los cuarenta y ocho mil alfileres, fabricaba cuatro mil ochocientos alfileres diarios. Ahora bien, si todos hubieran trabajado independientemente y por separado, y si ninguno

estuviese entrenado para este trabajo concreto, es imposible que cada uno fuese capaz de fabricar veinte alfileres por día, y quizás no hubiesen podido fabricar ni uno; es decir, ni la doscientas cuarentava parte, y quizás ni siquiera la cuatro mil ochocientasava parte de lo que son capaces de hacer como consecuencia de una adecuada división y organización de sus diferentes operaciones.

En todas las demás artes y manufacturas las consecuencias de la división del trabajo son semejantes a las que se dan en esta industria tan sencilla, aunque en muchas de ellas el trabajo no puede ser así subdividido, ni reducido a operaciones tan sencillas. De todas formas, la división del trabajo ocasiona en cada actividad, en la medida en que pueda ser introducida, un incremento proporcional en la capacidad productiva del trabajo. Como consecuencia aparente de este adelanto ha tenido lugar la separación de los diversos trabajos y oficios, una separación que es asimismo desarrollada con más profundidad en aquellos países que disfrutan de un grado más elevado de laboriosidad y progreso; así, aquello que constituye el trabajo de un hombre en un estadio rudo de la sociedad, es generalmente el trabajo de varios en uno más adelantado. (...)

Este gran incremento en la labor que un mismo número de personas puede realizar como consecuencia de la división del trabajo se debe a tres circunstancias diferentes; primero, al aumento en la destreza de todo trabajador individual; segundo, al ahorro del tiempo que normalmente se pierde al pasar de un tipo de tarea a otro; y tercero, a la invención de un gran número de máquinas que facilitan y abrevian la labor, y permiten que un hombre haga el trabajo de muchos. (...)

No todos los avances en la maquinaria, sin embargo, han sido invenciones de aquellos que las utilizaban. Muchos han provenido del ingenio de sus fabricantes, una vez que la fabricación de máquinas llegó a ser una actividad específica por sí misma; y otros han derivado de aquellos que son llamados filósofos o personas dedicadas a la especulación, y cuyo oficio es no hacer nada pero observarlo todo; por eso mismo, son a menudo capaces de combinar las capacidades de objetos muy lejanos y diferentes. En el progreso de la sociedad, la filosofía o la especulación deviene, como cualquier otra labor, el oficio y ocupación principal o exclusiva de una clase particular de ciudadanos. Y también como cualquier otra labor se subdivide en un gran número de ramas distintas, cada una de las cuales ocupa a una tribu o clase peculiar de filósofos; y esta subdivisión de la tarea en filosofía, tanto como en cualquier otra actividad, mejora la destreza y ahorra tiempo. Cada individuo se vuelve más experto en su propia rama concreta, más trabajo se lleva a cabo en el conjunto y por ello la cantidad de ciencia resulta considerablemente expandida.

La gran multiplicación de la producción de todos los diversos oficios, derivada de la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa riqueza universal que se extiende hasta las clases más bajas del pueblo. Cada trabajador cuenta con una gran cantidad del producto de su propio trabajo, por encima de lo que él mismo necesita; y como los demás trabajadores están exactamente en la misma situación, él puede intercambiar una abultada cantidad de sus bienes por una gran cantidad, o, lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de bienes de los demás. Los provee

abundantemente de lo que necesitan y ellos le suministran con amplitud lo que necesita él, y una plenitud general se difunde a través de los diferentes estratos de la sociedad.

Si se observan las comodidades del más común de los artesanos o jornaleros en un país civilizado y próspero se ve que el número de personas cuyo trabajo, aunque en una proporción muy pequeña, ha sido dedicado a procurarles esas comodidades supera todo cálculo. Por ejemplo, la chaqueta de lana que abriga al jornalero, por tosca y basta que sea, es el producto de la labor conjunta de una multitud de trabajadores. (...) Es verdad que en comparación con el lujo extravagante de los ricos su condición debe parecer sin duda sumamente sencilla; y sin embargo, también es cierto que las comodidades de un príncipe europeo no siempre superan tanto a las de un campesino laborioso y frugal, como las de éste superan a las de muchos reyes africanos que son los amos absolutos de las vidas y libertades de diez mil salvajes desnudos.

13. El principio que da lugar a la división del trabajo

Esta división del trabajo, de la que se derivan tantos beneficios, no es el efecto de ninguna sabiduría humana, que prevea y procure la riqueza general que dicha división ocasiona. Es la consecuencia necesaria, aunque muy lenta y gradual, de una cierta propensión de la naturaleza humana, que no persigue tan vastos beneficios; es la propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra. No es nuestro tema inquirir sobre si esta propensión es uno de los principios originales de la naturaleza humana, de los que no se pueden dar más detalles, o si, como parece más probable, es la consecuencia necesaria de las facultades de la razón y el lenguaje. La propensión existe en todos los seres humanos y no aparece en ninguna otra raza de animales, que revelan desconocer tanto este como cualquier otro tipo de contrato. Cuando dos galgos corren tras la misma liebre, a veces dan la impresión de actuar bajo alguna suerte de acuerdo. Cada uno empuja la liebre hacia su compañero, o procura interceptarla cuando su compañero la dirige hacia él. Pero esto no es el efecto de contrato alguno, sino la confluencia accidental de sus pasiones hacia el mismo objeto durante el mismo tiempo. Nadie ha visto jamás a un perro realizar un intercambio honesto y deliberado de un hueso por otro con otro perro. Y nadie ha visto tampoco a un animal indicar a otro, mediante gestos o sonidos naturales: esto es mío, aquello tuyo, y estoy dispuesto a cambiar esto por aquello. Cuando un animal desea obtener alguna cosa, sea de un hombre o de otro animal, no tiene otros medios de persuasión que el ganar el favor de aquellos cuyo servicio requiere. El cachorro hace fiestas a su madre, y el perro se esfuerza con mil zalamerías en atraer la atención de su amo durante la cena, si desea que le dé algo de su comida. El hombre recurre a veces a las mismas artes con sus semejantes, y cuando no tiene otros medios para impulsarles a actuar según sus deseos, procura seducir sus voluntades mediante atenciones serviles y obsecuentes. Pero no podrá actuar así en todas las ocasiones que se le presenten. En una sociedad civilizada él estará constantemente necesitado de la cooperación y ayuda de grandes multitudes, mientras que toda su vida apenas le resultará suficiente como para ganar la amistad de un puñado de personas. En virtualmente todas las demás especies animales, cada individuo, cuando alcanza la madurez, es completamente independiente y en su estado natural no

necesita la asistencia de ninguna otra criatura viviente. El hombre, en cambio, está casi permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes, y le resultará inútil esperarla exclusivamente de su benevolencia. Es más probable que la consiga si puede dirigir en su favor el propio interés de los demás, y mostrarles que el actuar según él demanda redundará en beneficio de ellos. Esto es lo que propone cualquiera que ofrece a otro un trato.

Todo trato es: dame esto que deseo y obtendrás esto otro que desees tú; y de esta manera conseguimos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas. Sólo un mendigo escoge depender básicamente de la benevolencia de sus conciudadanos. Y ni siquiera un mendigo depende de ella por completo.

Es verdad que la caridad de las personas de buena voluntad le suministra todo el fondo con el que subsiste. Pero aunque este principio le provee en última instancia de todas sus necesidades, no lo hace ni puede hacerlo en la medida en que dichas necesidades aparecen. La mayor parte de sus necesidades ocasionales serán satisfechas del mismo modo que las de las demás personas, mediante trato, trueque y compra. Con el dinero que recibe de un hombre compra comida. La ropa vieja que le entrega otro sirve para que la cambie por otra ropa vieja que le sienta mejor, o por albergue, o comida, o dinero con el que puede comprar la comida, la ropa o el cobijo que necesita.

Así como mediante el trato, el trueque y la compra obtenemos de los demás la mayor parte de los bienes que recíprocamente necesitamos, así ocurre que esta misma disposición a trocar es lo que originalmente da lugar a la división del trabajo. En una tribu de cazadores o pastores una persona concreta hace los arcos y las flechas, por ejemplo, con más velocidad y destreza que ninguna otra. A menudo los entrega a sus compañeros a cambio de ganado o caza; eventualmente descubre que puede conseguir más ganado y caza de esta forma que yéndolos a buscar él mismo al campo. Así, y de acuerdo con su propio interés, la fabricación de arcos y flechas llega a ser su actividad principal, y él se transforma en una especie de armero. Otro hombre se destaca en la construcción de los armazones y techos de sus pequeñas chozas o tiendas. Está habituado a servir de esta forma a sus vecinos, quienes lo remuneran análogamente con ganado y caza, hasta que al final él descubre que es su interés el dedicarse por completo a este trabajo, y volverse una suerte de carpintero. Un tercero, de igual modo, se convierte en herrero o calderero, y un cuarto en curtidor o adobador de cueros o pieles, que son la parte principal del vestido de los salvajes. Y así, la certeza de poder intercambiar el excedente del producto del propio trabajo con aquellas partes del producto del trabajo de otros hombres que le resultan necesarias, estimula a cada hombre a dedicarse a una ocupación particular, y a cultivar y perfeccionar todo el talento o las dotes que pueda tener para ese quehacer particular.

La diferencia de talentos naturales entre las personas es en realidad mucho menor de lo que creemos; y las muy diversas habilidades que distinguen a los hombres de

diferentes profesiones, una vez que alcanzan la madurez, con mucha frecuencia no son la causa sino el efecto de la división del trabajo. La diferencia entre dos personas totalmente distintas, como por ejemplo un filósofo y un vulgar mozo de cuerda, parece surgir no tanto de la naturaleza como del hábito, la costumbre y la educación. Cuando vinieron al mundo, y durante los primeros seis u ocho años de vida, es probable que se parecieran bastante, y ni sus padres ni sus compañeros de juegos fuesen capaces de detectar ninguna diferencia notable. Pero a esa edad, o poco después, resultan empleados en ocupaciones muy distintas. Es entonces cuando la diferencia de talentos empieza a ser visible y se amplía gradualmente hasta que al final la vanidad del filósofo le impide reconocer ni una pequeña semejanza entre ambos. Pero sin la disposición a permutar, trocar e intercambiar, todo hombre debería haberse procurado él mismo todas las cosas necesarias y convenientes para su vida. Todos los hombres habrían tenido las mismas obligaciones y habrían realizado el mismo trabajo y no habría habido esa diferencia de ocupaciones que puede ocasionar una gran diversidad de talentos.

Así como dicha disposición origina esa diferencia de talentos que es tan notable en personas de distintas profesiones, así también es esa disposición lo que vuelve útil a esa diferencia. Muchos grupos de animales reconocidos como de la misma especie derivan de la naturaleza una diferencia de talentos mucho más apreciable que la que se observa, antes de la costumbre y la educación, entre los seres humanos. Un filósofo no es por naturaleza ni la mitad de diferente en genio y disposición de un mozo de cuerda como un mastín es diferente de un galgo, un galgo de un perro de aguas y éste de un perro pastor. La fuerza del mastín no se combina en lo más mínimo con la rapidez del galgo, ni con la astucia del perro de aguas, ni con la docilidad del perro pastor. Los efectos de estos genios y talentos diferentes, ante la falta de capacidad o disposición para trocar e intercambiar, no pueden ser agrupados en un fondo común, y en absoluto contribuyen a aumentar la comodidad o conveniencia de las especies. Cada animal está todavía obligado a sostenerse y defenderse por sí mismo, de forma separada e independiente, y no obtiene ventaja alguna de aquella diversidad de talentos con que la naturaleza ha dotado a sus congéneres. Entre los seres humanos, por el contrario, hasta los talentos más dispares son mutuamente útiles; los distintos productos de sus respectivas habilidades, debido a la disposición general a trocar, permutar e intercambiar, confluyen por así decirlo en un fondo común mediante el cual cada persona puede comprar cualquier parte que necesite del producto del talento de otras personas.

14. La división del trabajo está limitada por la extensión del mercado

Así como la capacidad de intercambiar da lugar a la división del trabajo, así la profundidad de esta división debe estar siempre limitada por la extensión de esa capacidad, o en otras palabras por la extensión del mercado. Cuando el mercado es muy pequeño, ninguna persona tendrá el estímulo para dedicarse completamente a una sola ocupación, por falta de capacidad para intercambiar todo el excedente del producto de su propio trabajo, por encima de su consumo, por aquellas partes que necesita del producto del trabajo de otras personas.

Hay algunas actividades, incluso del tipo más modesto, que no pueden desarrollarse

sino en una gran ciudad. Un mozo de cuerda, por ejemplo, no podrá hallar empleo ni subsistencia en ningún otro lugar. Un pueblo le resulta una esfera demasiado estrecha; ni siquiera una ciudad corriente con un mercado normal podrá suministrarle una ocupación permanente. (...)

15. El origen y uso del dinero, y el valor de los bienes

Una vez que la división del trabajo se ha establecido y afianzado, el producto del trabajo de un hombre apenas puede satisfacer una fracción insignificante de sus necesidades. Él satisface la mayor parte de ellas mediante el intercambio del excedente del producto de su trabajo, por encima de su propio consumo, por aquellas partes del producto del trabajo de otros hombres que él necesita. Cada hombre vive así gracias al intercambio, o se transforma en alguna medida en un comerciante, y la sociedad misma llega a ser una verdadera sociedad mercantil. (...)

Toda persona prudente en todo momento de la sociedad, una vez establecida originalmente la división de trabajo, procura naturalmente manejar sus actividades de tal manera de disponer en todo momento, además de los productos específicos de su propio trabajo, una cierta cantidad de alguna o algunas mercancías que en su opinión pocos rehusarían aceptar a cambio del producto de sus labores respectivas. Es probable que numerosas mercancías diferentes se hayan concebido y utilizado sucesivamente a tal fin. Se dice que en las épocas rudas de la sociedad el instrumento común del comercio era el ganado; y aunque debió haber sido extremadamente incómodo, sabemos que en la antigüedad las cosas eran a menudo valoradas según el número de cabezas de ganado que habían sido entregadas a cambio de ellas. (...) Por el contrario, si en lugar de ovejas o bueyes (la persona que deseaba comprar) podía dar metales a cambio, con facilidad podía adecuar la cantidad de metal a la cantidad precisa de la mercancía que necesitaba. (...) Antes de la llegada de la institución de la moneda acuñada, (...) las gentes siempre estaban expuestas a los fraudes y estafas más groseros, y a recibir a cambio de sus bienes no una libra de plata pura, o cobre puro, sino de un compuesto adulterado de los materiales más ordinarios y baratos, pero cuya apariiencia exterior se asemejaba a dichos metales. Para prevenir tales abusos, facilitar el intercambio y estimular todas las clases de industria y comercio, se ha considerado necesario en todos los países que han progresado de forma apreciable el fijar un sello público sobre cantidades determinadas de esos metales empleados comúnmente en la compra de bienes. Y ése fue el origen de la acuñación de moneda y de las oficinas públicas denominadas cecas, instituciones cuya naturaleza es la misma que las de control de calidad y peso de los tejidos de lana y de hilo. Todas ellas se dedican a certificar, mediante un sello público, la cantidad y calidad uniforme de las diferentes mercancías que son traídas al mercado. (...)

La sustitución de la moneda de oro y plata por el papel moneda equivale a reemplazar un instrumento de trabajo muy costoso por uno muy barato y a veces igualmente útil. La circulación se lleva a cabo mediante una nueva rueda, cuya construcción y mantenimiento cuesta menos que la anterior... Cuando las personas de cualquier país tienen tanta confianza en la fortuna, honradez y prudencia de un banquero como para creer que siempre pagará cualquier cantidad de sus pagarés que se le pueda

presentar, esos documentos llegan a tener la misma aceptación que la moneda de oro y plata, porque se confía que esta moneda puede ser en cualquier momento obtenida a cambio de ellos.

Supongamos que un banquero presta sus pagarés a sus clientes por una suma de cien mil libras. Como esos pagarés cumplen todas las funciones del dinero, sus deudores le pagan el mismo interés que si les hubiese prestado una cantidad igual en moneda. Ese interés es la fuente de su ganancia. Aunque una parte de esos papeles vuelve continuamente hacia él para ser pagada, otra parte sigue circulando durante meses e incluso años. (...) Le será normalmente suficiente mantener una provisión de veinte mil libras de oro y plata para hacer frente a las demandas eventuales de reembolso. Mediante esta operación, entonces, veinte mil libras en oro y plata cumplen todas las funciones que en otro caso habrían cumplido cien mil.

Examinaré a continuación las reglas que las personas naturalmente observan cuando intercambian bienes por dinero o por otros bienes. Estas reglas determinan lo que puede llamarse el valor relativo o de cambio de los bienes.

Hay que destacar que la palabra VALOR tiene dos significados distintos. A veces expresa la utilidad de algún objeto en particular, y a veces el poder de compra de otros bienes que confiere la propiedad de dicho objeto. Se puede llamar a lo primero «valor de uso» y a lo segundo «valor de cambio». Las cosas que tienen un gran valor de uso con frecuencia poseen poco o ningún valor de cambio. No hay nada más útil que el agua, pero con ella casi no se puede comprar nada; casi nada se obtendrá a cambio de agua. Un diamante, por el contrario, apenas tiene valor de uso, pero a cambio de él se puede conseguir generalmente una gran cantidad de otros bienes. (...)

16. El precio real y nominal de las mercancías, o su precio en trabajo y su precio en moneda

Toda persona es rica o pobre según el grado en que pueda disfrutar de las cosas necesarias, convenientes y agradables de la vida. Pero una vez que la división del trabajo se ha consolidado, el propio trabajo de cada hombre no podrá proporcionarle más que una proporción insignificante de esas tres cosas. La mayoría de ellas deberá obtenerlas del trabajo de otros hombres, y será por tanto rico o pobre según sea la cantidad de ese trabajo de que pueda disponer o que sea capaz de comprar. Por lo tanto el valor de cualquier mercancía, para la persona que la posee y que no pretende usarla o consumirla sino intercambiarla por otras, es igual a la cantidad de trabajo que le permite a la persona comprar u ordenar. El trabajo es así, la medida real del valor de cambio de todas las mercancías. (...)

Aquello que se compra con dinero o con bienes se compra con trabajo, tanto como lo que compramos con el esfuerzo de nuestro propio cuerpo. Ese dinero o esos bienes en realidad nos ahorran este esfuerzo. Ellos contienen el valor de una cierta cantidad de trabajo que intercambiamos por lo que suponemos que alberga una cantidad igual. El trabajo fue el primer precio, la moneda de compra primitiva que se pagó por todas las cosas. Toda la riqueza del mundo fue comprada al principio no con oro ni con plata sino con trabajo, y su valor para aquellos que la poseen y que desean intercambiarla por

algunos productos nuevos es exactamente igual a la cantidad de trabajo que les permite comprar o dirigir. (...)

Pero aunque el trabajo es la medida real del valor de cambio de todas las mercancías, no es la medida con la cual su valor es habitualmente estimado. Es con frecuencia difícil discernir la proporción entre dos cantidades distintas de trabajo. El tiempo invertido en dos tipos diferentes de labor no siempre bastará por sí solo para determinar esa proporción. Habrá que tener en cuenta también los diversos grados de esfuerzo soportado y destreza desplegada. Pero no es fácil encontrar una medida precisa. (...) Además, cada mercancía se intercambia, y por lo tanto se compara, más habitualmente con otras mercancías que con trabajo. (...) Asimismo, la mayoría de las personas entienden mejor lo que significa una cantidad de una mercancía concreta que una cantidad de trabajo. La una es un objeto claro y palpable; la otra es una noción abstracta que, aunque puede volverse suficientemente inteligible, en absoluto resulta tan natural y evidente.

Pero cuando se acaba el trueque y el dinero se transforma en el medio habitual del comercio, cada mercancía particular se intercambia más frecuentemente por dinero que por cualquier otra mercancía. (...) Y así ocurre que el valor de cambio de toda mercancía es habitualmente estimado según la cantidad de dinero que se obtiene por ella, y no según la cantidad de trabajo o de alguna otra mercancía que se obtiene a cambio de ella.

17. Salarios y beneficios en los diferentes empleos del trabajo y del capital

Las ventajas y desventajas totales de los diversos empleos del trabajo y el capital en una misma zona deben o bien ser perfectamente iguales o tender constantemente hacia la igualdad. Si en un mismo lugar hubiese un empleo evidentemente mucho más o mucho menos ventajoso que los demás, habría tanta gente que invertiría en él en el primer caso, o que lo abandonaría en el segundo, que sus ventajas pronto retornarían al nivel de los demás empleos. Éste sería el caso al menos en una sociedad donde se permitiese que las cosas siguieran su curso natural, donde hubiese total libertad, y donde cada persona fuese perfectamente libre tanto para elegir la ocupación que desee como para cambiarla cuantas veces lo juzgue conveniente. El interés de cada persona lo induciría a buscar el empleo más ventajoso y a rechazar el menos ventajoso.

Es verdad que los salarios y beneficios monetarios son en toda Europa extremadamente diferentes en los diversos empleos del trabajo y el capital. Pero esas diferencias surgen en parte de algunas circunstancias específicas de los empleos mismos que, sea en la realidad o sea en la imaginación de los hombres, justifican una ganancia pequeña en algunos y compensan una ganancia grande en otros; y en parte dichas diferencias provienen de la política de Europa, que en ninguna parte deja que las cosas se desenvuelvan con completa libertad.

La consideración particular de dichas circunstancias y de dicha política dividirá este capítulo en dos partes.

Parte I. Desigualdades que derivan de la naturaleza misma de los empleos

Hasta donde he podido observar, las principales circunstancias que justifican una ganancia pecuniaria pequeña en algunos empleos y compensan una grande en otros son

cinco: primero, si los empleos son agradables o desagradables; segundo, si el aprenderlos es sencillo y barato o difícil y costoso; tercero, si son permanentes o temporales; cuarto, si la confianza que debe ser depositada en aquellos que los ejercitan es grande o pequeña; y quinto, si el éxito en ellos es probable o improbable.

En primer lugar, los salarios varían con la sencillez o dificultad, con la limpieza o la suciedad, con lo honroso o deshonroso que sea el empleo. Así, tomando un año en su conjunto, en la mayor parte de los lugares un peón de sastré gana menos que un jornalero tejedor. Su trabajo es mucho más sencillo. Un tejedor gana menos que un herrero. Su trabajo no siempre es más sencillo, pero es mucho más limpio. Un herrero, aunque sea un artesano, rara vez gana tanto en doce horas como un minero, que sólo es un trabajador, en ocho horas. Su trabajo no es tan sucio, es menos peligroso y es realizado a la luz del día y en la superficie. El prestigio representa una gran parte de la remuneración de cualquier profesión respetable. En lo relativo a las ganancias pecuniarias, y considerando todas sus particularidades, están normalmente mal recompensadas, como demostraré más adelante. Y la deshonra tiene el efecto contrario. El oficio del carnicero es brutal y odioso, pero en casi todas partes es más rentable que el grueso de los trabajos comunes. El más detestable de todos los empleos, el del verdugo, resulta ser el oficio de lejos mejor pagado, en proporción a la cantidad de trabajo realizada,

La caza y la pesca, los empleos más importantes de la humanidad en el estado rudo de la sociedad, se transforman en su estado avanzado en los entretenimientos más gratos, y los seres humanos persiguen por placer lo que antes era una necesidad. En el estado avanzado de la sociedad, por consiguiente, son muy pobres aquellos que tienen como oficio lo que para otras personas es un pasatiempo. Los pescadores lo han sido desde los tiempos de Teócrito. Un cazador furtivo en Gran Bretaña es en todas partes un hombre pobre. En países donde el rigor de la ley no tolera a los furtivos, el cazador con licencia no se halla en una condición mucho mejor. El gusto natural por estas actividades hace que las practiquen muchas más personas que las que podrían vivir cómodamente de ellas; y el producto de su trabajo, en proporción a la cantidad del mismo, viene al mercado a un precio siempre tan bajo que no proporciona a los trabajadores apenas nada más que la mínima subsistencia.

El desagrado y la deshonra afectan a los beneficios de igual forma que a los salarios. El tabernero o posadero, que nunca se siente amo de su propia casa, y que está expuesto a la brutalidad de cualquier borracho, no ejerce un negocio grato ni bien conceptualizado. Pero casi no hay otro negocio en donde un capital tan pequeño rinda un beneficio tan abultado.

En segundo lugar, los salarios varían según lo sencillo y barato, o difícil y caro que sea el aprendizaje del trabajo. Cuando se construye una costosa máquina, se debe esperar que el trabajo extra que va a desarrollar antes de que deje de funcionar repondrá el capital invertido en ella, con al menos los beneficios corrientes. Una persona que se ha educado con la inversión de mucho tiempo y trabajo en cualquier ocupación que requiere una destreza y habilidad extraordinarias puede ser comparada con una de esas costosas máquinas. La labor que aprende a realizar le repondrá, más allá y por encima de los

salarios normales, el gasto total de su educación, con al menos los beneficios comunes para un capital igualmente valioso. Deberá hacer esto además en un período razonable, considerando la muy incierta duración de la vida humana, en comparación a la más cierta duración de una máquina.

Sobre este principio se basa la diferencia entre los salarios del trabajo cualificado y del trabajo ordinario.

En Europa se aplica la política de considerar a todos los que se dedican a la mecánica, la artesanía y la manufactura como trabajadores especializados; y a los que trabajan en el campo como trabajadores comunes. Se supone que aquella labor es más sutil y delicada que ésta. Quizás sea así en algunos casos, pero en la mayoría de ellos sucede todo lo contrario, como demostraré más adelante. Las leyes y costumbres de Europa, en consecuencia, para autorizar el ejercicio de aquellos trabajos, imponen la obligación del aprendizaje, aunque con un rigor que varía según los lugares. Y dejan a los otros trabajos libres y abiertos a todos. Mientras dura el aprendizaje, todo el trabajo del aprendiz pertenece a su patrono. En ese tiempo debe ser en muchos casos mantenido por sus padres o familiares y en casi todos los casos vestido también por ellos. E incluso se entrega habitualmente al patrono una suma de dinero por enseñarle el oficio. Los que no pueden entregar dinero entregan tiempo, o quedan atados al aprendizaje durante más tiempo que el habitual; algo que aunque no siempre es ventajoso para el patrono, dada la usual holgazanería de los aprendices, es siempre desventajoso para éstos. En las labores agrícolas, por el contrario, el trabajador, mientras está ocupado en los menesteres más sencillos, aprende la parte más complicada de su trabajo; y su propio esfuerzo lo mantiene durante todas las diversas etapas de su empleo. Es por ello razonable que en Europa los salarios de los mecánicos, artesanos y manufactureros serán algo superiores a los de los trabajadores comunes. Lo son, efectivamente, y estas ganancias mayores hacen que sean considerados en casi todas partes como gente de una clase más alta. Sin embargo, la superioridad de sus salarios es generalmente muy pequeña; la ganancia diaria o semanal de los obreros en las manufacturas más comunes, como las de los paños ordinarios de lino y lana, es en promedio en la mayoría de los sitios apenas muy poco superior que el jornal de los peones ordinarios. Su empleo es ciertamente más estable y regular, y la superioridad de su remuneración, tomando el año en su conjunto, quizás sea un poco más amplia. Pero es evidente que no lo es tanto como para compensar el mayor gasto en su educación.

La formación en las artes más especializadas y en las profesiones liberales es todavía más fatigosa y más cara. La recompensa pecuniaria de los pintores y escultores, de los abogados y los médicos, debería por lo tanto ser mas abultada. Y lo es.

Los beneficios del capital parecen ser muy poco afectados por la sencillez o dificultad de aprender el oficio en el que se emplea dicho capital. Todas las formas diferentes en las que el capital se invierte habitualmente en las grandes ciudades parecen ser de un aprendizaje igualmente fácil o difícil. Una rama del comercio, sea interior o exterior, no puede ser mucho más intrincada que otra.

En tercer lugar, los salarios en las distintas ocupaciones varían según que el empleo

sea permanente o temporal. El trabajo es mucho más constante en algunos sectores que en otros. En la mayor parte de las manufacturas, un jornalero puede estar seguro de que tendrá trabajo casi todos los días del año que sea capaz de trabajar. Un albañil, por el contrario, no puede trabajar en una helada o con mal tiempo, y su trabajo depende en el resto del tiempo del llamado ocasional de sus clientes. Está expuesto, por consiguiente, a estar a menudo sin ocupación. Entonces, lo que gane cuando trabaje no debe sólo permitirle mantenerse cuando no lo haga, sino también compensarle por todos aquellos momentos de angustia y desesperación que su precaria situación a veces debe suscitar. Así como los ingresos registrados de la mayor parte de los obreros industriales son muy similares a los de los peones ordinarios, los de los albañiles son una mitad más y hasta el doble que aquéllos. Donde los trabajadores corrientes ganan cuatro y cinco chelines por semana, los albañiles a menudo ganan siete y ocho; donde aquéllos ganan seis, éstos ganan nueve y diez; y donde aquéllos ganan nueve y diez, como ocurre en Londres, éstos ganan normalmente quince y dieciocho. Parece, no obstante, que ningún trabajo especializado es más fácil de aprender que el del albañil. Se dice que a veces, durante el verano, se emplea como albañiles en Londres a los portadores de sillas. Los elevados salarios de esos trabajadores, entonces, no constituyen tanto la remuneración por su habilidad como la compensación por la inconstancia de su empleo.

Un carpintero parece ejercer un oficio de más cuidado e ingenio que un albañil. Pero en muchos lugares, aunque no en todos, sus salarios son algo menores. Su empleo, si bien depende mucho del llamado ocasional de sus clientes, no depende tan completamente de ello, y tampoco está expuesto a ser interrumpido por el clima.

Cuando las actividades que proporcionan en general un empleo fijo no lo hacen en algunos lugares, los salarios de los trabajadores siempre suben allí muy por encima de su proporción habitual con los del trabajo corriente. En Londres casi todos los artesanos son susceptibles de ser contratados y despedidos por sus patronos en el mismo día o la misma semana, igual que ocurre con los jornaleros en otros sitios. Por eso los artesanos más modestos, los peones de sastre, ganan media corona por día, mientras que los salarios corrientes son de dieciocho peniques. En las ciudades y pueblos más pequeños, los salarios de los peones de sastre a menudo son casi iguales a los de los trabajadores no especializados, pero en Londres están muchas veces varias semanas sin empleo, particularmente durante el verano.

Cuando la eventualidad en el empleo se combina con la dureza, el desagrado y la suciedad, ello incrementa en ocasiones los salarios del trabajo más común por encima de los de los artesanos más expertos. Un minero que trabaja a destajo en Newcastle gana normalmente el doble y hasta el triple del salario de los trabajadores no cualificados en muchas partes de Escocia. Su alto salario deriva totalmente de lo duro, desagradable y sucio de su labor. Su empleo es en la mayoría de los casos tan permanente como él quiera. Los cargadores de carbón en Londres ejercen un oficio que es tan fatigoso, sucio e ingrato como el de los mineros; y por la ineludible irregularidad del arribo de los barcos carboneros, el empleo de la mayoría de ellos es necesariamente muy inconstante. Si los mineros, por tanto, ganan normalmente el doble y el triple de los salarios del

trabajo no especializado, no sería irrazonable que los cargadores de carbón obtuviesen en ocasiones unos salarios cuatro o cinco veces más altos. En una investigación sobre sus condiciones de trabajo, llevada a cabo hace unos pocos años, se descubrió que a la tasa a la que se les pagaba podían ganar de seis a diez chelines por día. Seis chelines es aproximadamente cuatro veces el salario del trabajo ordinario en Londres, y en cualquier oficio concreto las ganancias mínimas son las que corresponden al mayor número de personas. Por más copiosos que puedan parecer esos ingresos, si fueran más que suficientes para contrapesar todas las circunstancias desagradables de la tarea, pronto acudiría una cantidad tan abundante de competidores que, en una actividad que no tiene privilegios de exclusión, los empujarían rápidamente a una tasa menor.

La fijeza o eventualidad de los empleos no puede afectar a los beneficios corrientes del capital en ningún sector en particular. Si el capital está empleado constantemente o no, eso no depende del negocio sino del negociante.

En cuarto lugar, los salarios varían según la menor o mayor confianza que se deposite en los trabajadores.

Los salarios de los orfebres y joyeros son en todas partes mayores a los que muchos otros trabajadores no sólo de igual sino de muy superior destreza; ello se debe a los preciosos materiales que se les confían.

Depositamos nuestra salud en manos del médico; nuestra fortuna y en ocasiones nuestra vida en manos del abogado y el procurador. Tal confianza no puede ser entregada a personas de baja y humilde condición. Su remuneración, en consecuencia, debe otorgarles el rango social que esa responsabilidad exige. El abundante tiempo y gasto invertidos en su formación, combinado con dicha circunstancia, necesariamente expande todavía más el precio de su trabajo.

Cuando una persona emplea en su oficio sólo su propio capital, no hay confianza; y el crédito que pueda conseguir de otras personas depende no de la naturaleza de su labor sino de la opinión de esas personas acerca de su fortuna, probidad y prudencia. Las distintas tasas de beneficio en las varias ramas de los negocios no dependen, entonces, de los diferentes grados de confianza depositados en los negociantes.

En quinto lugar, los salarios en los diversos empleos varían según que el éxito en ellos sea probable o improbable.

La probabilidad de que una persona concreta pueda llegar a ser apta para el empleo en el que se ha formado es muy diversa según la ocupación de que se trate. En la mayor parte de los oficios mecánicos, el éxito es casi seguro; es en cambio muy incierto en las profesiones liberales. Si uno pone a su hijo de aprendiz de zapatero, no hay duda de que aprenderá a hacer un par de zapatos. Pero si uno lo envía a estudiar Derecho habrá apenas una probabilidad entre veinte de que pueda ganarse la vida en esa profesión. En una lotería sin trampa alguna, los que obtienen premios ganan lo que los otros pierden. En una profesión donde por uno que triunfa fracasan veinte, ese uno debería ganar todo lo que podrían haber ganado los veinte derrotados. Un abogado que a los cuarenta años empieza a conseguir algo de su profesión debería recibir la retribución no sólo por su causadora y onerosa formación sino también por la de la veintena de otros que

probablemente nunca obtendrán nada de ella. Por más disparatados que puedan parecer los honorarios de los abogados, su remuneración real jamás alcanza a cubrir eso. Si se calcula en cualquier sitio lo que probablemente ganan y gastan anualmente los diferentes trabajadores de un mismo oficio, como los zapateros o los tejedores, se verá que la primera suma generalmente excede a la segunda. Pero si se realiza el mismo cómputo con los abogados y estudiantes de Derecho, se comprobará que sus ganancias anuales guardan una proporción muy pequeña con sus gastos anuales, aunque se estime a las primeras tan alto y a los segundos tan bajo como sea posible. La lotería del Derecho, entonces, está lejos de ser perfectamente justa; y esa actividad, como muchas otras profesiones liberales y honorables, está en lo relativo a las ganancias pecuniarias evidentemente poco remunerada.

No obstante, esas profesiones se mantienen a la par con otras ocupaciones, y a pesar de esos inconvenientes hay muchos espíritus liberales y generosos que se afanan por apiñarse dentro de ellas. Hay dos causas distintas que las vuelven atractivas. Primero, el deseo de alcanzar la reputación que deriva de lograr una gran excelencia en cualquiera de ellas; y segundo, la mayor o menor confianza natural que toda persona tiene no en sus propias capacidades sino en su buena suerte.

Pero destacarse en cualquier profesión, en la que incluso son pocos los mediocres, es la señal más elocuente de lo que se denomina genio o talentos superiores. La admiración pública otorgada a esas habilidades tan distinguidas forma parte siempre de su remuneración; una parte grande o pequeña en proporción al nivel de distinción. Es una parte muy considerable en la remuneración de los médicos; es quizás mayor en la de los abogados; y es casi la totalidad de la remuneración de los poetas y filósofos.

Hay talentos gratos y hermosos cuya posesión suscita una cierta dosis de admiración, pero cuyo ejercicio con fines de lucro es considerada, con razón o por un prejuicio, como una suerte de prostitución pública. Por lo tanto, la recompensa pecuniaria de los que así la ejercen debe ser suficiente para pagar no sólo el tiempo, trabajo y coste de adquirir esos talentos, sino también el descrédito que conlleva su empleo como medio de vida. Los exorbitantes sueldos de los actores, cantantes de ópera, bailarines, etc., derivan de esos dos principios; la rareza y belleza de los talentos y el descrédito de emplearlos de esa forma. Parece a primera vista absurdo que despreciemos a sus personas y sin embargo remuneremos tan profusamente sus talentos. Sin embargo, al hacer lo uno debemos necesariamente hacer lo otro. Si un día cambia la opinión o el prejuicio del público con respecto a estas ocupaciones, su retribución pecuniaria bajaría rápidamente. Habría más candidatos a ejercerlas, y la competencia pronto deprimiría el precio de su trabajo. Aunque esos talentos no son comunes, no resultan en absoluto tan raros como se cree. Hay muchas personas que los poseen en un alto grado de perfección, pero que desdeñan el emplearlos de ese modo; y muchas más serían capaces de adquirirlos si se pudiese hacer con ellos algo honorable. (...)

Por lo tanto, de las cinco circunstancias que influyen sobre los salarios sólo dos afectan a los beneficios: lo agradable o desagradable del negocio y el riesgo o seguridad con que se lleva a cabo. En lo que hace a lo agradable o desagradable, hay poca o

ninguna diferencia en la mayoría de los empleos del capital, pero una gran diferencia en los del trabajo; y el beneficio corriente, aunque aumenta con el riesgo, no siempre lo hace proporcionalmente. De todo esto se seguiría que en una misma sociedad o zona las tasas de beneficio ordinarias o medias en los diversos empleos del capital deberían estar más a la par que los salarios pecuniarios de los diversos tipos de trabajo. Y así ocurre efectivamente. La brecha entre los ingresos de un trabajador corriente y los de un abogado o un médico bien situados es evidentemente mucho más acusada que la que existe entre los beneficios corrientes de dos ramas distintas de la economía. Asimismo, la aparente separación entre los beneficios de los negocios es generalmente producto de nuestra confusión por no distinguir siempre entre lo que debe considerarse como salarios y lo que debe considerarse como beneficio. (...)

Las cinco circunstancias mencionadas, aunque generan notables desigualdades en los salarios del trabajo y los beneficios del capital, no provocan ninguna en el conjunto de las ventajas o desventajas, reales o imaginarias, de los diversos empleos de ambos. La naturaleza de esas circunstancias es tal que compensan una pequeña ganancia pecuniaria en algunos casos, y contrarrestan una ganancia mayor en otros.

No obstante, para que esta igualdad pueda establecerse en el conjunto de sus ventajas o desventajas son necesarios tres requisitos incluso allí donde exista plena libertad. Primero, los empleos deben ser bien conocidos y estar arraigados en la comunidad desde tiempo atrás; segundo, deben estar en su estado ordinario, o que podría llamarse su estado natural; y tercero, deberán ser la única o principal ocupación de quienes a ellos se dedican. (...)

Parte II. Desigualdades producidas por la política de Europa

Las desigualdades mencionadas hasta aquí en el conjunto de las ventajas y desventajas de los diferentes empleos del trabajo y el capital derivan de la falta de alguno de los tres requisitos indicados y surgen incluso cuando existe plena libertad. Pero la política de Europa, al no dejar a las cosas en perfecta libertad, da lugar a otras desigualdades mucho más importantes.

Y lo hace fundamentalmente de tres maneras. Primero, al restringir la competencia en algunos sectores a un número menor de personas de las que estarían dispuestas a entrar en ellos en otra circunstancia; segundo, al incrementar en otros ese número más allá de lo que sería natural; y tercero, al obstruir la libre circulación del trabajo y el capital, tanto de un empleo a otro como de un lugar a otro. (...)

18. Las tres grandes clases y sus intereses

El producto anual total de la tierra y el trabajo de cualquier país, o lo que es lo mismo, el precio total de ese producto anual, se divide naturalmente, como ya ha sido subrayado, en tres partes: la renta de la tierra, los salarios del trabajo y los beneficios del capital; y constituye el ingreso de tres categorías distintas de personas, que viven de rentas, de salarios y de beneficios. Éstas son las tres grandes clases fundamentales y constitutivas de toda sociedad civilizada, de cuyos ingresos se derivan en última instancia los de cualquier otra clase.

El interés de la primera de estas tres grandes categorías, como se desprende de lo que

se acaba de exponer, se halla estricta e inseparablemente conectado con el interés general de la sociedad. Todo lo que promueva u obstaculice el uno, necesariamente promueve u obstaculiza el otro. Cuando las autoridades deliberan sobre cualquier regulación de comercio o política, los propietarios de la tierra nunca pueden desviarlas con objetivo de promover el interés de su propia clase en particular, al menos si tienen un conocimiento aceptable de dicho interés. Es verdad que en demasiadas ocasiones no lo tienen. Ellos forman la única de las tres clases cuyo ingreso no les cuesta ni trabajo ni preocupaciones: puede decirse que acude a sus manos espontáneamente, sin que ellos elaboren plan ni proyecto alguno con tal objetivo. Esa indolencia, que es el efecto natural de una posición tan cómoda y segura, los vuelve con mucha frecuencia no sólo ignorantes sino incapaces del ejercicio intelectual necesario para prever y comprender las consecuencias de cualquier reglamentación pública.

El interés de la segunda clase, la de quienes viven de su salario, está tan conectado con el interés de la sociedad como el de la primera. Ya se ha demostrado que los salarios del trabajador nunca son tan altos como cuando la demanda de trabajo sube continuamente, o cuando la cantidad empleada crece considerablemente cada año. Cuando esta riqueza real de la sociedad se estanca, sus salarios pronto quedan reducidos a lo que apenas le alcanza para mantener a su familia, o reproducir la raza de los trabajadores. Cuando la sociedad decae, los salarios bajan incluso más. La clase de los propietarios quizás pueda ganar más que la de los trabajadores con la prosperidad de la sociedad, pero no hay categoría que sufra más que ellos con su decadencia. Ahora bien, aunque el interés del trabajador está íntimamente vinculado al de la sociedad, él es incapaz de comprender ese interés o de percibir su conexión con el suyo propio. Su condición no le deja tiempo para adquirir la información necesaria, y su educación y costumbres lo vuelven por lo general incapaz de juzgar incluso si estuviese plenamente informado. En las deliberaciones públicas, por lo tanto, su voz es poco escuchada y menos atendida, salvo en algunas ocasiones especiales, cuando sus reclamaciones son animadas, azuzadas y apoyadas por sus patronos, pero no en defensa de su interés sino del de los patronos.

Sus empleadores constituyen la tercera categoría, la de quienes viven del beneficio. El capital empleado para obtener un beneficio es quien pone en movimiento a la mayor parte del trabajo útil de cualquier sociedad. Los planes y proyectos de los empleadores del capital regulan y dirigen las operaciones más importantes del trabajo, y el beneficio es el fin de todos esos planes y proyectos. Pero al revés de la renta y los salarios, la tasa de beneficio no aumenta con la prosperidad ni cae con la depresión de la sociedad. Por el contrario, es naturalmente baja en los países ricos, y alta en los pobres, y siempre es máxima en las sociedades que se precipitan más rápido hacia la ruina. El interés de esta tercera clase, entonces, no guarda la misma relación con el interés general de la sociedad que el de las otras dos. Los comerciantes e industriales son, en ese orden, las dos clases de personas que normalmente emplean los capitales más grandes, y que por su riqueza atraen la mayor atención pública. Como están durante toda su vida elaborando planes y proyectos, tienen a menudo más inteligencia que el grueso de los terratenientes. Sin

embargo, como sus pensamientos se ejercitan normalmente en torno a los intereses de su rama particular de actividad y no a los intereses sociales, sus opiniones, aunque se expresen con la mayor buena fe (lo que no siempre es el caso), tendrán mucho más peso en relación con el primero de estos objetivos que con el segundo. Su superioridad sobre un señor de la tierra no estriba tanto en su conocimiento del interés general sino en que perciben mejor sus propios intereses que él los suyos. Gracias a esta superioridad en el conocimiento de sus intereses han podido aprovecharse a menudo de su generosidad, y le han persuadido de que renuncie a su propio interés, y al del público, llevándolo a una convicción muy ingenua pero honesta: que el interés general coincidía con el de ellos y no con el de él. El interés de los empresarios en cualquier rama concreta del comercio o la industria es siempre en algunos aspectos diferente del interés común, y a veces su opuesto. El interés de los empresarios siempre es ensanchar el mercado pero estrechar la competencia. La extensión del mercado suele coincidir con el interés general, pero el reducir la competencia siempre va en contra de dicho interés, y sólo puede servir para que los empresarios, al elevar sus beneficios por encima de lo que naturalmente serían, impongan en provecho propio un impuesto absurdo sobre el resto de sus compatriotas. Cualquier propuesta de una nueva ley o regulación comercial que provenga de esta categoría de personas debe siempre ser considerada con la máxima precaución, y nunca debe ser adoptada sino después de una investigación prolongada y cuidadosa, desarrollada no sólo con la atención más escrupulosa sino también con máximo recelo. Porque provendrá de una clase de hombres cuyos intereses nunca coinciden exactamente con los de la sociedad, que tienen generalmente un interés en engañar e incluso oprimir a la comunidad, y que de hecho la han engañado y oprimido en numerosas oportunidades.

19. La mano invisible: Inversión para beneficio privado e interés de la sociedad

El ingreso anual de cualquier sociedad es siempre exactamente igual al valor de cambio del producto anual total de su actividad, o más bien es precisamente lo mismo que ese valor de cambio. En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo. Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en bien del pueblo. (...)

Cuál será el tipo de actividad local en donde su capital se puede invertir y cuya producción pueda ser de un valor máximo es algo que cada persona, dadas sus circunstancias, puede evidentemente juzgar mucho mejor que cualquier político o

legislador. El político que pretenda dirigir a las personas privadas sobre la forma en que deben invertir sus capitales no sólo se carga a sí mismo con la preocupación más innecesaria, sino que asume una autoridad que no debería ser delegada con seguridad en ninguna persona, en ningún consejo o senado, y que en ningún sitio es más peligrosa que cuando está en las manos de un hombre tan insensato y presuntuoso como para fantasear que es realmente capaz de ejercerla.

El conceder el monopolio del mercado nacional a la producción nacional, en cualquier arte o industria, equivale en alguna medida a dictar a los ciudadanos particulares la manera en que deberían emplear sus capitales, y en todos los casos resulta una intervención inútil o perjudicial. Si la producción nacional puede llegar al mercado tan barata como la extranjera, es evidente que la intervención es inútil. Si no puede hacerlo, será generalmente perjudicial. La máxima de cualquier prudente padre de familia es nunca intentar hacer en casa lo que le costaría más hacer que comprar. El sastre no fabrica sus zapatos sino que se los compra al zapatero. El zapatero no se hace sus vestidos sino que recurre al sastre. El granjero no intenta hacer ni unos ni otros sino que acude a esos artesanos. Todos ellos comprenden que les resulta más conveniente emplear su esfuerzo de forma de tener alguna ventaja sobre sus vecinos, y comprar lo que necesitan con una parte del producto de su esfuerzo, o lo que es lo mismo: con el precio de una parte.

Lo que es prudente en la conducta de una familia nunca será una locura en la de un gran reino. Si un país extranjero nos puede suministrar una mercancía a un precio menor que el que nos costaría fabricarla, será mejor comprársela con el producto de nuestro trabajo, dirigido en la forma que nos resulte más ventajosa. Ciertamente no es ventajoso cuando se lo dirige hacia un objeto que es más barato comprar que fabricar. El valor del producto anual es evidentemente disminuido en un cierto grado cuando resulta así desviado de la producción de mercancías que claramente tienen más valor hacia la de mercancías que tienen menos.

20. División del trabajo y desarrollo personal: la educación del pueblo y el Estado

(...) En algunos casos las condiciones de la sociedad necesariamente colocan a la mayor parte de las personas en una situación tal que naturalmente forma en ellas, sin ninguna intervención del Estado, casi todas las capacidades y virtudes que esas condiciones requieren, o quizás admiten. En otros casos las condiciones de la sociedad no colocan al grueso de los individuos en esa situación, y se necesita alguna intervención del Estado para impedir la corrupción y degeneración casi total de la gran masa de la población.

Con el desarrollo de la división del trabajo, el empleo de la mayor parte de quienes viven de su trabajo, es decir, de la mayoría del pueblo, llega a estar limitado a un puñado de operaciones muy simples, con frecuencia sólo a una o dos. Ahora bien, la inteligencia de la mayoría de las personas se conforma necesariamente a través de sus actividades habituales. Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir

dificultades que nunca enfrenta. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. La torpeza de su mente lo torna no sólo incapaz de disfrutar o soportar una fracción de cualquier conversación racional, sino también de abrigar cualquier sentimiento generoso, noble o tierno, y en consecuencia de formarse un criterio justo incluso sobre muchos de los deberes normales de la vida privada. No puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país; y salvo que se tomen medidas muy concretas para evitarlo, es igualmente incapaz de defender a su país en la guerra. La uniformidad de su vida estacionaria naturalmente corrompe el coraje de su espíritu, y le hace aborrecer la irregular, incierta y aventurera vida de un soldado. Llega incluso a corromper la actividad de su cuerpo y lo convierte en incapaz de ejercer su fortaleza con vigor y perseverancia en ningún trabajo diferente del habitual. De esta forma, parece que su destreza en su propio oficio es adquirida a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. Y en cualquier sociedad desarrollada y civilizada éste es el cuadro en que los trabajadores pobres, es decir, la gran masa del pueblo, deben necesariamente caer, salvo que el Estado tome medidas para evitarlo.

Lo contrario sucede en las sociedades llamadas bárbaras, de cazadores, pastores e incluso labradores en esa etapa rudimentaria de la agricultura que precede al progreso industrial y a la extensión del comercio exterior. En esas sociedades las diversas ocupaciones de cada hombre lo fuerzan a ejercitar sus capacidades y a inventar expedientes para salvar dificultades que aparecen constantemente. La inventiva está siempre alerta y la mente no llega a caer en la aletargada idiotez que en las sociedades civilizadas parece entumecer la inteligencia de casi todas las clases bajas de la población. (...) Aunque en una sociedad primitiva existe mucha variedad en las ocupaciones de cada persona, no hay tanta en las de la sociedad en su conjunto. Cada persona hace o es capaz de hacer casi cualquier cosa que otra persona haga o sea capaz de hacer. En una sociedad civilizada, por el contrario, aunque hay poca variedad en las ocupaciones de la mayoría de los individuos, hay una variedad casi infinita en las del conjunto de la sociedad. Esta multiplicidad de ocupaciones presenta una variedad casi ilimitada de objetos para la contemplación de los pocos que, al no estar atados a ninguna ocupación particular, tienen el ocio y la inquietud necesarias para estudiar lo que hacen los demás. La contemplación de esa variedad tan amplia necesariamente ejercita sus mentes en comparaciones y combinaciones continuas, y hace que sus inteligencias sean en grado extraordinario agudas y comprensivas. Sin embargo, si estos pocos no están ubicados en unas situaciones muy especiales, sus grandes habilidades podrán honrarles a ellos pero contribuirán muy poco al buen gobierno o felicidad de su sociedad. Pese a las notables aptitudes de esos pocos, todas las partes más nobles de la naturaleza humana pueden en buena medida embotarse y extinguirse en la gran masa de la gente.

La educación del pueblo llano requiere quizás más la atención del Estado en una sociedad civilizada y comercial que la de las personas de rango y fortuna. Las gentes de rango y fortuna tienen normalmente dieciocho o diecinueve años cuando ingresan en el negocio, profesión u oficio en el que se proponen destacar. Antes de ese momento

cuentan con mucho tiempo para adquirir, o para prepararse para adquirir más tarde, todos los conocimientos que pueden granjearles la estima pública o hacerlas merecedoras de ellas. Sus padres o tutores suelen preocuparse de que así ocurra y en la mayoría de los casos están plenamente dispuestos a pagar lo que sea necesario para conseguir ese objetivo. Si no siempre están esas personas bien educadas, rara vez se debe a la falta de dinero gastado en su educación sino a la mala utilización de ese dinero. (...)

Con el pueblo llano ocurre lo contrario. Dispone de poco tiempo para dedicarlo a la educación. Los padres apenas pueden mantener a los hijos, y apenas puedan éstos trabajar deben aplicarse a algún oficio con el que puedan ganarse la vida. Este oficio será normalmente tan simple y uniforme que ejercitará poco la inteligencia; al mismo tiempo, el trabajo será tan constante y severo que dejará poco tiempo de ocio y menos inquietud para hacer y ni siquiera para pensar en ninguna otra cosa.

Pero aunque el pueblo llano en una sociedad civilizada no pueda tener tanta educación como la gente de rango y fortuna, las partes más fundamentales de la educación –leer, escribir y contar– pueden ser adquiridas en una etapa tan temprana de la vida que la mayoría de quienes se dedican a las ocupaciones más modestas tienen tiempo de aprenderlas antes de poder ser empleados en esas ocupaciones. Con un gasto muy pequeño el Estado puede facilitar, estimular e incluso imponer sobre la gran masa del pueblo la necesidad de adquirir esos elementos esenciales de la educación. (...) El Estado puede obligar a casi todo el pueblo a conocer esos elementos fundamentales de la educación estableciendo un examen obligatorio sobre ellos para ingresar en una corporación o ejercer un oficio en un pueblo o ciudad corporativa. (...)

Una persona que no esté en el uso de las facultades intelectuales de un ser humano es si cabe más despreciable que un cobarde y parece estar mutilada y deformada en una parte del carácter de la naturaleza humana incluso más esencial. Aunque el Estado no obtuviese ventaja alguna de la educación de las clases inferiores del pueblo, igual debería cuidar que no quedasen completamente sin instrucción. Ahora bien, el Estado deriva una ventaja considerable de esa educación. Cuando más instruida está la gente menos es engañada por los espejismos del fanatismo y la superstición, que con frecuencia dan lugar a terribles perturbaciones entre las naciones ignorantes. Un pueblo educado e inteligente, además, siempre es más decente y ordenado que uno ignorante y estúpido. Cada persona se siente individualmente más respetable, y más susceptible de obtener el respeto de quienes son legalmente sus superiores, con lo que está más dispuesta a respetar a estos superiores. El pueblo está más preparado para investigar y es más capaz de descubrir las protestas interesadas de la facción y la sedición, y por eso está menos expuesto a dejarse arrastrar a una oposición injustificada e innecesaria frente a las medidas del gobierno. En los países libres, donde la seguridad del gobierno depende considerablemente del juicio favorable que el pueblo se forme de su conducta, debe ser evidentemente de la máxima importancia el que el pueblo no la enjuicie de forma precipitada o caprichosa.

Presentación del autor, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

1.3. INICIADORES DE LA SOCIOLOGÍA

1.3.1. Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825)

Claude Henri de Saint-Simon fue, como dijo Durkheim, el fundador de una nueva ciencia que definitivamente llamó «Fisiología social», y que desde Comte conocemos como sociología. Es además fundador del socialismo en su visión utópica y salvadora de la nueva sociedad industrial, que se produce a sí misma con el esfuerzo y trabajo humano colectivo, dirigida por científicos e industriales y solícita con el proletariado, su clase más numerosa y pobre.

Nació en 1760 de familia noble y terrateniente. (Su tío abuelo, el duque de Saint-Simon autor de las *Memorias*, fue cronista de la corte de Luis XIV.) En 1779 luchó como oficial en la Guerra de la Independencia Americana y propuso en México la construcción de un canal que uniera los océanos Atlántico y Pacífico por Nicaragua. Residió en España de 1787 hasta el otoño de 1789 y proyectó un canal para dar a Madrid una salida al mar. Ya en Francia se adhirió a la Revolución, renunció a sus títulos nobiliarios y se enriqueció especulando con los bienes del clero nacionalizados. En 1793 por error fue encarcelado. De 1794 a 1798 desarrolló sus negocios, pero, por querellas con su socio capitalista, los abandonó en parte. Pudo así perfeccionar sus conocimientos de física, matemáticas, fisiología... con los científicos más eminentes, leyó a Montesquieu y a Rousseau, se preparó en fin para cumplir el objetivo de su vida: realizar un trabajo científico útil a la humanidad. Saint-Simon en sus primeros escritos destacó la función de las ciencias para el progreso de la sociedad y la necesidad de su integración en una ciencia de las ciencias, general y unificadora del saber humano. Los científicos serían la elite, los directores de los trabajos del espíritu humano, pues la reconstrucción intelectual es requisito previo para la reconstrucción de la sociedad. Saint-Simon en sus comienzos modela el estudio de la sociedad en base a la física, ciencia de los cuerpos inorgánicos, luego lo hará en base a la fisiología o ciencia de los seres vivos organizados. En *Memoria sobre la ciencia del hombre* (1813) planteó esta ciencia como la «ciencia general», «filosofía» o «sistema de ideas» positivo, esto es, metódicamente basado en hechos observados y discutidos, y que una vez instaurado permitirá reorganizar los sistemas de la religión, política, moral e instrucción pública. La ciencia del hombre es una fisiología que abarca y trasciende las fisiologías individuales de los organismos animales, la psicología o estudio de la vida mental humana que puede completarse con la etnografía y la historia, y la fisiología general o social que estudia la vida de las sociedades.

La fisiología social aplicada a la mejora de las instituciones sociales (1813) se propondrá estudiar el cuerpo social y las manifestaciones de su vitalidad en las distintas épocas. Pues la sociedad es un verdadero ser, una máquina organizada, cuyos órganos contribuyen en diferente medida al funcionamiento y la marcha del conjunto, y las vidas de los individuos son sólo los engranajes de esa vida general. La historia de la civilización es así la historia de la vida de la especie humana, la fisiología de sus edades. Y la historia de sus instituciones –economía política, legislación, moral pública y

administración de los intereses de la sociedad— es sólo la historia de las reglas higiénicas usadas para conservar y mejorar su salud y que según el Estado de la civilización deben variar. La política como ciencia que trata de procurar la mayor cantidad de felicidad a la especie humana no será pues sino una fisiología de la especie humana, de la que los pueblos son sólo órganos diferentes. Para poder establecer según bases positivas la organización que reclama el estado de la civilización se atenderá a los hechos materiales derivados de la observación directa de la sociedad y se propondrán los preceptos de higiene a ellos aplicables. Una comunidad de valores morales y culturales hace posibles las sociedades, que con el esfuerzo colectivo se producen a sí mismas y progresan en sus niveles material o económico y espiritual o cultural, y que alternativamente se ven sometidas a dos fuerzas morales: la fuerza del hábito, y el deseo de experimentar sensaciones nuevas. La fisiología social es pues «ciencia de la libertad» al estudiar las innovaciones, reformas y revoluciones sociales.

El progreso ocurre mediante la alternancia de etapas orgánicas en que se gestan las crisis y etapas críticas que preparan nuevas etapas orgánicas. Saint-Simon, según una división común en su tiempo, presente ya en Turgot y que usará Comte, considera tres etapas históricas: la primera y orgánica es teológico-feudal, la segunda y crítica es metafísico-legista, y la tercera y orgánica nueva es positivo-industrial. La sociedad industrial organiza el esfuerzo colectivo en las actividades más útiles para trabajar por la propia prosperidad sirviéndose de la ciencia. En ella las relaciones de gobierno pasan a ser las de asociados que encargan a uno para que administre los intereses generales, de este modo «al gobierno sobre las personas sustituye el gobierno de las cosas». Ya que la constitución de la forma de propiedad es la base de la forma de gobierno y el fundamento del edificio social, a la vez que la política es una «consecuencia de la moral». La nobleza, encargada en el sistema teológico-feudal de la defensa y conquista territorial y de la agricultura, y el clero, depositario de la educación, son en la actual sociedad clases ociosas. Ahora, según Saint-Simon, debe dirigir los asuntos de la nación la clase de los industriales, hombres con ocupaciones y hábitos pacíficos que dominen la fuerza revolucionaria, y, entre ellos, los más capaces son los artistas, los sabios y los banqueros industriales. Se advierte que Saint-Simon no veía aún la oposición entre dirigentes industriales y proletariado, que será clave para Marx.

En 1814 con Agustín Thierry, secretario suyo de 1814 a 1817, publicó su proyecto *De la reorganización de la sociedad europea: de la necesidad de reunir a los pueblos de Europa en un solo cuerpo político, conservando cada uno su propia independencia nacional* (1814); proponía que Francia e Inglaterra como naciones más avanzadas fuesen sus líderes y que se formase un Parlamento europeo. De 1817 a 1824 Saint-Simon tuvo como secretario a Augusto Comte.

En 1819 publicó la revista *El político*, donde presentó a los integrantes de la clase industrial como laboriosas *abejas* que proveen a la subsistencia de la aristocracia y la clase administrativa, los *zánganos*. Su famosa parábola, ampliada en *El Organizador* (1820), expone el daño inmenso que causaría a la nación de Francia la supuesta desaparición súbita de los tres mil primeros sabios, artistas y artesanos, que

cumplen las funciones necesarias para el progreso actual, comparado con la aflicción pero sin mal político para el Estado que resultaría de la supuesta pérdida repentina de treinta mil individuos de la nobleza, del clero y de la administración, considerados los más importantes del Estado. Esto prueba que la sociedad actual y su organización es el mundo al revés: los pobres deben ser generosos para con los ricos, que además les privan de recursos productivos. En una sociedad que busca la prosperidad y felicidad mediante las ciencias, las bellas artes y las artes y oficios, la sociedad colectivamente considerada es la que ejerce la soberanía y se fija su rumbo.

Saint-Simon contrastó en *El sistema industrial* (1821) la función caduca de los legistas y metafísicos con el papel de clase rectora de los industriales, exhortando a éstos a fundar un partido que, mediante su propaganda y «dictadura», aniquilase el régimen feudal y teológico e instaurara la soberanía nacional y el régimen industrial y científico. Así prosperaría la nación por medio de labores pacíficas y mejoraría la suerte de la clase más numerosa que sólo dispone del trabajo como medio de existencia. En *El catecismo de los industriales* (1823-1824) rechazó el régimen parlamentario, definió la «clase industrial» y presentó las instituciones propias de la sociedad industrial, su tecnocracia autoritaria y su planificación socialista. En el *Nuevo Cristianismo* analizó el papel de las religiones en la sociedad, y propuso el precepto del amor mutuo de Jesús, el ideal de la fraternidad universal, en especial para con «la clase más numerosa y más pobre», como la base religiosa y la nueva moral requerida por el régimen industrial. Esta obra se publicó en 1825, año en que murió Saint-Simon.

El pensamiento de Saint-Simon con lecturas contrastantes fue punto de referencia para la obra de A. Comte y de E. Durkheim, y, junto con la obra de sus discípulos, los saintsimonianos, objeto de la atención de K. Marx. Representa el punto de origen tanto de una orientación estructural-funcionalista y evolutiva, como de otra andadura que críticamente aprecia las producciones, las desigualdades y los conflictos que generan y transforman las sociedades.

Obras

(1814) 1975. Con Agustín Thierry. *De la reorganización de la sociedad europea o de la necesidad y los medios de reunir los pueblos de Europa en un solo cuerpo político conservando cada uno su independencia nacional*. Traducción de Antonio Truyol Serra e Isabel Truyol Wintrich. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

(1821-1822) 1975. *El sistema industrial*. Prólogo de Carlos Moya, traducción de Alberto Méndez. Revista de Trabajo, Madrid.

(1823-1824) 1986. *Catecismo político de los industriales, precedido de «La vida de Saint-Simon» escrita por él mismo*. Prólogo de Mariano

Hurtado Bautista, traducción de Luis David de los Arcos. Orbis, Barcelona.

(1825) 1981. *El nuevo cristianismo*. Traducción y nota preliminar de Pedro Bravo. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. 1965. *La physiologie sociale. Oeuvres choisies*. Introducción y notas de Georges Gurvitch. Presses Universitaires de France, París. 1966. *Oeuvres de Claude Henri de Saint-Simon*. Anthropos, París, 6 vols.

MÉMOIRE SUR LA SCIENCE DE L'HOMME Oeuvres de Claude Henri de Saint-Simon Traducción de José Luis Iturrate Vea Anthropos, París 1966, Tomo 5, parte 2, pp. 16-19

1. Los trabajos del espíritu humano: el sistema de ideas positivo

Recordando las nociones generales, que todos los hombres instruidos han recibido en su educación sobre la marcha que el espíritu humano ha seguido desde el inicio de su desarrollo, y reflexionando de un modo particular sobre su marcha desde el siglo XV, se ve

1.º Que su tendencia, desde esta época, es basar todos sus razonamientos sobre hechos observados y discutidos; que sobre esta base positiva ya ha reorganizado la astronomía, la física, la química; que estas ciencias hoy son parte de la instrucción pública, y forman su base. De esto se concluye necesariamente que la fisiología, de la que forma parte la ciencia del hombre, será tratada según el método adoptado por las demás ciencias físicas, y que se introducirá en la instrucción pública cuando se haya hecho positiva.

2.º Se ve que las ciencias particulares son los elementos de la ciencia general; que la ciencia general, es decir la filosofía, ha tenido que ser conjetural, mientras lo han sido las ciencias particulares; ha debido ser medio conjetural y positiva, cuando una parte de las ciencias particulares se ha hecho positiva, mientras la otra seguía siendo conjetural; y que será completamente positiva cuando todas las ciencias particulares lo sean. Esto sucederá en la época en que la fisiología y la psicología se basen sobre hechos observados y discutidos; porque no existe fenómeno que no sea astronómico, químico, fisiológico o psicológico. Se tiene pues conciencia de una época en que la filosofía que se enseñará en las escuelas será positiva.

3.º Se ve que los sistemas de religión, de política general, de moral, de instrucción pública no son sino aplicaciones del sistema de las ideas, o, si se prefiere, que se trata del sistema de pensamiento considerado bajo diversos aspectos. Así, es evidente que tras la formación del nuevo sistema científico habrá una reorganización de los sistemas de religión, de política general, de moral, de instrucción pública, y, en consecuencia, el clero será reorganizado.

4.º Se ve que las organizaciones nacionales son aplicaciones particulares de las ideas generales sobre el orden social, y que la reorganización del sistema general de la política europea comportará las reorganizaciones nacionales de los diferentes pueblos que, por su reunión política, forman esta gran sociedad.

En su resumen más sucinto, ésta es la concepción que desarrollará mi obra:

Todos los trabajos del espíritu humano, hasta la época en que comenzó a basar sus razonamientos en hechos observados y discutidos, deben considerarse trabajos preliminares;

La ciencia general no podrá ser una ciencia positiva sino en la época en que las ciencias particulares se basen en observaciones;

La política general, que comprende el sistema religioso y la organización del clero, no será una ciencia positiva sino en la época en que la filosofía se haya convertido en todas sus partes en una ciencia de la observación; porque la política general es una aplicación de la ciencia general;

Las políticas nacionales se perfeccionarán necesariamente cuando se mejoren las instituciones de política general.

DE LA PHYSIOLOGIE SOCIALE Oeuvres de Claude Henri de Saint-Simon
Traducción de José Luis Iturrate Vea **Anthropos, París 1966, Tomo 5, parte 1, pp. 176 ss.**

2. La fisiología social (1813)

2.a. La fisiología social como ciencia del hombre

El dominio de la fisiología, considerado de modo general, lo forman todos los hechos que tienen lugar en los seres organizados.

La fisiología examina el influjo de los agentes externos sobre la organización. Aprecia las modificaciones que tales agentes determinan en el ejercicio de nuestras funciones. Nos permite conocer aquellos cuya acción mediante la economía es contraria a nuestra salud, a nuestro bienestar, a la satisfacción de nuestras necesidades o de nuestros deseos, y aquellos otros que tienen como efecto necesario aumentar la amplitud de nuestros medios de existencia, multiplicar las fuerzas de reacción apropiadas para resistir a las fuerzas nocivas que nos rodean, en definitiva, satisfacer del modo más completo posible nuestras necesidades primarias y procurarnos una mayor suma de placeres y goces.

La fisiología no es sólo esa ciencia que, penetrando en el interior de nuestros tejidos con ayuda de la anatomía y de la química, trata de descubrir su trama íntima para conocer mejor sus funciones. No es sólo esa ciencia especial que, dirigiéndose a nuestros órganos uno a uno, experimenta con cada uno de ellos, exaltando artificialmente o aboliendo momentáneamente sus funciones, para determinar mejor su esfera de actividad y su participación en la producción de la vida, considerada en su conjunto. La fisiología no consiste sólo en ese conocimiento comparativo que del examen detallado de las plantas y de los animales extrae nociones preciosas sobre las funciones de las partes que nosotros tenemos en común con esas diferentes clases de seres organizados. La fisiología, por último, en su estudio minucioso de las enfermedades y monstruosidades, no se limita a emplear los conocimientos más positivos que nuestros medios de investigación pueden revelarnos mediante las leyes de nuestra existencia individual.

Enriquecida con todos los hechos descubiertos gracias a los preciosos trabajos emprendidos en estas diferentes direcciones, la fisiología general se dedica a consideraciones de un orden más elevado, planea por encima de los individuos que para ella son sólo órganos del cuerpo social cuyas funciones orgánicas debe estudiar, igual que la fisiología especial estudia las funciones de los individuos.

Porque la sociedad no es una simple aglomeración de seres vivos cuyas acciones independientes de toda meta final no tienen otra causa que el arbitrio de las voluntades individuales ni otro resultado que hechos fortuitos, efímeros o sin importancia. La sociedad, por el contrario, es ante todo una verdadera máquina organizada en la que todas sus partes contribuyen de forma diversa a la marcha del conjunto.

La reunión de los hombres constituye un verdadero SER, y su existencia es más o menos vigorosa o vacilante según sus órganos cumplan más o menos regularmente las funciones a ellos confiadas.

Si se considera al cuerpo social como un ser animado y se le estudia en su

nacimiento y en las diferentes épocas de su crecimiento, presenta un modo de vitalidad cuyo carácter varía para cada una de ellas, igual que vemos que la fisiología de la infancia no es la del adulto, ni la del anciano es la de los primeros tiempos de la vida.

La historia de la civilización no es pues sino la historia de la vida de la especie humana, es decir, la fisiología de sus diferentes edades, y la historia de sus instituciones es sólo la narración de los conocimientos higiénicos que la especie humana ha usado para conservar y mejorar su salud general. La economía política, la legislación, la moral pública y cuanto constituye la administración de los intereses generales de la sociedad no son más que una colección de reglas higiénicas, cuya naturaleza debe variar siguiendo el estado de la civilización. Y la fisiología general es la ciencia que cuenta con más datos para constatar ese estado, y para describirlo, pues tal estado es en toda sociedad sólo la expresión de sus leyes de existencia.

La política incluso, considerada no como sistema hostil que cada nación concibe para engañar a sus vecinos sino como ciencia cuya meta es procurar la mayor cantidad de felicidad a la especie humana, no es sino una fisiología general para la que los pueblos son sólo órganos distintos: la reunión de estos órganos forma un solo ser (LA ESPECIE HUMANA), a cuyo desarrollo están encargados de contribuir proporcionándole la parte de acción que depende de su naturaleza particular.

Así pues, si se examinan los cambios que los influjos exteriores producen en la existencia de individuos aislados, si se consideran las modificaciones que dicha existencia recibe por la propia circunstancia de la reunión de los hombres en sociedad y por todos los fenómenos secundarios resultantes de tal proximidad, si finalmente elevándose por encima de las naciones se atiende a las relaciones que unen a éstas, las ventajas que pueden obtener de sus relaciones comerciales, de sus asociaciones amistosas, para ayudarse mutuamente a sacar el mejor partido de la naturaleza que les rodea, del suelo que las nutre, y de los productos de cada industria local, para tan diferentes objetivos no hay nunca sino un único orden de ideas que exponer, un solo objeto que examinar; se trata siempre del hombre rodeado de agentes que pueden serle útiles o perjudiciales: al hacer la historia del individuo o de la sociedad nunca hay que exponer otra cosa que fenómenos fisiológicos; y los consejos que pueden darse al individuo o a la sociedad son sólo preceptos de higiene.

La fisiología es por tanto la ciencia, no sólo de la vida individual, sino además de la vida general, y las vidas de los individuos son sólo sus engranajes. En toda máquina, la perfección de los resultados depende de que se mantenga la armonía primitivamente establecida entre todos los resortes que la componen; cada uno de éstos debe necesariamente suministrar su cuota de acción y de reacción. El desorden sobreviene rápidamente cuando causas perturbadoras aumentan viciosamente la actividad de unos a costa de la de los demás.

La especie humana, considerada como un único ser vivo, puede presentar irregularidades parecidas en los diferentes períodos de su existencia. Nos interesa por tanto estudiar la causa de esta perturbación para prevenirla o para hacerla desaparecer si no hemos podido oponernos a su llegada.

Una fisiología social, constituida por los hechos materiales derivados de la observación directa de la sociedad, y una higiene que contenga los preceptos a ellos aplicables son pues las únicas bases positivas para poder establecer el sistema de organización que el estado actual de la civilización reclama.

2.b. La marcha de la civilización y los cambios necesarios

¿Qué obstáculo se ha opuesto hasta el presente para que se estableciese una constitución fisiológica de las sociedades? La lucha que siempre ha existido entre los órganos del cuerpo social, entre los jefes y los administrados. La fuerza sola y la habilidad han dado nacimiento a las principales instituciones que se han establecido ante la constante falta de acuerdo entre los reyes, preocupados sólo por consolidar su poder, y los pueblos que muy a menudo eran los más débiles y han sido constreñidos a obedecer.

Al igual que por la imperfección de su desarrollo orgánico, la masa de los hombres, considerada como un solo individuo, jamás estuvo en condiciones de reflexionar razonadamente sobre los medios para mejorar su posición; los reyes como tutores no encontraron nunca suficientemente maduros a los pueblos como para otorgarles espontáneamente un régimen societario que sólo habrían aceptado para abusar de él.

La organización humana, como la de los animales y las plantas, no se desarrolla igual y al mismo tiempo en todas sus partes de forma que en cada período de la existencia todos los órganos presenten entre sí el mismo grado de desarrollo.

La experiencia y el razonamiento concuerdan para demostrarnos que, por el contrario, nuestros órganos sólo se perfeccionan unos después de otros.

Inmediatamente después de nacer, la vida fluye especialmente sólo sobre algunos órganos, los demás permanecen casi estacionarios. Pasado un cierto tiempo, las partes que comenzaron a crecer se detienen y la fuerza de desarrollo acude sucesivamente a las demás hasta que todas hayan alcanzado el volumen y la fuerza que deben tener.

Cada época tiene sus enfermedades peculiares que indican con toda claridad la falta de conjunto en una organización tiranizada a cada paso por algunas partes cuya actividad no guarda relación con la inercia de otras: las pasiones más desordenadas son consecuencia de este estado general de sufrimiento y tormentos. Y los individuos, como las sociedades, cuyo desarrollo no es aún completo no pueden producir con frecuencia otras acciones que las que se oponen a su bien particular en el caso de los individuos, y al bien general en el caso de las sociedades.

Durante todos estos primeros períodos, el individuo es incapaz de concebir un plan de conducta razonado y conveniente a su posición; sus proyectos denotan la falta de instrucción y de salud. Si se abandonase a sus aspiraciones, su imprevisión y su debilidad sería pronto la causa de su propia destrucción. Para continuar existiendo necesita una vigilancia que le impida confiarse a sí mismo, que reprima sus deseos ilegítimos y que le fuerce a trabajos útiles para su conservación aunque él no aprecie su utilidad.

Pero una vez que cada órgano ha logrado todo el desarrollo posible y que ninguna parte predomina sobre otras, cuando la igualdad de acción de cada una de ellas aporta la armonía y la unidad en toda la economía, cuando por fin todas las facultades físicas y

morales son tales que pueden aplicarse con instrucción y con calma al estudio de los objetos externos de los que deben sacar partido; cuando se está en condiciones de tener una conciencia razonada de la posición que se ocupa en este mundo, entonces el individuo es capaz de coordinar todas las ideas adquiridas durante la tutela para cuya favorable influencia ha sido educado.

Sólo entonces la salud de que goza y la educación recibida le permiten hacer que el pasado sirva para el conocimiento del presente, aplicar su experiencia a su estado futuro, y finalmente crearse un sistema de conducta cuyo plan antes era incapaz de concebir y cuya utilidad no podía preciar.

La sociedad europea ha presentado sucesivamente estos distintos períodos de desarrollo y de predominio orgánico exclusivo: alternativamente ha estado agitada por actividades viciosas, cada período de crecimiento se ha caracterizado por enfermedades y movimientos críticos peculiares, como los individuos ha tenido su edad de ilusiones y supersticiones. Terribles convulsiones han amenazado su existencia. Revoluciones afrentosas han sido el resultado de una multitud de reacciones vitales que han perturbado por momentos la organización social.

Por último se ha producido la más importante de todas las revoluciones: la esclavitud ha sido abolida, se ha proclamado la igualdad de derechos, la nación ha sido declarada mayor de edad, y el cese de las instituciones de las primeras edades, acarreado por el curso natural de las cosas, nos ha probado que los europeos habían padecido todos los crecimientos parciales que debían conducirles a esta época de madurez que todo ser organizado debe adquirir, única en la que le está permitido desarrollar toda la acción, toda la energía suficiente para crearse un plan de conducta favorable a la salud general, y para sacar de sus facultades industriales todo el partido que le está consentido alcanzar.

Antes de la abolición de la esclavitud ¿qué sistema higiénico podía adoptarse? Podrá sostenerse que en cada época los pueblos han sido administrados como podían serlo, en razón de su estado moral, y que reglamentos más conformes con la justicia según nuestras actuales circunstancias hubieran sido peligrosos en un estado de civilización diferente del nuestro. Lejos de mí criticar este modo de administración, ya que la naturaleza ha inspirado a los hombres en cada época la forma de gobierno más conveniente, y según este mismo principio insistiremos en la necesidad de un cambio de régimen para una sociedad que no se halla ya en las condiciones orgánicas que han podido justificar el reino de la opresión.

¿Qué han sido las naciones antes de la época actual? Una reunión de individuos incapaces de administrarse razonablemente, y por ello debían someterse a una voluntad absoluta. Los reyes hasta el presente han actuado en cierto modo siempre al margen de las naciones, han hecho lo que han creído justo o lo que les ha venido en gana hacer, en general sólo han consultado a su propio juicio o a su pasión, nunca han dado cuenta de su conducta, hubiera sido inútil: no se les habría comprendido. Pero hoy los reyes no deben ya gobernar al margen de los pueblos, no deben hacer nada importante sin exponerles los motivos, admitirlos en sus consejos, pedirles su opinión sobre las medidas a tomar, consultarles sobre las necesidades del Estado y otorgarles el poder de votar o de

rehusar los impuestos, esto es, la facultad de favorecer o impedir las iniciativas que someten a su examen.

Los reyes y las naciones que en otro tiempo formaban dos partidos muy distintos y enemigos, como lo son el amo y el esclavo, no tendrán ya otras relaciones que las que existen entre un administrador y sus administrados, o entre asociados que encargan a uno de ellos que dirija los intereses generales. El ocioso lo es a su cargo, a la vez que es un peso para la sociedad. La ociosidad es la madre de todos los vicios. La ociosidad pone al hombre en un estado de enfermedad.

Así pues, según los principios de política y de moral, a la vez que de fisiología e higiene, el legislador debe combinar la organización social de forma que estimule lo más posible a todas las clases para el trabajo y en particular para los trabajos más útiles a la sociedad.

La organización social que otorga el primer grado de estima a la ociosidad y a los trabajos menos útiles para la sociedad es pues esencial y radicalmente viciosa. El vicio de la organización social es aún mayor si los trabajadores como resultado de su disposición fundamental aspiran a entrar o a hacer entrar a sus hijos en la clase de los ociosos, de modo que toda la población encuentra estímulo para tender con la mayor energía posible a una estado de ociosidad, es decir, a un estado en que el hombre está enfermo de una enfermedad que le hace necesariamente inmoral.

La organización social actual no se concibió primitivamente tal como hoy existe. En el origen del sistema teológico y feudal, las clases del clero y de la nobleza no eran ociosas ni incapaces. En esa época la guerra era continua, y los nobles, que formaban exclusivamente la clase militar, estaban en permanente actividad. En esa misma época, los nobles dirigían los trabajos de la agricultura, que eran los únicos trabajos industriales importantes. El clero era entonces el único cuerpo sabio. Estaba exclusivamente encargado de la educación pública.

Según las observaciones fisiológicas, se ha constatado que las sociedades, como los individuos, se ven sometidas a dos fuerzas morales que son de igual intensidad y que actúan alternativamente: una es la fuerza del hábito, la otra resulta del deseo de experimentar sensaciones nuevas.

Al cabo de cierto tiempo los hábitos se vuelven necesariamente malos por haberse adquirido en función de un estado de cosas que no corresponde ya a las necesidades de la sociedad. Entonces se hace sentir la necesidad de cosas nuevas, y esa necesidad que constituye el verdadero estado revolucionario dura necesariamente hasta la época en que la sociedad es reconstituida de un modo adecuado a su civilización.

La población europea se halla dominada por la fuerza revolucionaria desde el siglo XV, y esta fuerza no cesará de dominar hasta la época en que un sistema social, radicalmente distinto del sistema teológico y feudal, ocupe el lugar de éste.

La primera operación para detener la acción revolucionaria consistía en concebir y presentar claramente el sistema social que conviene al estado actual de las luces. Esta primera operación está terminada.

Es claro que, en el sistema cuyo establecimiento debe subordinar la fuerza

revolucionaria, los hombres con ocupaciones y hábitos pacíficos deben ejercer la principal influencia y, entre los hombres pacíficos, quienes deben dirigir los intereses nacionales son los más capaces.

Ahora bien, los hombres más capaces, habida cuenta de que sus trabajos contribuyen los que más a la prosperidad social, son los ARTISTAS, los SABIOS y los INDUSTRIALES.

Que los artistas, en un esfuerzo de imaginación, despojen al pasado de la edad de oro, y enriquezcan con ella el porvenir. Que los fisiólogos se sitúen en cabeza del cuerpo de los sabios laicos.

Que los banqueros combinen sus fuerzas políticas con las de los sabios y los artistas.

Y los hombres del sistema teológico y feudal pronto figurarán sólo en los recuerdos, al igual que los arúspices y los cónsules de Roma.

Textos

seleccionados Claude Henri de Saint-Simon

MÉMOIRE SUR LA SCIENCE DE L'HOMME *Oeuvres de Claude Henri de Saint-Simon* Traducción de José Luis Iturrate Vea **Anthropos, París 1966, Tomo 2, partes 1 y 2, pp. 186-197**

3. Crítica social y política

3.a. Abejas y zánganos (Le Politique, 1819. Onzième livraison)

Desde el momento en que el rey ha regresado, los antiguos nobles, los sacerdotes, los descendientes de quienes fueron funcionarios en el antiguo regimen han pretendido que tenían derecho a puestos en el gobierno, y que debían vivir del producto de los impuestos. Los nuevos nobles, los militares que sirvieron durante la revolución, las personas que Bonaparte había empleado en la administración colosal que él instauró han pretendido igualmente que debían vivir a expensas de la nación.

De modo que el ministerio ha admitido en principio que los productores debían soportar la carga de dos sistemas de gobierno, uno y otro excesivamente onerosos.

Para proveer a la subsistencia de estas dos clases de zánganos, el ministerio pide a las Cámaras y obtiene, por la influencia ejercida sobre la Cámara de los comunes, unos impuestos enormes que paralizan la industria y le arrebatan sus capitales.

Lo más destacable en este proceder político del ministerio es que el arte de gobernar se ha convertido en sus manos en la cosa más simple y más fácil del mundo, se reduce a dar la más gruesa porción de miel sacada de las abejas a la de las dos grandes clases de zánganos que sirven a los proyectos del gobierno con el mayor celo y entrega. Y, de hecho, desde el inicio de la Restauración, el ministerio ha reducido las altas funciones políticas que le están confiadas a esta operación.

3.b. La parábola de Saint-Simon

(L'Organisateur, 1919. Premier extrait)

Supongamos que Francia pierde de repente sus cincuenta primeros físicos, sus cincuenta primeros químicos, sus cincuenta primeros fisiólogos, sus cincuenta primeros matemáticos, sus cincuenta primeros poetas, sus cincuenta primeros pintores, sus cincuenta primeros escultores, sus cincuenta primeros músicos, sus cincuenta primeros

literatos.

Sus cincuenta primeros mecánicos, sus cincuenta primeros ingenieros civiles y militares, sus cincuenta primeros artilleros, sus cincuenta primeros arquitectos, sus cincuenta primeros médicos, sus cincuenta primeros cirujanos, sus cincuenta primeros farmacéuticos, sus cincuenta primeros marinos, sus cincuenta primeros relojeros.

Sus cincuenta primeros banqueros, sus doscientos primeros negociantes, sus seiscientos primeros cultivadores, sus cincuenta primeros maestros de forja, sus cincuenta primeros fabricantes de armas, sus cincuenta primeros curtidores, sus cincuenta primeros tintoreros, sus cincuenta primeros mineros, sus cincuenta primeros fabricantes de paños, sus cincuenta primeros fabricantes de algodón, sus cincuenta primeros fabricantes de sederías, sus cincuenta primeros fabricantes de telas, sus cincuenta primeros fabricantes de quincallería, sus cincuenta primeros fabricantes de cristales y de vidriería, sus cincuenta primeros fabricantes de loza y de porcelana, sus cincuenta primeros armadores, sus cincuenta primeras casas de transporte de mercancías, sus cincuenta primeros impresores, sus cincuenta primeros grabadores, sus cincuenta primeros orfebres y otros trabajadores de metales.

Sus cincuenta primeros albañiles, sus cincuenta primeros carpinteros, sus cincuenta primeros ebanistas, sus cincuenta primeros herreros, sus cincuenta primeros cerrajeros, sus cincuenta primeros cuchilleros, sus cincuenta primeros fundidores, y los otros cientos de personas de diversas profesiones no reseñadas, las más capaces en las ciencias, en las bellas artes y en las artes y oficios haciendo un total de tres mil primeros sabios, artistas y artesanos de Francia.

Como estos hombres son los franceses más esencialmente productivos, que dan los productos más importantes, que dirigen los trabajos más útiles a la nación, que la hacen productiva en las ciencias, en las bellas artes y en las artes y oficios, son realmente la flor de la sociedad francesa, los más útiles a su país de todos los franceses, los que procuran mayor gloria, los que más estimulan su civilización y su prosperidad, la nación se convertiría en un cuerpo sin alma al instante de perderlos, caería inmediatamente en un estado de inferioridad frente a naciones con las que hoy rivaliza, y seguiría subordinada a ellas en tanto no hubiera reparado esta pérdida y le hubiese vuelto a crecer una cabeza. Francia necesitaría al menos toda una generación para reparar esta desgracia, pues los hombres que se distinguen en los trabajos de una utilidad positiva son verdaderas anomalías, y la naturaleza no es pródiga en anomalías, menos en las de este tipo.

Pasemos a otra suposición. Admitamos que Francia conserva todos los hombres que posee en las ciencias, en las bellas artes y en las artes y oficios, pero que ella tiene la desgracia de perder en un solo día al Señor hermano del rey, a Monseñor el duque de Angulema, a Mons. el duque de Berry, a Mons. el duque de Orleans, a Mons el duque de Borbón, a la Sra. duquesa de Angulema, a la Sra. duquesa de Berry, a la Sra duquesa de Orleans, a la Sra. duquesa de Borbón y a la Srta. de Condé.

Que pierda al mismo tiempo a todos los grandes oficiales de la corona, a todos los ministros del Estado con o sin departamento, a todos los consejeros de Estado, a todos

los miembros informantes del mismo, a todos sus mariscales, a todos sus cardenales, arzobispos, obispos, grandes vicarios y canónigos, a todos los prefectos y subprefectos, a todos los empleados en los ministerios, a todos los jueces, y además a los diez mil propietarios más ricos entre quienes viven noblemente.

Tal accidente afligiría sin duda a los franceses, porque son buenos y no podrían ver con indiferencia la súbita desaparición de tan gran número de compatriotas. Pero esta pérdida de treinta mil individuos considerados los más importantes del Estado les afligiría sólo en un aspecto puramente sentimental, puesto que de ella no resultaría ningún mal político para el Estado. Ante todo, porque sería muy fácil cubrir sus vacantes.

La prosperidad de Francia no puede lograrse sino por efecto y como resultado de los progresos de las ciencias, las bellas artes y las artes y oficios. Pero los príncipes, los grandes oficiales de la corona, los obispos, los mariscales de Francia, los prefectos y los propietarios ociosos no trabajan directamente en el progreso de las ciencias, de las bellas artes y de las artes y oficios. Lejos de contribuir a él, no pueden más que perjudicarlo al esforzarse en prolongar la preponderancia ejercida hasta hoy por las teorías conjeturales a expensas de los conocimientos positivos. Ellos perjudican necesariamente la prosperidad de la nación al privar, como hacen, a los sabios y los artesanos, de la más alta consideración que legítimamente les pertenece. Ellos la perjudican porque emplean sus medios pecuniarios de un modo que no es directamente útil a las ciencias, a las artes y a las artes y oficios. Ellos la perjudican porque deducen anualmente de los impuestos pagados por la nación una suma de tres a cuatrocientos millones a título de sueldos, de pensiones, de gratificaciones, de indemnizaciones, etc., para el pago de sus trabajos que son inútiles.

Estas suposiciones evidencian el hecho más importante de la política actual, nos sitúan en una posición desde la que se descubre el hecho en toda su amplitud y de un golpe de vista. Prueban claramente, aunque de modo indirecto, que la organización social está poco perfeccionada, que los hombres se dejan aún explotar por la violencia y el engaño, y que la especie humana está (políticamente hablando) inmersa en la inmoralidad.

Estas suposiciones nos hacen ver que la sociedad actual es verdaderamente el mundo al revés:

Porque la nación ha admitido como principio fundamental que los pobres deben ser generosos para con los ricos, y que en consecuencia los menos acomodados se privan diariamente de una parte de lo que les es necesario para aumentar lo superfluo de los grandes propietarios.

Porque los más grandes culpables, los ladrones generales, los que estrujan a la totalidad de los ciudadanos, y que les arrebatan tres o cuatrocientos millones por año, se encuentran encargados de hacer castigar los pequeños delitos contra la sociedad.

Porque la ignorancia, la superstición, la pereza y el gusto de los placeres dispendiosos forman el patrimonio de los jefes supremos de la sociedad, mientras las gentes capaces, buenas administradoras y trabajadoras sólo se emplean como subalternos

y como instrumentos.

Porque, en una palabra, en todos los tipos de ocupación son hombres incapaces los que se hallan encargados del cuidado de dirigir a las gentes capaces, en cuanto a la moralidad son los hombres más inmorales los llamados a formar a los ciudadanos en la virtud, y en cuanto a la justicia distributiva son los grandes culpables los propuestos para castigar las faltas de los pequeños delincuentes.

perjudicial a la especie, por la doble destrucción de fuerzas que conlleva; sólo es útil en cuanto secundaria y en cuanto concurre a ejercer una más amplia acción sobre la naturaleza. (...)

3.c. Superación del actual sistema político: la soberanía de la sociedad

En el actual estado de cosas, se admite que el deber perpetuo y único de los gobiernos es trabajar por la felicidad de la sociedad. ¿Pero cuáles son los medios de esa felicidad para la sociedad? Sobre esto no se ha pronunciado la opinión pública hasta hoy. Quizás no existe sobre ello ni siquiera una sola idea firme y aceptada en general. ¿Qué resulta? Que la dirección general de la sociedad está, por necesidad, abandonada por entero a la decisión arbitraria de los gobernantes. Decirles a ellos «*hacednos felices*» sin determinar con qué medios, significa dejarles necesariamente la función de imaginar lo que deben hacer para nuestra felicidad además de la función de realizarlo; significa, pues, someternos nosotros mismos a su discreción del modo más completo posible. Si nuestros jefes son ambiciosos, nos organizarán para la conquista o para el monopolio. Si les gusta hacer fastos tratarán de hacernos felices construyendo bellos palacios y dando magníficas fiestas. Si son devotos nos organizarán para alcanzar el paraíso, etc. Porque los gobernantes, tienen fuerte tendencia, por efecto natural de su posición, a tomar sinceramente aquello que satisface sus pasiones o sus gustos dominantes como lo que resulta más ventajoso para las naciones. Suponed también que los gobernantes se han elevado hasta querer hacer un plan regular de administración, eso hacia lo que les empuja hasta cierto punto la organización parlamentaria: resulta que las únicas formaciones de las que los gobiernos se han mostrado hasta hoy capaces (y *bajo todas las formas de gobierno*) se reducen siempre a la de la fuerza con la de la astucia: se nos propone hacer prosperar la sociedad con la fuerza y la astucia. (...)

Preguntémonos ahora cuáles son los medios generales para alcanzar la felicidad en la sociedad. No tememos indicar audazmente estos medios, y todo hombre con buen sentido se convencerá fácilmente de su eficacia: no hay otros que las ciencias, las bellas artes y las artes y oficios; porque los hombres no pueden ser felices sino satisfaciendo sus exigencias físicas y morales, lo que constituye la única meta y el fin más o menos directo de las ciencias, de las bellas artes y de las artes y oficios. (...) No será superfluo repetirlo, no hay acción útil ejercida por el hombre aparte de la que el hombre ejerce sobre las cosas. La acción del hombre sobre el hombre es siempre, por sí misma, En una sociedad organizada con el objetivo positivo de trabajar por su prosperidad mediante las ciencias, las bellas artes y las artes y oficios, el acto político más importante, que consiste en fijar la dirección en que debe moverse la sociedad, no pertenece ya a los hombres investidos de cargos sociales, lo ejerce el mismo cuerpo social; de este modo la

sociedad, colectivamente considerada, puede realmente ejercer la soberanía, soberanía que no consiste en una opinión arbitraria asumida como ley por la masa, sino en un principio que deriva de la naturaleza misma de las cosas y del que los hombres no han hecho sino reconocer su corrección y proclamar su necesidad. En tal orden de cosas los ciudadanos encargados de las diversas funciones sociales, hasta de las más elevadas, no ejercen, desde un cierto punto de vista, más que roles subalternos, pues sus funciones, por importantes que sean, consisten ahora sólo en moverse en una dirección que no ha sido elegida por ellos. Además el objetivo y el fin de tal organización son tan claros, tan determinados que no hay lugar para la arbitrariedad de los hombres y ni siquiera para la de las leyes, porque una y otra sólo pueden ejercerse en la incertidumbre, que es, por así decir, su elemento natural. La acción de gobernar es pues nula o casi nula en lo que se refiere a la acción de mandar. Todas las cuestiones que deben plantearse en semejante sistema político –qué empresas permiten a la sociedad incrementar su prosperidad de ahora, con ayuda de los conocimientos que ahora posee gracias a las ciencias, las artes, y las artes y oficios; qué medidas pueden tomarse para difundir y perfeccionar estos conocimientos; por último, qué medios permiten llevar a cabo estas empresas con el menor gasto y en el menor tiempo posible– tales cuestiones, decimos, y todas las que de ellas pueden derivarse son eminentemente positivas y es posible decidir las; las decisiones no pueden ser sino el resultado de demostraciones científicas absolutamente independientes de toda voluntad humana y aptas para ser discutidas por todos los que tengan el grado de instrucción suficiente para comprenderlas. (...) Así como toda cuestión de interés social se decidirá entonces necesariamente del mejor modo posible según los conocimientos adquiridos en aquel período, todas las funciones sociales serán también necesariamente confiadas a los hombres más capaces de ejercerlas, conforme al objetivo general de la asociación. En este orden de cosas, por tanto, desaparecerán a la vez los tres inconvenientes del sistema político actual: la arbitrariedad, la incapacidad y el embrollo.

seleccionados *EL SISTEMA INDUSTRIAL* Traducción de A. Méndez *Revista de Trabajo*, Madrid 1975

4. El sistema industrial

4.a. La función caduca de los legistas y los metafísicos

A los legistas debemos la abolición de las justicias feudales, el establecimiento de una jurisprudencia menos opresiva y más regularizada. ¡Cuántas veces nos ha servido, en Francia, la acción de los parlamentos para defender a la industria frente al feudalismo! Reprochar a estos cuerpos su ambición es como lamentar los efectos inevitables de una causa útil, razonable y necesaria; es quedarse al margen de la cuestión. En cuanto a los metafísicos, obra suya es la reforma del siglo XVI, y el establecimiento del principio de la libertad de conciencia que minó en su base al poder teológico.

En virtud de su mismo destino la influencia política de los legistas y metafísicos se ha limitado a una existencia pasajera, ya que no era más que modificadora, de transición y en absoluto organizadora. Terminó de cumplir su función en el momento mismo en que el antiguo sistema perdió la mayor parte de su poder y las fuerzas del nuevo

empezaron a predominar realmente en la sociedad, tanto en lo temporal como en lo espiritual. Si se hubiera limitado a esta función plenamente conseguida desde mediado el siglo pasado, la carrera política de los legistas y metafísicos no hubiera dejado de ser útil y honorable, mientras que en realidad se convirtió en algo perjudicial, por haber superado sus límites naturales.

Los espíritus ilustrados admiten perfectamente hoy la necesidad de una reforma general del sistema social. Esta necesidad se ha hecho tan inminente que no puede ignorarse. Pero el error fundamental que generalmente se comete en este sentido consiste en creer que el nuevo sistema a edificar debe basarse en las doctrinas de los legistas y de los metafísicos. Este error sólo se mantiene por no remontarse suficientemente en la serie de observaciones políticas, por no examinar con la debida profundidad los hechos generales, o, mejor dicho, por no haber fundamentado los razonamientos políticos en hechos históricos.

Los legistas y los metafísicos suelen tomar la forma por el fondo y las palabras por las cosas. De ahí la idea generalmente admitida de la multiplicidad casi infinita de los sistemas políticos. Pero, en la práctica, no hay, ni puede haber, más que dos sistemas de organización social realmente distintos, el sistema feudal o militar y el sistema industrial; y, en lo espiritual, un sistema de creencias y un sistema de demostraciones positivas. Toda la historia de la especie humana civilizada se reparte necesariamente entre estos dos grandes sistemas de sociedad. No existen, en efecto, para una nación o para un individuo, más que dos fines de su actividad: la conquista o el trabajo, a los que corresponden, en el orden espiritual, las creencias ciegas o las demostraciones científicas, es decir, basadas en observaciones positivas. Ahora bien, es preciso que el fin de la actividad general cambie para que cambie realmente el sistema social. Todos los demás perfeccionamientos, por importantes que puedan ser, son simples modificaciones, es decir, cambios de forma y no de sistema. La metafísica puede hacer ver las cosas de un modo diferente por la desdichada aptitud que confiere para confundir lo que debe ser distinto y para distinguir lo que debe confundirse.

Mientras el sistema feudal y militar mantuvieron su plena vigencia, la sociedad estuvo organizada de una forma clara y característica, porque tenía entonces una finalidad concreta y determinada, la de realizar una gran acción guerrera, finalidad que coordinaba a todas las partes del cuerpo político. En la actualidad tiende también a organizarse de una forma perfecta, y no menos neta y característica, en torno al fin de la actividad industrial, hacia el que tienden todas las fuerzas sociales. Nunca insistiremos demasiado en la necesidad de un fin para toda sociedad, ya que sin él no habría sistema político. Ahora bien, legislar no es un fin, es quizá un medio.

Las ideas y los sentimientos se relacionan y se corresponden necesariamente. Todo gran movimiento en las ideas exige un movimiento similar en los sentimientos. Para determinar el gran movimiento filosófico que ha de tener por objetivo la renovación de las ideas generales, es indispensable que la actividad filantrópica se desarrolle entre todos los hombres capaces de sentimientos elevados y generosos. La decadencia de las antiguas doctrinas generales ha permitido el desarrollo del egoísmo, que cada vez se

apodera más de la sociedad, y que se opone notablemente a la formación de nuevas doctrinas. Es preciso, por consiguiente, poner en juego la filantropía para combatirlo y enterrarlo. Esta acción no es menos necesaria que la filosofía e incluso debe precederla.

4.b. La función de los industriales

Todos los ciudadanos entregados a tareas útiles para la sociedad debieran desear que fueran los industriales los encargados de elaborar el presupuesto; pues son los más interesados de todos en el perfeccionamiento de la moral pública y privada, así como en el establecimiento de las leyes necesarias para impedir los desórdenes, y sienten mejor que nadie la utilidad de las ciencias positivas y de los servicios que las bellas artes proporcionan a la sociedad; pues son los más capaces, los únicos capaces de distribuir entre los miembros de la sociedad la consideración y las recompensas nacionales de la forma más conveniente, para que cada cual reciba lo que en justicia corresponde a sus méritos.

Sería una inquietud mal fundada el temer que los industriales aprovecharan el hecho de ser los encargados de elaborar el presupuesto para acaparar los puestos del gobierno. Tal temor carecería de fundamento; primero, porque tales empleos les estarían supeditados cuando ellos fueran los encargados de la dirección general de la administración pública; segundo, porque después de haber hecho las reformas necesarias, las grandes empresas de la industria serían infinitamente más lucrativas que los principales puestos del gobierno; tercero, porque los industriales se sentirían menos dispuestos a defender los cargos del gobierno que los que están habituados a este tipo de trabajo.

En fin, mi idea es sumamente simple. Digo:

Mientras la nación basó su progreso en la guerra y en las conquistas, los militares constituyeron la primera clase de la sociedad; son ellos los que dirigieron los asuntos públicos, y así, en efecto, ocurrieron las cosas en aquella época. Hoy, cuando la nación quiere prosperar por medio de labores pacíficas, son los industriales los que deben constituir la primera clase de la sociedad; son ellos quienes deben dirigir los asuntos públicos; son ellos, en una palabra, los que deben elaborar el presupuesto.

El sistema militar no era exclusivo, ya que los militares fomentaban los trabajos que les eran útiles; el sistema industrial no será más exclusivo que el feudal; será incluso menos, ya que todos los trabajos que tienden a mejorar la suerte de la especie humana serán considerados útiles por los industriales.

4.c. Mejorar la suerte del proletariado

El objetivo directo de mi empresa es mejorar lo más posible la suerte de la clase que no tiene otros medios de existencia que el trabajo de sus brazos; mi objetivo es mejorar la suerte de esta clase, no sólo en Francia, sino en Inglaterra, en Bélgica, en Portugal, en España, en Italia, en el resto de Europa y en el mundo entero. Esta clase, a pesar de los inmensos progresos de la civilización (desde la liberación de los municipios), es aún la más numerosa en los países más civilizados; ella forma la mayoría en una proporción más o menos fuerte en todas las naciones del globo. Por eso los gobernantes deberían ocuparse principalmente de ella, y, por el contrario, es de todas las clases aquella de la

que menos cuidan sus intereses; la ven como esencialmente gobernable y gravable con impuestos, y el único cuidado importante que toman respecto a ella es mantenerla en la obediencia más pasiva.

seleccionados *NOUVEAU CHRISTIANISME*

La physiologie sociale. Oeuvres choisies Edición de Georges Gurtvich

Traducción de José Luis Iturrate Veá

Presses Universitaires de France, París 1965, pp. 150-152

5. El nuevo cristianismo (1825)

Este escrito se dirige a todos aquellos que, clasificados, sea como católicos, como protestantes luteranos, o protestantes reformados, o anglicanos, o incluso judíos, consideran que la religión tiene como objeto esencial la moral; a todos los hombres que, aun admitiendo la mayor libertad de culto y de dogma, están lejos de mirar a la moral con ojos de indiferencia y sienten la necesidad continua de depurarla, perfeccionarla, y extender su imperio a todas las clases de la sociedad conservando un carácter religioso, es lo que hay de verdaderamente sublime, de divino, en el primer cristianismo, la superioridad de la moral sobre todo el resto de la ley, es decir, sobre el culto y el dogma.

Ahora bien, según el principio que Dios ha dado a los hombres como regla para su conducta, los hombres deben organizar su sociedad de la manera que pueda ser más ventajosa para el mayor número, deben proponerse como meta en todos sus trabajos, en todas sus acciones, mejorar lo más pronta y completamente posible la existencia moral y física de la clase más numerosa.

La nueva organización cristiana deducirá las instituciones temporales, y las instituciones espirituales, de este principio: todos los hombres deben comportarse unos con otros como hermanos; dirigirá todas las instituciones, de cualquier naturaleza que sean, hacia el crecimiento del bienestar de la clase más pobre. Yo haré comprender fácilmente a todos los hombres de buena fe y de buenas intenciones que si todas estas instituciones se dirigiesen hacia la meta de mejorar el bienestar moral y físico de la clase más pobre, harían prosperar a todas las clases de la sociedad, a todas las naciones, con la mayor rapidez posible.

La doctrina de la moral será considerada por los nuevos cristianos como la más importante. El culto y el dogma los considerarán sólo como accesorios teniendo por objeto principal fijar la atención de los fieles de todas las clases sobre la moral. En el nuevo cristianismo toda la moral se deducirá directamente de este principio: los hombres deben comportarse como hermanos unos respecto a otros. Este principio regenerado se presentará de la siguiente manera: La religión debe dirigir la sociedad hacia la gran meta de mejora lo más rápida posible de la suerte de la clase más pobre. El verdadero cristianismo debe hacer a los hombres felices, no sólo en el cielo sino en la tierra.

Para mejorar lo más rápidamente posible la existencia de la clase más pobre, la circunstancia más favorable sería aquella en que se encontrase una gran cantidad de trabajos para ejecutar y éstos exigiesen el mayor desarrollo de la inteligencia humana. Vosotros podéis crear esta circunstancia; ahora que se conoce la dimensión de nuestro planeta, haced que los sabios, los artistas y los industriales hagan un plan general de los

trabajos a realizar para que la posesión territorial de la especie humana se convierta en la más productiva posible y la más agradable de habitar en todos los aspectos.

Presentación del autor, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

1.3.2. Auguste Comte (1798-1857)

Este filósofo francés fundó el positivismo y acuñó el término *sociología* para la nueva ciencia de los fenómenos sociales que permitiría reorganizar la sociedad, y que antes había denominado *política positiva* o *física social*. Durante mucho tiempo fue considerado «el» fundador de la sociología. Más importante es que planteó su temática y sus métodos y trabajó su área de estudio. Sus exigencias de construir un sistema hicieron de su obra una filosofía de la historia dogmática e idealista, con una propuesta de organización social y salvación para la humanidad.

Comte nació en Montpellier en 1798. Su padre era funcionario de hacienda y su familia muy católica y monárquica. Él pronto se hizo librepensador y republicano. De 1814 a 1816 estudió en la Escuela Politécnica de París, y en 1816 siguió cursos de medicina y fisiología en la Universidad de Montpellier. Adquirió así una buena formación en matemáticas y ciencias. De 1817 a 1824 en París fue secretario y colaborador de H. de Saint-Simon, en cuyos periódicos publicó los primeros ensayos hasta que rompió con él por atribuirse uno de ellos. Compartieron ambos la necesidad de una ciencia social básica, que explicase la organización y el desarrollo de las sociedades humanas y que, tras la Revolución de 1789 y en los inicios de la industrialización, orientase la planificación de una sociedad nueva y mejor.

Se dedicó a la «reorganización social» desde sus primeros escritos –es famoso su *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*–, en sus cursos particulares, y sobre todo en sus dos grandes obras. La primera gran obra, *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), se centró en la reforma intelectual necesaria. En 1832 obtuvo el puesto de tutor y en 1836 el de examinador en la Escuela Politécnica. Perdió esos puestos en 1844, su situación económica fue difícil, pasó a vivir de las ayudas de positivistas admiradores suyos como John Stuart Mill y Émile Littré. En ese año de 1844 rompió su turbulento matrimonio con Caroline Massin, que en sus primeros años, 1826-1828, junto a su esfuerzo intelectual le había afectado a su salud psíquica. En 1845 declaró apasionado su amor a Clotilde de Vaux, que le correspondió sólo con su amistad y que murió de tuberculosis en 1846. Comte, al perderla, desequilibrado, la idealizó. Dio un giro en su obra, descubrió que el amor es más importante que el pensamiento y que el sentimiento religioso es el motor de las acciones humana. Por ello en 1847, con escándalo de sus discípulos, fundó la Religión de la Humanidad, propia de la etapa positiva, y se autoproclamó su Gran Sacerdote. En 1848 fundó la Sociedad positivista y escribió el *Discurso sobre el conjunto del positivismo*; en 1852 vio la luz el *Catecismo positivista o exposición sumaria de la religión universal*. Su segunda gran obra, *Sistema de política positiva o tratado de sociología instituyendo la Religión de la humanidad*

(1851-1854) expresaba una sistematización universal y una doctrina de armonía salvífica para la sociedad. En 1856 escribió *La síntesis subjetiva o sistema universal de las concepciones apropiadas para el estado normal de la sociedad* y propuso al Padre General de los Jesuitas que colaborase en una alianza para afrontar la anarquía de Occidente. Comte murió en París, rodeado de sus discípulos, en 1857.

En el *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) Comte presenta una concepción del positivismo, deudora de Kant y de Hume: el conocimiento positivo es el conocimiento certero, posterior a los conocimientos imperfectos de la teología y la metafísica, y se refiere a los fenómenos naturales, cuyas propiedades y relaciones estudian las ciencias empíricas. Apoyado en la idea de progreso histórico de Turgot, Condorcet y Saint-Simon y contando con sus conocimientos científicos y matemáticos, analiza la evolución intelectual y social de la humanidad. En la «Ley de las tres etapas» postula que el desarrollo del espíritu humano, con el que se corresponde el de la actividad material, ha avanzado, como ya formuló en su ensayo de 1822, desde una etapa teológica, que dura hasta el siglo XIII y en la que el mundo y el hombre se explican imaginativamente mediante espíritus y dioses; a través de una etapa metafísica, desde el siglo XIV al XVIII, en que la explicación es conjetural, recurre a las esencias y apela a causas y elementos abstractos de las cosas, hasta alcanzar la etapa positiva. En esta etapa positiva el conocimiento humano, científico, basado en la observación, conoce sus límites: se sabe referido a la naturaleza del hombre como especie, se sabe no absoluto sino relativo, en función de situaciones históricas y sociales diversas, y capta la realidad no buscando causas sino formulando leyes universales que expresan las relaciones observables entre tipos de fenómenos. La etapa positiva es la etapa necesaria, definitiva y permanente de la humanidad, de su conocimiento. Podemos notar que las tres etapas se corresponden a las tres etapas del desarrollo del hombre, teólogo en su infancia, crítico y metafísico en su edad adolescente, y observador realista de la vida o «científico» en su edad adulta. Cabe entrever la relación sistemática buscada entre la evolución del individuo y la de la humanidad, y el carácter que la filosofía de Comte adquiere como revelación del sentido del devenir y meta de la historia. La «ley de la jerarquía de las ciencias», basada en la anterior, supone que las ciencias se han ido desarrollando a partir de unas ciencias primeras que estudian fenómenos simples y abstractos hasta llegar por fin a las que estudian fenómenos complejos y concretos. Resulta así esta serie de ciencias: matemáticas, astronomía, física y química, biología y por fin la política positiva, física social o sociología. Esta ciencia de los fenómenos sociales, la última, permite establecer leyes y prever tales fenómenos, sintetizar todo el conocimiento humano, y así reorganizar la sociedad. Comte en su segunda gran obra situó como séptima ciencia, que pasó a ser suprema, a la moral, la ciencia del hombre individual que en su lado práctico está «destinada a ordenar la vida humana». La sociología para Comte no tiene como unidad a los individuos, no es ni una fisiología ni una psicología, porque la unidad mínima de la sociedad es el grupo familiar, grupo de vida y desarrollo de los individuos, y su unidad suprema es la humanidad toda en su despliegue histórico, el conjunto de los individuos integrados en sus grupos y sociedades. Comte pertenece a la línea de

pensadores franceses holistas que priman la estructura y explican los hechos sociales por otros hechos sociales. La sociedad, el grupo familiar, se asemejan al cuerpo humano, nos presentan diversidad de órganos que trabados y coordinados en sus actividades cumplen su función en la división de trabajo.

Ve analíticamente en la sociología dos partes inseparables en la realidad: la estática y la dinámica sociales. La estática social estudia los elementos del orden que mantienen unida a la sociedad: la familia, el lenguaje, la propiedad, la actividad económica y la religión. La dinámica social estudia el cambio y el desarrollo social. La ley de las tres etapas expresa los cambios en sus dimensiones progresivas del tipo predominante de actividad intelectual y material: teológica y feudal, metafísica y legista, positiva e industrial; del tipo predominante de unidad y orden social: la familia, el Estado, la humanidad; y del tipo de sentimiento social predominante en cada etapa: apego afectivo, veneración y benevolencia. Comte sostuvo como factores favorables al cambio: el deseo de lo nuevo, el egoísmo humano y el incremento de población que ahora promueve la división de trabajo, la combinación de esfuerzos. En las sociedades con división del trabajo social, el Estado y el gobierno garantizan el orden estable y la cohesión social. Las dos partes de la sociología estudian el orden social necesario y el progreso posible, tratan pues científicamente los problemas, y así superan las banderas ideológicas de los conservadores del orden, teológicos, y de los progresistas, críticos y metafísicos. La sociología promueve, pues, como ciencia el progreso en el orden o el orden en el progreso.

Los métodos que utiliza la sociología son los desarrollados en las ciencias que le han precedido: la observación, la experimentación, la comparación y el método propio suyo que es el método histórico comparativo.

De los pensadores conservadores De Bonald y Joseph Maistre, que añoraban una organización social jerárquica y disciplinada como la de la Iglesia católica medieval, tomó Comte ideas para organizar la nueva sociedad. Fundó la Religión de la Humanidad. La humanidad venía a ocupar el lugar que Dios tenía en el catolicismo, cuyos ritos, fórmulas y calendario imitaba la nueva religión. En la nueva organización social los sociólogos, como sacerdotes seculares, dirigirían la sociedad y controlarían la educación y la moralidad pública. La fuerza del número y la fuerza de la riqueza, elementos temporales de poder en la sociedad, debían equilibrarse con la primacía del poder espiritual o religioso para evitar los abusos del poder temporal y para asegurar la cohesión social. Hombres de negocios y banqueros administrarían el gobierno y la economía, sustituyendo a la aristocracia. La ciencia y la Religión de la Humanidad reemplazarían a la religión teológica. Y el ámbito propio de las mujeres, como esposas y madres, sería el de la moralidad privada.

Aunque esta propuesta religioso-salvífica para organizar la nueva sociedad resulta extravagante, Comte viene a expresar la necesidad de completar en la vida social la actividad material e intelectual con un imaginario simbólico que religue, dé significado, valor y trascendencia a la vida de los individuos, de la sociedad y de la Humanidad y los armonice. En la estela de Comte planteará Durkheim las reglas metodológicas, el estudio

de la división del trabajo social y de las formas religiosas. Él y Spencer sopesarán el legado de Comte. Puede decirse que el positivismo de Comte es cuestionable, pero algunas de sus grandes líneas se siguen viendo como grandes líneas del quehacer sociológico, susceptibles de pluralidad de matizaciones, así, por ejemplo, la importancia del estudio científico de la sociedad y su aportación para entender y organizar facetas de la vida social.

Obras

(1822) 2000. *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*. Estudio preliminar de D. Negro Pavón, Tecnos, Madrid.

(1822-1825) 1977. *Primeros ensayos*. Traducción de Francisco Giner de los Ríos. Fondo de Cultura Económica, México.

(1830-1842) 1968-1971. *Cours de philosophie positive*. En *Oeuvres d'Auguste Comte*. Anthropos. Tomos 1-6, París.

(1830.1844) 2002. *Curso de Filosofía Positiva. Lecciones 1 y 2. Discurso sobre el espíritu positivo*, Folio, Barcelona.

(1839-1842) 1981. *La física social*. Traducción, prólogo y notas de D. Negro Pavón. Aguilar, Madrid (Lecciones 46 a 60 del Curso de Filosofía Positiva. Tomos 4-6).

(1843). *Traité élémentaire de géométrie analytique*.

(1844) 2000. *Discurso sobre el espíritu positivo. Versión y prólogo de Julián Marías, Alianza, Madrid*.

(1848) 1969. *Discours sur l'Ensemble du positivisme*.

(1851-1854) 1969-1970. *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*. En *Oeuvres d'Auguste Comte*. Anthropos. Tomos 7-10, París.

(1852) 1982. *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*. Introducción, traducción y notas de Andrés Bilbao, Editora Nacional, Madrid.

(1854) 1971. *Synthèse subjective, ou système des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*. En *Oeuvres d'Auguste Comte*. Anthropos. Tomo 11, París.

Textos Augusto Comteseleccionados

PLAN DE LOS TRABAJOS CIENTÍFICOS NECESARIOS PARA REORGANIZAR LA SOCIEDAD *Système de politique positive. Tome IV. Appendice*

Traducción de José Luis Iturrate Vea

Otto Zeller, Osnabrück 1967

1. Ley de las tres etapas de la civilización

Creo que la historia puede dividirse en tres grandes épocas, o etapas de la civilización, cuyo carácter es perfectamente distinto en lo espiritual y en lo temporal. Abarcan la civilización, considerada a la vez en sus elementos y en su conjunto, lo que constituye evidentemente, según lo antes indicado, una condición indispensable.

La primera es la época teológica y militar.

En esa fase de la sociedad, todas las ideas teóricas, tanto generales como particulares, son de un orden puramente sobrenatural. La imaginación domina clara y completamente sobre la observación; a ésta se le prohíbe todo derecho de investigación. Asimismo, todas las relaciones sociales, particulares o generales son manifiesta y completamente militares. La sociedad tiene como meta de su actividad, única y permanente, la conquista. Las actividades industriales se limitan a las indispensables para la existencia de la especie humana. La esclavitud, pura y simple, de los productores es la institución principal.

Tal es el primer gran sistema social producido por el progreso natural de la

civilización. Existió en sus elementos desde la formación inicial de las sociedades regulares y permanentes. Llegó a establecerse completamente en su conjunto después de una larga serie de generaciones.

La segunda época es la metafísica y legista. Su carácter general consiste en no tener un carácter bien definido. Es intermedia y mixta, y opera una transición.

(...) La observación sigue estando siempre dominada por la imaginación, pero se le permite que modifique a ésta dentro de ciertos límites. Esos límites van luego sucesivamente ampliándose, hasta que la observación conquista el derecho de investigar todas las cuestiones. Al principio ese derecho lo consigue para investigar todas las ideas teóricas particulares, y, poco a poco, por el uso que hace de él, acaba lográndolo también para todas las ideas generales, lo que constituye el término natural de la transición. Esta época es un tiempo de crítica y de argumentación.

En el plano temporal, la industria se extiende más, sin ser aún predominante. Por consiguiente, la sociedad no es ya claramente militar, y no es aún abiertamente industrial, ni en sus elementos, ni en su conjunto. Se modifican las relaciones sociales particulares. La esclavitud individual ya no es directa; el productor, esclavo todavía, comienza a obtener de los militares algunos derechos. La industria hace nuevos progresos, que al fin dan por resultado la abolición total de la esclavitud individual. Tras esta liberación, los productores siguen aún sometidos al despotismo colectivo. Sin embargo, también las relaciones sociales generales comienzan pronto a modificarse. Los dos objetivos de la actividad, la conquista y la producción, se simultanean. La industria es inicialmente favorecida y protegida como recurso militar. Luego, aumenta su importancia, y la guerra acaba por concebirse, a su vez, sistemáticamente, como medio para favorecer la industria, lo que constituye la última fase de este régimen intermedio.

Finalmente, la tercera época es la época científica e industrial. Todas las ideas teóricas particulares se han vuelto positivas, y las ideas generales tienden a serlo. La observación ha dominado la imaginación en las primeras, y, en las segundas, la ha destronado sin haber tomado aún hoy su lugar.

En el plano temporal, la industria ha llegado a predominar. Todas las relaciones particulares se han establecido paulatinamente sobre bases industriales. La sociedad, tomada colectivamente, tiende a organizarse de la misma manera, haciendo de la producción el objetivo de su actividad, único y permanente.

La última época terminó en lo que se refiere a sus elementos componentes y comienza en lo que corresponde al conjunto. Su punto directo de partida data de la introducción de las ciencias positivas en Europa por los árabes y de la liberación de las clases humildes, es decir, en torno al siglo XI. Para evitar toda confusión al aplicar esta ley general, no debemos nunca perder de vista el hecho de que la civilización progresó necesariamente con relación a los elementos espirituales y temporales antes de hacerlo en su conjunto. Por tanto, las tres grandes y sucesivas etapas comenzaron en cuanto a sus elementos inevitablemente antes de comenzar en cuanto a su conjunto.

2. El progreso de nuestros conocimientos a través de las tres etapas

Por la propia naturaleza del espíritu humano, cada rama de nuestros conocimientos

se halla necesariamente sometida en su progreso a pasar sucesivamente por tres etapas teóricas diferentes: la etapa teológica o ficticia; la etapa metafísica o abstracta; y la etapa científica o positiva. (...) La tercera etapa constituye el modo definitivo de cualquiera de las ciencias; las dos primeras estuvieron destinadas a prepararla gradualmente. En la tercera, los hechos se relacionan según ideas o leyes generales de un orden completamente positivo, sugeridas o confirmadas por los hechos, y que a menudo no son más que simples hechos suficientemente generales para convertirse en principios. Se trata de reducirlos siempre al menor número posible, pero sin establecer ninguna hipótesis que por su naturaleza no pueda verificarse un día mediante la observación, y considerándolos en todo caso sólo como un medio de expresión general para los fenómenos.

Los hombres familiarizados con el avance de las ciencias pueden fácilmente verificar la exactitud de este resumen histórico general, con relación a las cuatro ciencias fundamentales hoy positivas: la astronomía, la física, la química y la fisiología, y también a las ciencias con ellas vinculadas. Aquellos incluso que sólo han considerado las ciencias en su situación actual pueden efectuar esta verificación en la fisiología que, aunque convertida al fin en positiva igual que las otras tres, existe aún bajo las tres formas en las diferentes clases de espíritu, desigualmente contemporáneas. Este hecho es manifiesto sobre todo en la porción de esta ciencia que considera los fenómenos especialmente llamados morales, concebidos por unos como resultado de una acción sobrenatural continua, por otros como los efectos incomprensibles de la actividad de un ser abstracto, y por otros, en fin, como resultantes de condiciones orgánicas susceptibles de ser demostradas, y más allá de las cuales no cabe remontarse. Considerando la política como una ciencia, y aplicándole las observaciones precedentes, encontramos que ha pasado ya por las dos primeras etapas, y que hoy se halla preparada para alcanzar la tercera.

La doctrina de los reyes representa el estado teológico de la política. A fin de cuentas se funda efectivamente en ideas teológicas. Muestra las relaciones sociales como basadas en la idea sobrenatural del derecho divino. Explica los sucesivos cambios políticos de la especie humana por una dirección sobrenatural inmediata, ejercida de modo continuo desde el primer hombre hasta el presente. Así únicamente se concibió la actividad política hasta que el antiguo sistema comenzó a declinar.

La doctrina de los pueblos expresa la etapa metafísica de la política. Se fundamenta por completo en la suposición abstracta y metafísica de un contrato social primitivo, anterior a cualquier desarrollo de las facultades humanas mediante la civilización. Los medios habituales de razonamiento que emplea son los derechos, considerados como naturales y comunes en igual grado a todos los hombres, que hace garantizar mediante ese contrato. Tal es la doctrina primitivamente crítica, sacada al principio de la teología, para luchar contra el antiguo sistema, y luego considerada como orgánica. Rousseau es quien principalmente la ha resumido de una forma sistemática, en una obra que ha servido y sirve todavía como base de las consideraciones vulgares sobre la organización social.

Por último, la doctrina científica de la política considera el estado social bajo el que la especie humana ha sido vista siempre por los observadores como la consecuencia necesaria de su organización. Concibe la meta de este estado social como determinada por el rango que el hombre ocupa en el sistema natural, tal y como ha sido fijado por los hechos y sin considerarlo susceptible de explicación. Ve efectivamente que de esta relación fundamental la tendencia constante del hombre a actuar sobre la naturaleza, para modificarla en su provecho. Considera seguidamente el orden social como teniendo por objetivo final el desarrollo colectivo de esta tendencia natural, el regularla y concertarla para que la acción útil sea la mayor posible. Planteándose esto, trata de incorporar en las leyes fundamentales de la organización humana, por observaciones directas del desarrollo colectivo de la especie, el progreso que ésta ha seguido y las fases intermedias que se ha visto obligada a pasar antes de llegar a esta etapa definitiva. La doctrina científica de la política orientándose por esta serie de observaciones considera los perfeccionamientos reservados a cada época como dictados, al abrigo de toda hipótesis, por el nivel de desarrollo alcanzado por la especie humana. Idea después, para cada grado de civilización, las combinaciones políticas teniendo únicamente por objeto facilitar los pasos que tienden a darse una vez que se los ha determinado con precisión.

Tal es el espíritu de la doctrina positiva que hoy en día se trata de establecer, proponiéndose como meta el aplicarlo a la situación presente de la especie humana civilizada, y considerando sus fases anteriores sólo como necesarias en la observación para establecer las leyes fundamentales de la ciencia.

Textos

seleccionados Augusto Comte

***COURS DE PHILOSOPHIE POSITIVE* . Tomo 4. Lecciones 47 y 48** Traducción de José Luis Iturrate Veá

Bachelier, París 1839, pp. 252, 292-294, 317-364

3. La sociología o física social

Me creo en el deber de aventurar desde ahora este término nuevo *SOCIOLOGIA*, que equivale exactamente a mi expresión ya introducida de *física social*, con el fin de poder designar con un solo nombre esta parte complementaria de la filosofía natural relacionada con el estudio positivo de las leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales. (Lección 47, nota)

Esta situación general de la ciencia social actual reproduce exactamente ante nuestros ojos la analogía fundamental de lo que fueron en otro tiempo la astrología para la astronomía, la alquimia para la química, y la búsqueda de la panacea universal para el sistema de los estudios de medicina. La política teológica y la política metafísica, a pesar de su antagonismo práctico, pueden tratarse aquí conjuntamente, sin el menor inconveniente real, para simplificar su examen. En el fondo, desde la perspectiva científica, la segunda, a decir verdad, no constituye sino una modificación general de la primera, no diferenciándose esencialmente más que por su carácter menos pronunciado. (...) En una palabra, en la fase teológico-metafísica, el espíritu general de todas las especulaciones humanas, es necesariamente a la vez ideal en el proceder, absoluto en la

concepción y arbitrario en la aplicación. Ahora bien, no cabe dudar en absoluto de que éstos son aún hoy los caracteres dominantes en el conjunto de las especulaciones sociales por donde quiera se las mire. Ese espíritu, tomado en esta triple vertiente, en un sentido totalmente inverso, nos indicará por adelantado, mediante un útil contraste preliminar, la disposición intelectual verdaderamente fundamental que debe ahora presidir la creación de la sociología positiva, y que deberá luego dirigir siempre su desarrollo continuo. (...)

La física social, sin admirar ni maldecir los hechos políticos, y viendo esencialmente en ellos simples objetos de observación, como cualquier otra ciencia, considera cada fenómeno bajo el doble aspecto elemental de su armonía con los fenómenos coexistentes, y de su encadenamiento con la fase anterior y la fase posterior del desarrollo humano. Se esfuerza, en uno y otro caso, por descubrir, dentro de lo posible, las verdaderas relaciones generales que vinculan entre sí todos los hechos sociales; cada uno de ellos le parece explicado, en la acepción verdaderamente científica de este término, cuando ha podido ser convenientemente relacionado, sea con el conjunto de la situación correspondiente, sea con el conjunto del movimiento precedente, descartando siempre cuidadosamente toda vana e inaccesible investigación de la naturaleza íntima y del modo esencial de producción de cualesquiera fenómenos. Esta ciencia nueva, que desarrolla en el más alto grado el sentimiento social, según la célebre fórmula de Pascal, plenamente realizada desde entonces, representa de una manera directa y continua la masa de la especie humana, ya sea actual, pasada, o incluso futura, como constituyendo, en todos sus aspectos, y cada vez más, en el orden de los lugares y en el de los tiempos, una inmensa y eterna unidad social, cuyos diversos órganos, individuales o nacionales, unidos sin cesar por una íntima y universal solidaridad, concurren inevitablemente, cada uno según un modo y un grado determinados, en la evolución fundamental de la humanidad, concepción verdaderamente capital y completamente moderna, que debe ser ulteriormente la principal base racional de la moral positiva. (...)

El principio filosófico [de la sociología] se reduce necesariamente a concebir siempre los fenómenos sociales como inevitablemente sujetos a verdaderas leyes naturales, que comportan regularmente una previsión racional. Con el fin de fijar en general cuáles deben ser el objeto preciso y el carácter propio de tales leyes es necesario ante todo extender convenientemente al conjunto de los fenómenos sociales una distinción científica verdaderamente fundamental, (...), radicalmente aplicable por su naturaleza a todo fenómeno y principalmente a los que pueden presentar los seres vivos, considerando, por separado, pero siempre con la perspectiva de una exacta coordinación sistemática, el estado *estático* y el estado *dinámico* de cada objeto de estudios positivos. En la simple biología, estudio general de sólo la vida individual, da lugar a distinguir racionalmente entre la perspectiva anatómica –ideas de organización– y la perspectiva fisiológica propiamente dicha –ideas de vida–. (...) En sociología la descomposición debe operarse de modo perfectamente análogo, y no menos pronunciado, distinguiendo radicalmente en cada objeto político, el estudio fundamental de las condiciones de existencia de la sociedad y el de las leyes de su movimiento continuo. Esta diferencia, creo, (...) podrá dar lugar en el futuro a descomponer habitualmente la física social en

dos ciencias principales (...), estática y dinámica social, tan esencialmente distintas una de otra como hoy lo son la anatomía y la fisiología individuales. (...) En todo caso, cualquier escisión del trabajo sociológico sería evidentemente inoportuna, incluso irracional, si no se ha concebido convenientemente el conjunto. (...) Tal dualismo científico corresponde con perfecta exactitud, en el sentido político propiamente dicho, a la doble noción del orden y del progreso, que puede en adelante considerarse como espontáneamente introducida en el dominio general de la razón pública. Pues resulta evidente que el estudio estático del organismo social debe coincidir en el fondo con la teoría positiva del orden, que efectivamente no puede consistir esencialmente sino en la justa armonía permanente entre las diversas condiciones de existencia de las sociedades humanas; con mayor claridad aún se ve también que el estudio dinámico de la vida colectiva de la humanidad constituye necesariamente la teoría positiva del progreso social, que, descartando todo vano pensamiento de posible perfeccionamiento absoluto e ilimitado, debe naturalmente reducirse a la simple noción de este desarrollo fundamental. (...)

Pasando a definir primero, según el orden metódico, el conjunto de leyes puramente estáticas del organismo social, pienso que el verdadero principio filosófico que les es propio consiste en la noción general de este inevitable consenso universal, característico de todos los fenómenos de los cuerpos vivos, y que la vida social manifiesta necesariamente en su más alto grado. Así concebida esta especie de anatomía social, que constituye la sociología estática, debe tener por objeto permanente el estudio positivo, experimental y racional a la vez, de las acciones y reacciones mutuas que ejercen continuamente unas sobre otras todas las diversas partes del sistema social, haciendo científicamente, en cuanto sea posible, abstracción provisional del movimiento fundamental que las modifica siempre gradualmente. Desde esta primera perspectiva las previsiones sociológicas, basadas en el exacto conocimiento general de estas relaciones necesarias, se destinarán propiamente a concluir unas de otras, en conformidad ulterior con la observación directa, las diversas indicaciones estáticas relativas a cada modo de existencia social. (...) De cualquier elemento social que se parta cada uno podrá reconocer fácilmente, mediante un útil ejercicio científico, que afecta realmente siempre, de manera más o menos inmediata, al conjunto de los demás, incluso a aquellos que en un principio parecían los más independientes. (...) Sin insistir más en nociones elementales tan poco discutibles, debo limitarme aquí a caracterizar sumariamente el único caso esencial en que la solidaridad fundamental es todavía, si no directamente negada en principio, al menos profundamente desconocida, e incluso radicalmente desdeñada en la realidad. Tal caso es desgraciadamente el más importante de todos, pues concierne directamente a la organización social propiamente dicha, cuya teoría continúa hasta ahora concibiéndose esencialmente, de una manera absoluta y aislada, como independiente del análisis general de la civilización correspondiente, y sin embargo sólo puede constituir uno de los principales elementos de ésta. Tal vicio es propio hoy casi por igual de las escuelas políticas más opuestas, teológicas o metafísicas, acordes de ordinario todas para disertar abstractamente sobre el régimen político sin pensar en el

estado correlativo de la civilización, terminando las más de las veces sus vanas utopías inmutables en hacer coincidir su tipo político más perfecto con la infancia más o menos pronunciada del desarrollo humano. (...)

El principio científico de esta relación general [propia de la estática social] consiste esencialmente en la evidente armonía espontánea que siempre debe tender a reinar entre el conjunto y las partes del sistema social, cuyos elementos no podrían evitar combinarse finalmente entre ellos de una manera plenamente conforme a su propia naturaleza. Resulta claro, en efecto, que no sólo las instituciones políticas propiamente dichas y las costumbres sociales, de un lado, las costumbres y las ideas de otro, deben ser sin cesar recíprocamente solidarias; sino, además, que todo este conjunto se relaciona constantemente, por su naturaleza, con el estado correspondiente del desarrollo integral de la humanidad, considerada en todos sus diversos modos de actividad, intelectual, moral y física. Y ningún sistema político, sea temporal o espiritual, podría tener nunca, en general, otro objeto real sino regularizar convenientemente el desarrollo espontáneo, para mejor dirigir hacia un más perfecto cumplimiento de su meta natural previamente determinada. (...)

Aunque la concepción estática del organismo social debe, por la naturaleza de su objeto, constituir la primera base racional de toda la sociología, hay que reconocer sin embargo que la dinámica social no sólo forma la parte más directamente interesante principalmente hoy de la sociología, sino sobre todo, bajo el punto de vista científico, que ella sola logra dar al conjunto de esta ciencia nueva su carácter filosófico más acabado haciendo prevalecer la noción que más distingue a la sociología propiamente dicha de la simple biología, es decir, la idea-madre del progreso continuo, o mejor del desarrollo gradual de la humanidad.

Textos

seleccionados Augusto Comte

DISCURSO SOBRE EL ESPÍRITU POSITIVO Versión de Julián Marías

Alianza, Madrid 2000, pp. 57-61

4. El espíritu positivo

Como todos los términos vulgares elevados gradualmente a la dignidad filosófica, la palabra *positivo* ofrece, en nuestras lenguas occidentales, varias acepciones distintas aun apartando el sentido grosero que se une al principio a ella en los espíritus poco cultivados. Pero importa anotar aquí que todas estas diversas significaciones convienen igualmente a la nueva filosofía general, de la que indican alternativamente diferentes propiedades características: así, esta aparente ambigüedad no ofrecerá en adelante ningún inconveniente real. Habrá que ver en ella, por el contrario, uno de los principales ejemplos de esta admirable condensación de fórmulas que, en los pueblos adelantados, reúne en una sola expresión usual varios atributos distintos, cuando la razón pública ha llegado a reconocer su permanente conexión.

Considerada en primer lugar en su acepción más antigua y más común, la palabra *positivo* designa lo *real*, por oposición a lo quimérico: en este aspecto, conviene plenamente al nuevo espíritu filosófico, caracterizado así por consagrarse

constantemente a las investigaciones verdaderamente asequibles a nuestra inteligencia, con exclusión permanente de los impenetrables misterios con que se ocupaba sobre todo su infancia. En un segundo sentido, muy próximo al precedente, pero distinto, sin embargo, este término fundamental indica el contraste de lo *útil* y lo *inútil*. Entonces recuerda, en filosofía, el destino necesario de todas nuestras sanas especulaciones para el mejoramiento de nuestra verdadera condición, individual y colectiva, en lugar de la vana satisfacción de una estéril curiosidad. Según una tercera significación usual, se emplea con frecuencia esta feliz expresión para calificar la oposición entre la *certeza* y la *indecisión*: indica así la aptitud característica de tal filosofía para constituir espontáneamente la armonía lógica entre el individuo y la comunión espiritual en la especie entera, en lugar de aquellas dudas indefinidas y de aquellas discusiones interminables que había de suscitar el antiguo régimen mental. Una cuarta acepción ordinaria, confundida con demasiada frecuencia con la precedente, consiste en oponer lo *preciso* a lo *vago*: este sentido recuerda la tendencia constante del verdadero espíritu filosófico a obtener en todo el grado de precisión compatible con la naturaleza de los fenómenos y conforme con la exigencia de nuestras verdaderas necesidades; mientras que la antigua manera de filosofar conducía necesariamente a opiniones vagas, ya que no llevaba consigo una indispensable disciplina más que por una constricción permanente, apoyada en una autoridad sobrenatural.

Es menester, por último, observar especialmente una quinta aplicación, menos usada que las otras, aunque por otra parte igualmente universal, cuando se emplea la palabra *positivo* como lo contrario de negativo. En este aspecto, indica una de las más eminentes propiedades de la verdadera filosofía moderna, mostrándola destinada sobre todo, por su naturaleza, no a destruir sino a *organizar*. Los cuatro caracteres generales que acabamos de recordar la distinguen a la vez de todos los modos posibles, sean teológicos o metafísicos, propios de la filosofía inicial. Esta última significación, que por otra parte indica una continua tendencia del nuevo espíritu filosófico, ofrece hoy una importancia especial para caracterizar directamente una de sus principales diferencias, no ya con el espíritu teológico, que fue, durante mucho tiempo, orgánico, sino con el espíritu metafísico propiamente dicho, que nunca ha podido ser más que crítico. Cualquiera que haya sido, en efecto, la acción disolvente de la ciencia real, esta influencia fue siempre en ella puramente indirecta y secundaria: su mismo defecto de sistematización impedía hasta ahora que pudiera ser de otro modo; y el gran oficio orgánico que ahora le ha cabido en suerte se opondría en adelante a tal atribución accesoria, que, por lo demás, tiende a hacer superflua. (...)

El único carácter esencial del nuevo espíritu filosófico que no haya sido aún indicado directamente por la palabra *positivo*, consiste en su tendencia necesaria a sustituir en todo lo *relativo* a lo absoluto. Pero este gran atributo, a un tiempo científico y lógico, es de tal modo inherente a la naturaleza fundamental de los conocimientos reales, que su consideración general no tardará en enlazarse íntimamente con los diversos aspectos que esta fórmula contiene ya, cuando el moderno régimen intelectual, hasta ahora parcial y empírico, pase comúnmente al estado sistemático. La quinta acepción que acabamos de

apreciar es propia sobre todo para determinar esta última condensación del nuevo lenguaje filosófico, desde entonces plenamente constituido, según la evidente afinidad de las dos propiedades. Se concibe, en efecto, que la naturaleza absoluta de las viejas doctrinas, sean teológicas o metafísicas, determinaba necesariamente a cada una de ellas a resultar negativa respecto a todas las demás, so pena de degenerar ella misma en un absurdo eclecticismo. Al contrario, en virtud de su genio relativo es como la nueva filosofía puede apreciar el valor propio de las teorías que le son más opuestas, sin ir a parar nunca, sin embargo, a ninguna concesión vana, susceptible de alterar la nitidez de sus miras o la firmeza de sus decisiones. Hay, pues, realmente ocasión de presumir, según el conjunto de una apreciación especial semejante, que la fórmula empleada aquí para calificar habitualmente esta filosofía definitiva recordará en adelante, a todas las buenas inteligencias, la combinación efectiva entera de sus diversas propiedades características.

Textos

seleccionados Augusto Comte

***SYSTÈME DE POLITIQUE POSITIVE* Tomo 2, cap. 3**

Traducción de José Luis Iturrate Vea **Otto Zeller, Osnabrück 1967**

5. La familia: el verdadero elemento sociológico

La verdadera teoría de la familia humana puede construirse de dos modos muy distintos, pero igualmente naturales, el uno: moral, el otro: político, que concurren necesariamente aunque cada uno convenga mejor a ciertos destinos esenciales. Los dos conciben la familia como el elemento inmediato de la sociedad o, lo que es lo mismo, como la asociación menos extensa y más espontánea. Porque la descomposición de la humanidad en individuos propiamente dichos no constituye sino un análisis anárquico, tan irracional como inmoral, que tiende a disolver la existencia social en lugar de explicarla, pues no resulta aplicable más que cuando la asociación deja de existir. Es tan viciosa en sociología como lo sería, en biología, la descomposición química del individuo mismo en moléculas irreductibles, cuya separación no tiene nunca lugar durante la vida. En verdad, cuando el estado social se encuentra profundamente alterado, la disolución penetra, en alguna medida, hasta la constitución doméstica, como se ve hoy con demasiada frecuencia. Pero, aunque éste sea el más grave de todos los síntomas anárquicos, puede subrayarse, por un lado, la disposición universal a mantener en lo posible los antiguos lazos domésticos, y, por otro lado, la tendencia espontánea a formar nuevas familias, más homogéneas y más estables. Esos casos enfermizos confirman el axioma elemental de la sociología estática: la sociedad humana se compone de familias, y no de individuos. Según un principio filosófico formulado, hace tiempo, por mi obra fundamental, todo sistema pueden formarlo únicamente elementos semejantes a él sólo que menores. Una *sociedad* no puede pues descomponerse en *individuos* lo mismo que una superficie geométrica en líneas o una línea en puntos. La menor sociedad, a saber, la familia, a veces reducida a su pareja fundamental, constituye el verdadero elemento sociológico. De ella derivan luego los grupos más complejos, que, bajo los nombres de clases y de ciudades, resultan para el Gran-Ser los equivalentes de los tejidos y de los

órganos biológicos, como pronto explicaré. En todo caso, esta manera de concebir la familia no conviene con preferencia sino al comienzo de la religión positiva, cuando la noción y el sentimiento de la humanidad no han podido aún prevalecer suficientemente. Cuando la educación regenerada haya familiarizado de modo suficiente a los espíritus y corazones occidentales con el principio afectivo y racional de la síntesis final, las familias parece que deberán combinarse de tal forma que su separación abstracta exigirá algunos esfuerzos habituales. En vez de definir la sociedad humana desde la familia, prevalecerá la disposición inversa, y se concebirá a las familias como las menores sociedades susceptibles de persistencia espontánea. (...)

Después de esta explicación fundamental, necesariamente común a todos los posibles modos de considerar la familia humana, hay que distinguir cuidadosamente los dos modos generales indicados [moral, y político] en cuanto a este elemento social. La familia debe concebirse unas veces como fuente espontánea de nuestra educación moral, otras como base natural de nuestra organización política. En el primer aspecto, cada familia actual prepara la sociedad futura; en el segundo, una nueva familia extiende la sociedad presente. Todos los vínculos domésticos ocupan realmente su lugar en uno y otro modo: pero su introducción no es igualmente espontánea, y el orden de su sucesión no es idéntico.

Textos

seleccionados Augusto Comte

COURS DE PHILOSOPHIE POSITIVE. Tomo 4, lección 50 Traducción de José Luis Iturrate Veá

Bachelier, París 1839, pp. 588-600

6. Familias y sociedad: la división del trabajo y la solidaridad

Nuestra simple vida doméstica, que, en todos los aspectos, contiene necesariamente el germen esencial de la vida social propiamente dicha, ha tenido que manifestar siempre el desarrollo espontáneo de una cierta especialización individual de las diversas funciones comunes; sin ella la familia humana no podría realizar suficientemente su cometido particular. (...)

Aunque la imperfección del lenguaje a menudo lleva a confundir la idea de familia con la de sociedad, resulta indiscutible que el conjunto de las relaciones domésticas no se corresponde por completo con una asociación propiamente dicha, sino que constituye una verdadera *unión*, atribuyendo a este término toda su energía intrínseca. Por su profunda intimidad, el vínculo doméstico es de naturaleza completamente diversa que el vínculo social. Su verdadero carácter es esencialmente moral, y sólo secundariamente intelectual; o, en términos anatómicos, corresponde mucho más a la región media del cerebro humano que a la región anterior. Basada principalmente en el apego y el reconocimiento, la unión doméstica está destinada ante todo a satisfacer directamente, por su sola existencia, el conjunto de nuestros instintos de simpatía, con independencia de todo pensamiento de cooperación activa y continua para un fin cualquiera, de no ser el fin propio de la institución. Aunque deba en cierta medida establecerse espontáneamente una coordinación habitual entre trabajos distintos, su influencia es tan

secundaria que, en el caso de que desgraciadamente ella sea el único principio que los mantenga unidos, la unión doméstica tiende necesariamente a degenerar en una mera asociación y lo más frecuente es que no tarde esencialmente en extinguirse. En las combinaciones sociales propiamente dichas, la economía elemental presenta inevitablemente un carácter inverso: el sentimiento de cooperación, hasta ahora secundario, resulta, a su vez, preponderante, y el instinto de simpatía, no obstante su indispensable persistencia, no puede formar ya el vínculo principal. Sin duda, el hombre está, en general, bastante felizmente estructurado para amar a sus cooperadores, por numerosos y lejanos que puedan ser, o incluso por indirecta que pueda ser su participación efectiva. Pero un tal sentimiento, debido a una preciosa reacción de la inteligencia sobre la socialidad, no podría ciertamente por su misma naturaleza tener jamás suficiente energía para dirigir la vida social. (...) Es pues exclusivamente en la vida doméstica donde el hombre debe buscar habitualmente el pleno y libre progreso de sus afectos sociales, y quizás para este propósito particular ella constituye del mejor modo posible una preparación indispensable para la vida social propiamente dicha: pues la concentración es necesaria para los sentimientos como la generalización lo es para los pensamientos. (...) Aunque sea indispensable la participación directa, tanto inicial como continuada, del instinto de simpatía en todos los casos posibles de asociación humana, debe resultar innegable que cuando se pasa de la consideración de una familia única a la coordinación general de diversas familias, acaba necesariamente por prevalecer el principio de la cooperación. (...)

Pasemos directamente al análisis científico resumido de este principio fundamental de la cooperación continua de todas las familias humanas mediante la dedicación espontánea a trabajos especiales y separados. Para valorar convenientemente esta cooperación y esta distribución necesarias, como constitutivas de la condición más esencial de nuestra vida social, prescindiendo de la vida doméstica, hay que considerarla en toda su extensión racional, aplicarla al conjunto de todas nuestras actividades diversas, en vez de limitarla, como con demasiada frecuencia se hace, a los simples usos materiales. Entonces nos lleva inmediatamente a considerar no sólo los individuos y las clases, sino además, bajo muchos aspectos, los diversos pueblos como participando al mismo tiempo, según un modo propio y un grado especial exactamente determinados en una obra inmensa y común, cuyo inevitable desarrollo gradual vincula también a los cooperadores actuales con la serie de sus predecesores y también con el séquito de sus diversos sucesores. El reparto continuo de los diversos trabajos humanos es lo que constituye principalmente la solidaridad social, y es la causa elemental de la extensión y de la complejidad creciente del organismo social, susceptible así de ser concebido como abarcador del conjunto de nuestra especie. Aunque el hombre no puede subsistir en un estado de aislamiento voluntario, sin embargo la familia, verdadera unidad social, puede sin duda vivir por separado, porque en su seno puede practicar el esquema de la división de trabajo indispensable para satisfacer aproximadamente sus primeras necesidades; de ello tenemos numerosos ejemplos en la vida salvaje, aunque siempre más o menos excepcionales. Pero, con semejante forma de existencia, no hay aún verdadera sociedad

y la aproximación espontánea de las familias se ve incesantemente expuesta a inminentes rupturas temporales, con frecuencia provocadas por las más nimias ocasiones. Sólo cuando el reparto regular de los trabajos humanos ha podido extenderse convenientemente, el estado social ha podido comenzar a adquirir espontáneamente una consistencia y una estabilidad superiores a cualquier progreso de las divergencias particulares. (...) El hábito de esta cooperación parcial es de hecho eminentemente adecuado para desarrollar, mediante reacción intelectual, el instinto social, inspirando espontáneamente a toda familia un justo sentimiento continuo de su estrecha dependencia de todas las demás, y, al mismo tiempo, de la propia importancia personal, pudiendo considerarse entonces cada uno como desempeñando, en cierto grado, una verdadera función pública, más o menos indispensable para la economía general pero inseparable del sistema total. Así considerada, la organización social tiende siempre cada vez más a basarse en una exacta valoración de las diversidades individuales, repartiendo los trabajos humanos de modo que se dedique cada uno al objetivo que mejor puede realizar, no sólo según su propia naturaleza, que las más de las veces pronuncia en cualquier sentido, sino también según su educación efectiva, su posición actual, en una palabra, según el conjunto de sus principales características. De esta forma las organizaciones individuales se usan en definitiva para el bien común, sin exceptuar las más defectuosas, o las más imperfectas, salvo sólo los casos de manifiesta imposibilidad. Éste es, al menos, el tipo ideal que debe concebirse a partir de ahora como un límite fundamental del orden real, que se aproxima necesariamente cada vez más a él, sin poder no obstante llegar nunca a él.

Textos Augusto Comteseleccionados

***SYSTÈME DE POLITIQUE POSITIVE* Tomo 2, Cap. 1 Traducción de José Luis Iturrate Vea Otto Zeller, Osnabrück 1967**

7. La Religión de la Humanidad: su función integradora y su construcción

En este tratado, la religión se caracterizará por el estado de plena armonía propio de la existencia humana, tanto colectiva como individual, cuando todas sus partes están dignamente coordinadas. Esta definición, única común a los diversos casos principales, concierne igualmente al corazón y al espíritu, cuyo concurso es indispensable para una tal unidad. La religión constituye, pues, para el alma, un consenso normal exactamente comparable al de la salud respecto al cuerpo. (...)

Una tal definición excluye toda pluralidad; de suerte que en adelante sería tan irracional suponer la existencia de diversas religiones como la de diversos tipos de salud. En uno y otro caso, la unidad, moral o física, comporta sólo diversos grados de realización. La evolución fundamental de la humanidad, como el conjunto de la jerarquía animal, presenta, en todos los aspectos, una armonía cada vez más completa a medida que se aproxima a los tipos superiores. Pero la naturaleza de esta unidad sigue siendo siempre la misma, a pesar de cualesquiera desigualdades de su progreso efectivo.

La única distinción admisible afecta a los dos modos diferentes de nuestra existencia, ora individual, ora colectiva. Aunque siempre ligados cada vez más, estos dos modos no se confundirán nunca, y cada uno suscita un atributo correspondiente de la religión. Este

estado sintético consiste, pues, ora en *regular* cada existencia personal, ora en *reunir* las diversas individualidades. Pero la importancia de esta distinción no debe nunca hacernos desconocer la unión de estas dos aptitudes. Su concurso natural constituye la primera noción general que exige la teoría positiva de la religión, que no podría sistematizarse en absoluto si estos dos destinos humanos no coincidiesen.

Pero su espontánea convergencia brota de la necesaria identidad entre todos los elementos respectivos de las dos existencias. Nuestra vida personal y nuestra vida social no pueden diferenciarse radicalmente más que en grandeza y duración, y por tanto en rapidez, pero jamás en el principio, en la meta, y por consiguiente en los medios. (...) El hombre, más que cualquier otro animal social, tiende cada vez más hacia una unidad verdaderamente altruista, menos fácil de realizar que la unidad egoísta, aunque sea muy superior en plenitud y estabilidad. En este caso, único tomado en consideración, el ordenar y el reunir exigen necesariamente las mismas condiciones fundamentales. (...)

La concordancia fundamental de las dos aptitudes religiosas no se desarrolla, sin duda, plenamente sino bajo el positivismo definitivo, hacia el que tiende directamente la elite actual de nuestra especie. (...)

Todo estado religioso exige el concurso continuo de dos influencias espontáneas: la una, objetiva, esencialmente intelectual; la otra, subjetiva, puramente moral. Así la religión se relaciona a la vez con el razonamiento y con el sentimiento; cada uno aisladamente sería inadecuado para establecer una verdadera unidad, individual o colectiva. Por un lado, es preciso que la inteligencia nos haga concebir un poder exterior lo bastante superior para que nuestra existencia deba sometersele siempre. Pero, por otro lado, es igualmente indispensable estar interiormente animado por un afecto capaz de reunir habitualmente a todos los demás. Estas dos condiciones fundamentales tienden naturalmente a combinarse, puesto que la sumisión exterior secunda necesariamente la disciplina interior, que, a su vez, dispone a aquélla espontáneamente. (...)

Éstas son, en general, las funciones respectivas del sentimiento y de la razón en nuestra principal construcción, la constitución gradual, espontánea o sistemática, de la unidad humana, destinada a regularizar nuestra actividad, individual o colectiva. Mientras que la armonía moral se establece subordinando el egoísmo al altruismo, la coherencia mental se basa en la preponderancia del orden exterior. Por una parte, todas nuestras inclinaciones se agrupan bajo el afecto; por otra parte, todas nuestras concepciones se coordinan según un espectáculo independiente de nosotros.

En cada fase o modo cualesquiera de nuestra existencia individual o colectiva, se debe siempre aplicar la fórmula sagrada de los positivistas: *El Amor como principio, el Orden como base y el Progreso como meta*. La verdadera unidad viene pues constituida finalmente por la Religión de la Humanidad. Esta sola doctrina verdaderamente universal puede caracterizarse indiferentemente como la religión del amor, la religión del orden o la religión del progreso, según se aprecie su aptitud moral, su naturaleza intelectual o su destino activo. Refiriendo todo a la humanidad, estas tres apreciaciones generales tienden necesariamente a confundirse. Porque el amor busca el orden y empuja al progreso; el orden consolida el amor y dirige el progreso; por fin el progreso

desarrolla el orden y vuelve al amor. Así dirigidos, el afecto, la especulación y la acción tienden igualmente al servicio continuo del Gran-Ser, del que cada individualidad puede ser un órgano eterno. (...)

La unidad personal y la unidad social constituyen el doble fin de la religión. Ahora bien, respecto a cada una de ellas, resulta fácil reconocer que la síntesis fundada en la humanidad es la única completa y duradera, por ser la única verdaderamente conforme a nuestra naturaleza.

Presentación del autor, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

1.3.3. Alexis de Tocqueville (1805-1859)

Este político liberal y escritor francés fue el primer investigador de sociología histórica comparada y promotor de la ciencia política. Siendo la libertad la principal de sus pasiones, estudió los factores de la democracia americana, espontánea y estable, y los riesgos de despotismo en la democracia francesa, nacida del Antiguo Régimen y de la Revolución de 1789. Entroncaba así con la problemática de Montesquieu. No adoptó el énfasis holista y estructural de éste, de Comte y de Durkheim, sus compatriotas, se movió en el individualismo metodológico e hizo un análisis institucional de las consecuencias imprevistas de las acciones. Para él explicar los fenómenos sociales requería investigar en la pluralidad de sus causas.

Tocqueville nació en París (1805) en una familia aristocrática normanda, que durante la Revolución Francesa sufrió la guillotina y la cárcel. Su padre, fiel a la monarquía, fue prefecto de Normandía y otras ciudades hasta llegar a serlo en 1826 de Versalles, y en 1827 fue nombrado por Francia por Carlos X. Alexis, aristócrata por instinto, ya de joven, estudiando en el Colegio Real de Metz, puso en duda la religión católica de sus padres y el papel de la aristocracia. Estudió Derecho en París y, tras viajar a Italia, fue nombrado en 1827 por orden real juez auditor en Versalles; observó así el enfrentamiento constitucional entre conservadores y liberales, y simpatizó con éstos. Tras la revolución de julio de 1830, que devolvió el poder a la burguesía y la corona a los Orleans, se vio obligado a jurar fidelidad al régimen de Luis Felipe I. Pero obtuvo permiso para investigar el sistema penitenciario americano, considerado entonces el más avanzado, y en 1831 emprendió un viaje de nueve meses a Estados Unidos con su amigo Gustavo de Baumont.

Ambos publicaron en 1833 *El sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*, con un apéndice sobre las colonias. El sistema americano era riguroso e implacable pero los presos tenían el sentimiento de que eran tratados con equidad. En cambio el sistema francés, menos rígido y que permitía la reducción de penas por decisión de una comisión, al ser ésta proclive a influencias y engaños, propiciaba sentimientos de injusticia y mayores tasas de suicidios y de disturbios carcelarios.

Tocqueville descubrió en Estados Unidos la importancia que la democracia o

igualdad de condiciones tenía para la marcha de la sociedad y del gobierno, y entrevió el avance rápido de la democracia hasta el poder en Europa. Con la democracia se pasaba de la rigidez de posiciones a la movilidad social, de la separación y sumisión jerárquica al contrato libre y al salariado, las funciones estamentales dejaban paso a su vez a la competencia profesional. Pero mientras en América, al no haber aristocracia, la democratización se desarrolló de modo espontáneo, en la Francia aristocrática vino acelerada por la Revolución. Tocqueville emprendió una investigación comparada histórica de sociedades. Basado en datos de Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Argelia y Alemania, respondió a dos cuestiones decisivas a lo largo de toda su obra: la primera, cómo se conjuga en una sociedad la igualdad democrática con la libertad, y, la segunda, cómo se favorece la democracia y se contrarrestan sus peligros.

El primer volumen de *La democracia en América*, publicado en 1835 y que pronto obtuvo enorme éxito en Europa y en Estados Unidos, se centró en la primera pregunta. Diversos factores explican la peculiaridad y estabilidad de la democracia en América.

Unos son factores accidentales: los emigrantes fundadores eran puritanos y trabajadores, el territorio virgen, extenso y aislado, sin vecinos poderosos. Otros son institucionales: la Constitución de 1787 con un sistema federal de división de poder entre el gobierno central y los estados miembros, que aúna las ventajas de las naciones grandes y las pequeñas, la descentralización administrativa local, el sistema judicial independiente, el federalismo. Los factores restantes se refieren a las costumbres: la articulación del espíritu religioso con la libertad de creencias religiosas, el pluralismo, el afán de libertad, el nivel medio de instrucción de la población y su habituación a la participación política, la tendencia a crear asociaciones y el respeto a ellas, el patriotismo no fanático, el papel de la prensa para la información, la difusión y la formación de la opinión pública... Tocqueville analizó con perspicacia la situación de las tres razas – india, blanca y negra– en Estados Unidos. Mostró cómo de los mecanismos del mercado con los blancos resultó el retroceso y la destrucción de los indios. Expuso la diversa condición de los negros en el Norte y en el Sur de la Unión, explicó la abolición de la esclavitud de los negros porque su trabajo era menos rentable que el de los asalariados, e indicó cómo su diferencia racial, imposible de abolir, haría difícil el ejercicio de la igualdad de derechos.

En 1835, año de éxito literario, Tocqueville viajó de nuevo a Inglaterra, donde conoció a John Stuart Mill, y a Irlanda. Y escribió para la Real Academia Social de Cherburgo *Memoria sobre el pauperismo*. Esta memoria parte de un hecho llamativo: los países más opulentos, a diferencia de los más miserables, tienen una mayor proporción de indigentes, que necesitan mendigar para poder subsistir. El crecimiento industrial capitalista de la sociedad moderna conlleva un aumento de la prosperidad económica no correspondido por progresos en la justicia social, y un movimiento dual: de opulencia, capitales e individualismo entre los propietarios, y de miserias, explotación y pauperización entre los obreros. Tocqueville no ve solución para este mal de la pobreza. No son remedios ni el agrarismo tradicional, ni el futuro paraíso de la revolución socialista, ni el mercado de los liberales, ni la caridad privada o la institucionalizada de

Inglaterra. Apunta medidas paliativas que faciliten a los obreros desarrollarse en asociaciones de la sociedad civil: industriales, financieras, mutuas... o acceder a la propiedad.

En 1836 se casó con Mary Motley, una mujer inglesa de rango inferior, y permaneció un tiempo en Suiza. En 1838 fue nombrado miembro de la Legión de Honor, y en 1841 de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, y de la Academia Francesa. Fue elegido desde 1839 a 1851 diputado por Valognes, donde se halla el castillo de Tocqueville, y desde 1842 consejero general de La Manche. Intervino como relator del proyecto de ley para la reforma de las cárceles en 1840. Ese año publicó el segundo volumen de *La democracia en América*, mostró cómo la democracia influía en el movimiento intelectual de los Estados Unidos, en los sentimientos de los norteamericanos y en las propias costumbres, y cómo las ideas y sentimientos democráticos afectaban a la sociedad política. Desde sus experiencias del recorte de las libertades en Francia tras la revolución liberal de 1830, de la creciente intervención del Estado en la economía y los negocios, y de la apatía política de los ciudadanos que contribuía al paternalismo del Estado, recalcó los peligros que han de temer las democracias modernas: el individualismo, la centralización del poder y, el más grande de todos, el despotismo. El individualismo es un sentimiento que predispone a cada ciudadano a desentenderse de la sociedad grande y ceñirse a su pequeña sociedad, a su familia y sus amigos. La centralización del poder comporta en los siglos de igualdad tanto la idea de un poder único y central que dirige a todos por igual sin poderes intermedios o secundarios, como la idea de una legislación uniforme para todos, sin agravios comparativos. El peligro supremo es el nuevo despotismo, en el que los ciudadanos salen de su dependencia por un momento para otorgar en las elecciones su soberanía a un poder inmenso, que esperan les tutele y satisfaga sus necesidades. Pero este poder, sin que se note, irá reduciendo la autonomía de los ciudadanos y absorberá todo otro poder social. La libertad necesita de la democracia, sin embargo la democracia no produce necesariamente libertad. La igualdad democrática produce dos tendencias: una lleva a los hombres hasta la independencia y puede empujarlos de repente hasta la anarquía, la otra los conduce por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, a la servidumbre.

En 1841 y 1846 Tocqueville viajó a Argelia, donde recabó información sobre la política colonial. En 1848 se adhirió a la revolución de febrero, que había profetizado semanas antes, y participó junto con Beaumont en la comisión que redactó la Constitución de la Segunda República. De junio a octubre de 1849 fue ministro de Asuntos Exteriores con Luis Napoleón Bonaparte, que le obligó a dimitir. Tocqueville, tras el golpe de estado de Luis Napoleón en 1851, al que se opuso, fue encarcelado por breve tiempo, y, privado de sus cargos políticos por rehusar obedecer, abandonó la política. Durante 1850 y 1851 escribió *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Este acontecimiento de la historia revolucionaria francesa en el siglo de las revoluciones evidencia una guerra de clases, la lucha de los trabajadores por un nuevo Estado y el avance del socialismo. Pero la convulsión y el miedo generados facilitaron la presidencia y el autoritarismo de Luis Napoleón.

Tocqueville, aislado, desencantado y de forma intermitente enfermo, estudió en 1853 la documentación del Antiguo Régimen depositada en los archivos de Tours y en 1854 se informó en Alemania sobre el sistema feudal y sus restos aún vigentes; reunió así materiales para redactar *El Antiguo Régimen y la Revolución*, cuya primera parte publicó con éxito en 1856. En este libro veía la Revolución Francesa como una revolución social y política democratizadora, que más que romper con el Antiguo Régimen hundía en él sus raíces. Presentaba los cambios que precedieron y configuraron a la Revolución; algunos de ellos propiciarían luego el nuevo despotismo. Así, la centralización administrativa se consolidó ya bajo el rey Luis XIV: el Consejo Real que regentaba la administración pública en todo el Reino y los Comisarios Reales provinciales erosionaron en los asuntos políticos y económicos el sistema de autonomía local y la acción de cuerpos intermedios como la aristocracia, el clero, la nobleza de provincias... Además se rompió el sistema feudal de relaciones, lo que encendió el sentimiento de agravio de los campesinos. Los señores mantenían sus privilegios, ejercían sus derechos e imponían tributos y exacciones. Pero los campesinos ya no recibían en compensación ni garantía de seguridad interior ni ayudas asistenciales. Ciertamente es, además, que en condiciones prósperas iban ampliando tanto sus propiedades rústicas como su deseo de titularidad de las tierras. Por otro lado, se aceleró la concentración de población en las ciudades, y París se convirtió en centro supremo y dueño de Francia. Mientras, los pensadores «ilustrados», excluidos de la política, criticaban a las instituciones por anticuadas pero sin percatarse de los obstáculos reales para su cambio ni de los peligros de las revoluciones. La burguesía, que se desarrolló con la centralización administrativa y uniformadora, logró, por su parte, aglutinar a una nación descontenta por la carga de impuestos, la privación de libertades y el aislamiento estamental del Antiguo Régimen. La chispa revolucionaria surgió dentro de una dinámica de nivelación de posiciones sociales, se debió, a juicio de Tocqueville, a «la paradoja de la frustración relativa»: la menor desigualdad existente llegó entonces a definirse y vivirse como injusticia. La burguesía dirigió la Revolución y se alzó con el poder. La igualdad progresó, pero no fue acompañada de un avance real en la libertad. Los franceses se olvidaron de ésta, sólo quisieron ser iguales entre sí como servidores del dueño del mundo. Disueltos los poderes intermedios de estamentos, clases, familias e individuos, la sociedad quedó reducida a individuos incapaces de crear asociaciones y afrontar así la tendencia del Estado a ser omnipotente. La centralización administrativa, revolucionaria y napoleónica, y la concentración de todos los poderes en un gobierno más fuerte, y mucho más absoluto que el derrocado en 1789, llegaron a sustituir las libertades conquistadas por fórmulas vacías; la nación soberana quedó privada de la facultad de gobernarse. La tendencia al despotismo resultó clara, sobre todo, en el Segundo Imperio de Napoleón III, en otro tiempo llamado Luis Napoleón.

Tocqueville, el político liberal y el sociólogo, defendía las instituciones libres, las garantías jurídicas, y las libertades de expresión y asociación. En 1857 volvió a Inglaterra para documentarse sobre la historia de la Revolución. En 1859 murió de tuberculosis en Cannes.

Obras

(1835-1840) 2002. *La democracia en América*. Prólogo de Ángel Rivero. Traducción de Dolores Sánchez de Aleu. Alianza, Madrid. (1856) 1982. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Traducción de Dolores Sánchez de Aleu. Alianza, Madrid.

1973. *Inéditos sobre la Revolución*. Introducción de Dalmacio Negro. Seminarios y Ediciones, Madrid.

(1893) 1994. *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Prólogo de Ramón Ramos. Traducción de Marcial Suárez. Trotta, Madrid.

2003. *Democracia y pobreza. Memorias sobre el pauperismo*. Edición y traducción de Antonio Hermosa Andújar. Trotta, Madrid. *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*. Edición de J. P. Mayer. Gallimard, París. 1961-1983. 18 vols.

Textos Alexis de Tocquevilleseleccionados

LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA

Edición de Jacob P. Mayer. Traducción de Luis R. Cuellar **Fondo de Cultura Económica, México 1963 Introducción, Vol. I: 1,10; Vol. II: 1,2; 2, 3, 5; 2-7.20; 4,4.6**

1. La democracia, movimiento social en América y en Europa

Entre las cosas nuevas que, durante mi permanencia en los Estados Unidos, han llamado mi atención, ninguna me sorprendió más que la igualdad de condiciones. Descubrí sin dificultad la influencia prodigiosa que ejerce este primer hecho sobre la marcha de la sociedad. Da al espíritu público cierta dirección, determinado giro a las leyes; a los gobernantes máximas nuevas, y costumbres particulares a los gobernados.

Pronto reconocí que ese mismo hecho lleva su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que no predomina menos sobre la sociedad civil que sobre el gobierno: crea opiniones, hace nacer sentimientos, sugiere usos y modifica todo lo que no es productivo.

Así pues, a medida que estudiaba la sociedad norteamericana, veía cada vez más, en la igualdad de condiciones, el hecho generador del que cada hecho particular parecía derivarse, y lo volvía a hallar constantemente ante mí como un punto de atracción hacia donde todas mis observaciones convergían.

Entonces, transporté mi pensamiento hacia nuestro hemisferio, y me pareció percibir algo análogo al espectáculo que me ofrecía el Nuevo Mundo. Vi la igualdad de condiciones que, sin haber alcanzado como en los Estados Unidos sus límites extremos, se acercaba a ellos cada día más de prisa; y la misma democracia, que gobernaba las sociedades norteamericanas, me pareció avanzar rápidamente hacia el poder en Europa. Desde ese momento concebí la idea de este libro.

Una gran revolución democrática se palpa entre nosotros. Todos la ven; pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por un accidente, creen poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan indestructible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia. (...)

Y esto no sólo sucede en Francia. En cualquier parte hacia donde dirijamos la mirada, notaremos la misma revolución que continúa a través de todo el universo cristiano.

Por doquiera se ha visto que los más diversos incidentes de la vida de los pueblos se inclinan en favor de la democracia. Todos los hombres la han ayudado con su esfuerzo:

los que tenían el proyecto de colaborar para su advenimiento y los que no pensaban servirla; los que combatían por ella, y aun aquellos que se declaraban sus enemigos; todos fueron empujados confusamente hacia la misma vía, y todos trabajaron en común, algunos a pesar suyo y otros sin advertirlo, como ciegos instrumentos en las manos de Dios.

El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es pues un hecho providencial, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo.

¿Es sensato creer que un movimiento social que viene de tan lejos puede ser detenido por los esfuerzos de una generación? ¿Puede pensarse que después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia retrocederá ante los burgueses y los ricos? ¿Se detendrá ahora que se ha vuelto tan fuerte y sus adversarios tan débiles?

¿A dónde vamos? Nadie podría decirlo; los términos de comparación nos faltan; las condiciones son más iguales en nuestros días entre los cristianos de lo que han sido nunca en ningún tiempo ni en ningún país del mundo; así, la grandeza de lo que ya está hecho impide prever lo que se puede hacer todavía.

El libro que estamos por leer ha sido escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor al vislumbrar esta revolución irresistible que camina desde hace tantos siglos, a través de todos los obstáculos, y que se ve aún hoy avanzar en medio de las ruinas que ha causado.

No es necesario que Dios nos hable para que descubramos los signos ciertos de su voluntad. Basta examinar cuál es la marcha habitual de la naturaleza y la tendencia continua de los acontecimientos. Yo sé, sin que el Creador eleve la voz, que los astros siguen en el espacio las curvas que su dedo ha trazado.

Si largas observaciones y meditaciones sinceras conducen a los hombres de nuestros días a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es, a la vez, el pasado y el porvenir de su historia, el solo descubrimiento dará a su desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del supremo Maestro. Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. Entonces no queda a las naciones más solución que acomodarse al estado social que les impone la Providencia.

Los pueblos cristianos me parecen presentar en nuestros días un espectáculo aterrador. El movimiento que los arrastra es ya bastante fuerte para poder suspenderlo, y no es aún lo suficientemente rápido para perder la esperanza de dirigirlo: su suerte está en sus manos; pero bien pronto se les escapa.

Instruir a la democracia, reanimar si se puede sus creencias, purificar sus costumbres, reglamentar sus movimientos, sustituir poco a poco con la ciencia de los negocios públicos su inexperiencia y por el conocimiento de sus verdaderos intereses a los ciegos instintos; adaptar su gobierno a los tiempos y lugares; modificarlo según las circunstancias y los hombres: tal es el primero de los deberes impuestos en nuestros días a aquellos que dirigen la sociedad.

Es necesaria una ciencia política nueva a un mundo enteramente nuevo.

Pero en esto no pensamos casi; colocados en medio de un río rápido, fijamos

obstinadamente la mirada en algunos restos que se perciben todavía en la orilla, en tanto que la corriente nos arrastra y nos empuja retrocediendo hacia el abismo.

No hay pueblos en Europa, entre los cuales la gran revolución social que acabo de describir haya hecho más rápidos progresos que el nuestro. Pero aquí siempre ha caminado al azar.

Los jefes de Estado jamás le han hecho ningún preparativo de antemano; a pesar de ellos mismos, ha surgido a sus espaldas. Las clases más poderosas, más inteligentes y más morales de la nación no han intentado apoderarse de ella, a fin de dirigirla. La democracia ha estado pues abandonada a sus instintos salvajes; ha crecido como esos niños privados de los cuidados paternales, que se crían por sí mismos en las calles de las ciudades y que no conocen de la sociedad más que sus vicios y miserias. Todavía se pretendió ignorar su presencia, cuando se apoderó de improviso del poder. Cada uno se sometió con servilismo a sus menores deseos; se la ha adorado como a la imagen de la fuerza; cuando enseguida se debilitó por sus propios excesos, los legisladores concibieron el proyecto de instruirla y corregirla y, sin querer enseñarla a gobernar, no pensaron más que en rechazarla del gobierno.

Así resultó que la revolución democrática se hizo en el cuerpo de la sociedad, sin que se consiguiese en las leyes, en las ideas, las costumbres y los hábitos, que era el cambio necesario para hacer esa revolución útil. Por tanto tenemos la democracia, sin aquello que atenúa sus vicios y hace resaltar sus ventajas naturales; y vemos ya los males que acarrea, cuando todavía ignoramos lo bienes que puede darnos. (...)

Concibo una sociedad en la que todos, contemplando la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo; en la que la autoridad del gobierno sea respetada como necesaria y no como divina; mientras el respeto que se tributa al jefe del Estado no es hijo de la pasión, sino de un sentimiento razonado y tranquilo. Gozando cada uno de sus derechos, y estando seguro de conservarlos, así es como se establece entre todas las clases sociales una viril confianza y un sentimiento de condescendencia recíproca, tan distante del orgullo como de la bajeza.

Conocedor de sus verdaderos intereses, el pueblo comprenderá que, para aprovechar los bienes de la sociedad, es necesario someterse a sus cargas. La asociación libre de los ciudadanos podría reemplazar entonces al poder individual de los nobles, y el Estado se hallaría a cubierto contra la tiranía y contra el libertinaje.

Entiendo que en un Estado democrático, constituido de esta manera, la sociedad no permanecerá inmóvil; pero los movimientos del cuerpo social podrán ser reglamentados y progresivos. Si tiene menos brillo que en el seno de una aristocracia, tendrá también menos miserias. Los goces serán menos extremados, y el bienestar más general. La ciencia menos profunda, si cabe; pero la ignorancia más rara. Los sentimientos menos enérgicos, y las costumbres más morigeradas. En fin, se observarán más vicios y menos crímenes.

A falta del entusiasmo y del ardor de las creencias, las luces y la experiencia conseguirán alguna vez de los ciudadanos grandes sacrificios. Cada hombre siendo análogamente débil sentirá igual necesidad de sus semejantes; y sabiendo que no puede

obtener su apoyo sino a condición de prestar su concurso, comprenderá sin esfuerzo que para él el interés particular se confunde con el interés general.

La nación en sí será menos brillante si cabe, o menos gloriosa, y menos fuerte tal vez; pero la mayoría de los ciudadanos gozará de más prosperidad, y el pueblo se sentirá apacible, no porque desespere de hallarse mejor, sino porque sabe que está bien.

Si todo no fuera bueno y útil en semejante estado de cosas, la sociedad al menos se habría apropiado de todo lo que puede resultar útil y bueno, y los hombres, al abandonar para siempre las ventajas sociales que puede proporcionar la aristocracia, habrían tomado de la democracia todos los dones que ésta puede ofrecerles.

Pero nosotros, al abandonar el estado social de nuestros abuelos, dejando en confusión a nuestras espaldas sus instituciones, sus ideas y costumbres, ¿qué hemos colocado en su lugar?

El prestigio del poder regio se ha desvanecido; sin haber sido reemplazado por la majestad de las leyes. En nuestros días, el pueblo menosprecia la autoridad; pero la teme, y el miedo logra de él más de lo que proporcionaban antaño el respeto y el amor.

Me doy cuenta de que hemos destruido las existencias individuales que pudieran luchar separadamente contra la tiranía; pero veo el gobierno que hereda, solo, todas las prerrogativas arrebatadas a las familias, a las corporaciones o a los hombres. A la fuerza, alguna vez opresora, pero a menudo conservadora, de un pequeño número de ciudadanos, ha sucedido pues la debilidad de todos.

La división de las fortunas ha disminuido la distancia que separaba al pobre del rico; pero, al acercarse, parecen haber encontrado razones nuevas para odiarse, y lanzando uno sobre otro miradas llenas de terror y envidia, se repelen mutuamente en el poder. Para el uno y para el otro, la idea de los derechos no existe, y la fuerza les parece, a ambos, la única razón del presente y la única garantía para el porvenir.

El pobre ha conservado la mayor parte de los prejuicios de sus padres, sin sus creencias; su ignorancia, sin sus virtudes; admitió como regla de sus actos la doctrina del interés, sin conocer sus secretos y su egoísmo se halla tan desprovisto de luces como lo estaba antes su abnegación.

La sociedad está tranquila, no porque tenga conciencia de su fuerza y de su bienestar, sino, al contrario, porque se considera débil e inválida; teme a la muerte, ante el menor esfuerzo; todos sienten el mal, pero nadie tiene el valor y la energía necesarios para buscar la mejoría; se tienen deseos, pesares, penas y alegrías que no producen nada visible, ni durable, como las pasiones de senectud que no conducen más que a la impotencia.

Así abandonamos lo que el estado antiguo podía tener de bueno, sin comprender lo que el estado actual nos puede ofrecer de útil. Hemos destruido una sociedad aristocrática y, deteniéndonos complacientemente ante los restos del antiguo edificio, parecemos quedar extasiados frente a ellos para siempre.

Lo que acontece en el mundo intelectual no es menos deplorable.

Estorbada en su marcha o abandonada sin apoyo a sus pasiones desordenadas, la democracia de Francia derribó todo lo que se encontraba a su paso, sacudiendo aquello

que no destruía. No se la ha visto captando poco a poco a la sociedad, a fin de establecer sobre ella apaciblemente su imperio; no ha dejado de marchar en medio de desórdenes y de la agitación del combate. Arrimado por el calor de la lucha, empujado más allá de los límites naturales de su propia opinión, en vista de las opiniones y de los excesos de sus adversarios, cada ciudadano pierde de vista el objetivo mismo de sus tendencias, y mantiene un lenguaje que no concuerda con sus verdaderos sentimientos, ni con sus secretas aficiones.

Así nace la extraña confusión de la que somos testigos. (...)

Hay un país en el mundo donde la gran revolución social de que hablo parece haber alcanzado casi sus límites naturales. Se realizó allí de una manera sencilla y fácil o, mejor, se puede decir que ese país alcanza los resultados de la revolución democrática que se produce entre nosotros, sin haber conocido la revolución misma.

Los emigrantes que vinieron a establecerse en América a principios del siglo XVII trajeron de alguna manera el principio de la democracia contra el que se luchaba en el seno de las viejas sociedades de Europa, trasplantándolo al Nuevo Mundo. Allí pudo crecer la libertad y, adentrándose en las costumbres, desarrollarse apaciblemente en las leyes.

Me parece fuera de duda que, tarde o temprano, llegaremos, como los norteamericanos, a la igualdad casi completa de condiciones. No deduzco de eso que estemos llamados un día a obtener necesariamente, de semejante estado social, las consecuencias políticas que los norteamericanos han obtenido. Estoy muy lejos de creer que ellos hayan encontrado la única forma de gobierno que puede darse la democracia; pero basta que en ambos países la causa generadora de las leyes y de las costumbres sea la misma, para que tengamos gran interés en conocer lo que ha producido en cada uno de ellos.

No solamente para satisfacer una curiosidad, por otra parte muy legítima, he examinado la América; quise encontrar en ella enseñanzas que pudiésemos aprovechar. Se engañarán quienes piensen que pretendí escribir un panegírico; quienquiera que lea este libro quedará convencido de que no fue ése mi propósito. Mi propósito no ha sido tampoco preconizar tal forma de gobierno en general, porque pertenezco al grupo de los que creen que no hay casi nunca bondad absoluta en las leyes. No pretendí siquiera juzgar si la revolución social, cuya marcha me parece inevitable, era ventajosa o funesta para la humanidad. Admito esa revolución como un hecho realizado o a punto de realizarse y, entre los pueblos que la han visto desenvolverse en su seno, busqué aquel donde alcanzó el desarrollo más completo y pacífico, a fin de obtener las consecuencias naturales y conocer, si se puede, los medios de hacerla aprovechable para todos los hombres. Confieso que en Norteamérica he visto algo más que Norteamérica; busqué en ella una imagen de la democracia misma, de sus tendencias, de su carácter, de sus prejuicios y de sus pasiones; he querido conocerla, aunque no fuera más que para saber al menos lo que debíamos esperar o temer de ella. (...)

2. Estado actual y porvenir de las razas indias que habitan el territorio de la Unión

Todas las tribus indias que habitaban antiguamente el territorio de la Nueva

Inglaterra, los Narragansetts, los Mohicanos y los Pecots, no viven ya sino en el recuerdo de los hombres; los Lenapes que recibieron a Penn, hace ciento cincuenta años en las orillas del Delaware, han desaparecido hoy día. He encontrado a los últimos de los Iroqueses: pedían limosna. Todas las naciones que acabo de nombrar se extendían antaño hasta las orillas del mar. Ahora hay que andar más de cien leguas en el interior del continente para encontrar a un indio. Esos salvajes no solamente han retrocedido, han sido destruidos. A medida que los indígenas se alejan y mueren, en su lugar vive y crece sin cesar un pueblo inmenso. No se había visto nunca entre las naciones un desarrollo tan prodigioso, ni una destrucción tan rápida.

En cuanto a la manera de operar esa destrucción, es fácil indicarla.

Cuando los indios habitaban solos el desierto de donde se les destierra actualmente, sus necesidades eran pequeñas en número. Fabricaban personalmente sus armas, el agua de los ríos era su única bebida y tenían por vestido los despojos de los animales cuya carne les servía de alimento.

Los europeos introdujeron entre los indígenas de la América del Norte las armas de fuego, el hierro y el aguardiente; les enseñaron a reemplazar por nuestros tejidos los vestidos bárbaros con que su simplicidad se había contentado hasta entonces. Al contraer nuevos gustos, los indígenas no aprendieron el arte de satisfacerlos, y les fue preciso recurrir a la industria de los blancos. A cambio de esos bienes que él mismo no sabía crear, el salvaje no podía ofrecer nada más que las ricas pieles que sus bosques encerraban aún. Desde ese momento, la caza no solamente debió proveer a sus necesidades, sino también a las pasiones frívolas de Europa. No persiguió ya a las bestias feroces solamente para alimentarse, sino a fin de procurarse los únicos objetos de cambio que podía ofrecernos.

En tanto que las necesidades de los indígenas aumentaban así, sus recursos no cesaban de disminuir.

Desde el día en que un establecimiento europeo se forma en los alrededores del territorio ocupado por los indios, la caza se siente alarmada. Millares de salvajes, errantes en las selvas, sin habitación fija, no la espantaban; pero, al instante en que los ruidos continuos de la industria europea no dejan oír en algún paraje, comienzan las bestias a huir y a retirarse hacia el Oeste, donde su instinto les enseña que encontrarán desiertos todavía sin límites. «Los rebaños de bisontes se retiran sin cesar», dicen los Sres. Cass y Clark en su informe al congreso, 4 de febrero de 1829; hace algunos años, se acercaban todavía al pie de los Alléghanys; dentro de algunos años, será tal vez difícil ver a alguno en las llanuras inmensas que se extienden a lo largo de las montañas Rocallosas. Se me ha asegurado que ese efecto de la proximidad de los blancos se dejaba a menudo sentir a doscientas leguas de su frontera. Su influencia se ejerce así sobre tribus cuyo nombre apenas conocen, que sufren los males de la usurpación, largo tiempo antes de conocer a sus autores.

Bien pronto, audaces aventureros penetran en las comarcas indias; se adelantan a quince o veinte leguas de la extrema frontera de los blancos, y van a construir la morada del hombre civilizado en medio mismo de la barbarie. Les es fácil hacerlo: los límites del

territorio de un pueblo cazador están mal fijados. Ese territorio, por otra parte, pertenece a la nación entera; no es precisamente propiedad de nadie y el interés individual no defiende, pues, ninguna parte en concreto.

Algunas familias europeas, que ocupan puntos muy avanzados, acaban de rechazar sin posibilidad de retorno a los animales salvajes de todo el lugar intermedio que se extiende entre ellos. Los indios, que habían vivido hasta entonces en una especie de abundancia, encuentran difícilmente con qué subsistir y más difícilmente todavía cómo procurarse los objetos de cambio de que tienen necesidad. Hacer huir a sus piezas de caza es como volver estériles los campos de nuestros cultivadores. Pronto, los medios de existencia les faltan casi por completo. Se encuentra a esos infortunados rondando como lobos hambrientos en medio de sus bosques desiertos. El amor instintivo a la patria les ata al suelo que los vio nacer, y no hallan ya en él sino la miseria y la muerte. Se deciden al fin; parten y, siguiendo de lejos en su huida al alce, al búfalo y al castor, dejan a esos animales el cuidado de escoger su nueva patria.

No son, pues, propiamente hablando, los europeos quienes rechazan a los indígenas de Norteamérica, es el hambre: feliz distinción que había escapado a los antiguos casuistas, que los doctores modernos han descubierto.

No puede uno figurarse los males horribles que acompañan a esas emigraciones forzadas. En el momento en que los indios han dejado sus campos paternos, ya estaban agotados y consumidos. La comarca donde van a fijar su morada está ocupada por pueblos que no ven sino con recelo a los recién llegados. Tras ellos está el hambre, ante ellos la guerra, por doquier la miseria. A fin de escapar a tantos enemigos, se dividen. Cada uno trata de aislarse para encontrar furtivamente los medios de sostener su existencia y vive en la inmensidad de los desiertos, como el proscrito en el seno de las sociedades civilizadas. El lazo social, hace tiempo debilitado, se rompe. Ya no había para ellos patria, y bien pronto no habrá pueblo tampoco; apenas si quedarán familias; el nombre común se pierde, la lengua se olvida, las huellas del origen desaparecen y la nación ha dejado de existir. Vive apenas en el recuerdo de los anticuarios norteamericanos, y no es conocida más que por algunos eruditos de Europa.

No quisiera que el lector creyese que exagero aquí el color de mis cuadros. He visto con mis propios ojos varias de las miserias que acabo de describir y contemplé males que sería imposible trazar.

A fines del año de 1831, me encontraba yo en la orilla izquierda del Misisipí, en un lugar llamado por los europeos Menfis. Mientras estaba en ese lugar, llegó un tropel numeroso de Choctaws (los franceses de Luisiana los llaman Chactas); esos salvajes dejaban su país y trataban de pasar a la orilla derecha del Misisipí, donde esperaban encontrar un asilo que el gobierno norteamericano les prometió. Con el rigor del invierno, el frío azotaba ese año con desacostumbrada violencia; la nieve había endurecido la tierra, y el río arrastraba enormes bloques. Los indios conducían consigo a sus familias; llevaban tras de ellos heridos, enfermos, niños que acababan de nacer y ancianos que iban a morir. No tenían ni tiendas ni carros, sino solamente algunas provisiones y armas. Los vi embarcarse para atravesar el gran río, y ese espectáculo

solemne no se apartará jamás de mi memoria. No se oía entre esa multitud hacinada ni sollozos ni quejas; guardaban silencio. Sus desgracias eran antiguas y las sentían irremediables. Los indios habían ya entrado todos en el barco que debía conducirlos; pero sus perros permanecían todavía en la ribera. Cuando los animales vieron al fin que iban a alejarse para siempre, lanzaron a un tiempo horribles aullidos y, arrojándose a las aguas heladas del Misisipi, siguieron a sus amos a nado.

La desposesión de los indios se opera a menudo en nuestros días de una manera regular y, por decirlo así, absolutamente legal. Cuando la población europea comienza a aproximarse al desierto ocupado por una nación salvaje, el gobierno de los Estados Unidos envía corrientemente a esta última una embajada solemne; los blancos reúnen a los indios en una gran llanura y, después de haber comido y bebido con ellos, les dicen: «¿Qué hacéis vosotros en el país de vuestros padres? Bien pronto deberéis desenterrar sus huesos para poder vivir en él. ¿Por qué la comarca que habitáis vale más que otra? ¿No hay acaso bosques, pantanos y praderas sino aquí donde estáis, y no podréis vivir sino bajo vuestro sol? Más allá de esas montañas que veis en el horizonte, más allá de ese lago que bordea al Oeste vuestro territorio, se encuentran vastas comarcas donde las bestias salvajes se ven aún en abundancia; vendednos vuestras tierras, e id a vivir felices a esos lugares». Después de haberles dirigido ese discurso, muestran a los ojos de los indios armas de fuego, vestidos de lana, barricas de aguardiente, collares de vidrio, brazaletes de estaño, arracadas y espejos. Si, a la vista de todas esas riquezas, vacilan aún, se les insinúa que no podrían rehusar el consentimiento que se les pide, y que bien pronto el gobierno mismo será impotente para garantizarles el goce de sus derechos. ¿Qué hacer? Semiconvencidos, semiobligados, los indios se alejan; van a habitar nuevos desiertos donde los blancos no los dejarán ni diez años en paz. Así es como los norteamericanos adquieren a un precio ínfimo provincias enteras, que los más ricos soberanos de Europa no podrían pagar».

Acabo de describir grandes males, y añado que me parecen irremediables. Creo que la raza india de la América del Norte está condenada a perecer, y no puedo menos que pensar que el día en que los europeos se hayan establecido en la orilla del océano Pacífico, habrá dejado de existir.

Los indios de la América del Norte no tenían sino dos caminos de salvación; la guerra o la civilización; en otros términos, les era necesario destruir a los europeos o convertirse en sus iguales.

En el nacimiento de las colonias, les hubiera sido posible, uniendo sus fuerzas, librarse del pequeño número de extranjeros que venían a abordar las riberas del continente. Más de una vez intentaron hacerlo, y estuvieron a punto de lograrlo. Hoy día, la desproporción de los recursos es demasiado grande para que puedan soñar en semejante empresa. Surgen sin embargo, todavía, entre las naciones indias, hombres de genio que prevén la suerte final reservada a las poblaciones salvajes; y tratan de unir a todas las tribus en un odio común hacia los europeos; pero sus esfuerzos son impotentes. Los poblados vecinos de los blancos están ya demasiado debilitados para ofrecer una resistencia eficaz; los otros, entregándose a esa despreocupación pueril del mañana que

caracteriza a la naturaleza salvaje, esperan que el peligro se presente para ocuparse de él; los unos no pueden, los otros no quieren.

Es fácil prever que los indios no querrán nunca civilizarse, o que lo intentarán demasiado tarde, cuando lleguen a desearlo.

La civilización es el resultado de un largo trabajo social que se opera en un mismo lugar, y que las diferentes generaciones se legan unas a otras al sucederse. Los pueblos entre los cuales la civilización logra más difícilmente establecer su imperio son los pueblos cazadores. Las tribus de pastores cambian de lugares, pero siguen siempre en sus migraciones un orden regular, y vuelven sin cesar sobre sus pasos; la morada de los cazadores varía como la de los animales mismos que persiguen. Varias veces se han hecho penetrar las luces entre los indios, dejándoles sus costumbres vagabundas; los jesuitas lo habían intentado en el Canadá y los puritanos en la Nueva Inglaterra. Ni unos ni otros hicieron nada duradero. La civilización nacía bajo la choza e iba a morir en los bosques. La gran falta de esos legisladores de los indios era el no comprender que para lograr civilizar a un pueblo es necesario ante todo obtener que se fije, y no podría hacerlo sin cultivar el suelo. Se trataba pues, primero, de hacer a los indios cultivadores. No solamente los indios no tienen ese preliminar indispensable de la civilización, sino que les es muy difícil adquirirlo.

Los hombres que se han dedicado una vez a la vida ociosa y aventurera de los cazadores, sienten un disgusto casi insuperable por los trabajos constantes y regulares que exige el cultivo. Se puede dar uno cuenta de ello en el seno mismo de nuestras sociedades; pero esto es más visible aún en los pueblos para los cuales los hábitos de caza se han vuelto costumbres nacionales.

Independientemente de esta causa general, hay otra no menos poderosa y que no se encuentra sino entre los indios. La he indicado ya y creo deber insistir en ella.

Los indígenas de la América del Norte no solamente consideran el trabajo como un mal, sino como un deshonor, y su orgullo lucha contra la civilización casi tan obstinadamente como su pereza.

No hay indígena por miserable que sea que, bajo su choza de cortezas, no mantenga una soberbia idea de su valor individual; considera las atenciones de la industria como ocupaciones envilecedoras; compara al cultivador con el buey que traza un surco, y en cada una de nuestras artes no percibe sino trabajos de esclavos. No es que no haya concebido una idea muy alta del poder de los blancos y de la grandeza de su inteligencia; pero, si admira el resultado de nuestros esfuerzos, desprecia los medios que nos los hacen obtener y, a la vez que sufre nuestro ascendiente, se cree superior a nosotros. La caza y la guerra le parecen los únicos cuidados dignos de un hombre. El indio, en medio de la miseria de sus bosques, alimenta pues las mismas ideas, las mismas opiniones que el noble de la Edad Media en su castillo fortificado, y no le falta, para acabar de parecersele, sino el llegar a ser conquistador. Así, ¡cosa singular! es en las selvas del nuevo mundo y no entre los europeos que pueblan sus orillas, donde se vuelven a hallar actualmente los antiguos prejuicios de Europa.

He tratado más de una vez, en el curso de esta obra, de hacer comprender la influencia

prodigiosa que me parece ejercer el estado social sobre las leyes y las costumbres de los hombres. Que se me permita añadir a este respecto una sola palabra.

Cuando percibo la semejanza que existe entre las instituciones políticas de nuestros padres, los germanos y las de las tribus errantes de América del Norte, entre las costumbres descritas por Tácito y aquellas de que pude a veces ser testigo, no puedo dejar de pensar que la misma causa ha producido, en los dos hemisferios, los mismos efectos y, en medio de la diversidad aparente de las cosas humanas, no es imposible descubrir un pequeño número de hechos generadores de los que se deducen todos los demás. En todo lo que llamamos instituciones germanas, me veo tentado a no ver más que hábitos de bárbaros y opiniones de salvajes en lo que llamamos ideas feudales.

Cualesquiera que sean los vicios y los prejuicios que impiden a los indios de América del Norte llegar a ser cultivadores y civilizados, alguna vez la necesidad les obliga a ello.

3. Posición que ocupa la raza negra en los Estados Unidos

Los indios morirán en el aislamiento, como han vivido; pero el destino de los negros está en cierto modo enlazado con el de los europeos. Las dos razas están ligadas una a la otra, sin confundirse por eso. Les es tan difícil separarse completamente como unirse.

El más temible de todos los males que amenazan el porvenir de los Estados Unidos nace de la presencia de los negros en su suelo. Cuando se busca la causa de las dificultades presentes y de los peligros futuros de la Unión, se llega casi siempre a ese primer hecho, de cualquier punto que se parta.

Los hombres tienen, en general, necesidad de grandes y constantes esfuerzos para crear males durables; pero hay un mal que penetra en el mundo furtivamente: al principio, se le percibe apenas en medio de los abusos ordinarios del poder; comienza con un individuo cuyo nombre no conserva la historia; se le deposita como un germen maldito en algún punto del suelo; se alimenta en seguida de sí mismo, se extiende sin esfuerzo, y crece naturalmente con la sociedad que lo recibiera: ese mal es la esclavitud. El cristianismo había destruido la servidumbre; los cristianos del siglo dieciséis la restablecieron; nunca la han admitido, sin embargo, sino como una excepción en su sistema social, y tuvieron cuidado de restringirla a una sola de las razas humanas. Así hicieron a la humanidad una herida menos grande, pero infinitamente más difícil de curar.

Hay que discernir dos cosas con cuidado: la esclavitud en sí misma y sus consecuencias.

Los males inmediatos producidos por la esclavitud eran más o menos los mismos entre los antiguos que lo son entre los modernos; pero las consecuencias de esos males son diferentes. Entre los antiguos, el esclavo pertenecía a la misma raza que su amo, y a menudo era superior a él en educación y en luces. Sólo los separaba la libertad. Dándosele la libertad, se confundían fácilmente.

Los antiguos tenían, pues, un medio muy simple de liberarse de la esclavitud y de sus consecuencias; ese medio era la emancipación y, desde que lo emplearon de manera general, tuvieron éxito.

No es que, en la antigüedad, las huellas de la esclavitud no subsistiesen todavía algún

tiempo después de que la servidumbre estaba abolida.

Hay un prejuicio natural que inclina al hombre a despreciar a quien ha sido su inferior, aún largo tiempo después de que éste ha llegado a convertirse en su igual. A la igualdad real que produce la fortuna o la ley, sucede siempre una desigualdad imaginaria que tiene sus raíces en las costumbres; pero, entre los antiguos, este efecto secundario de la esclavitud tenía un término. El emancipado se parecía tanto a los hombres de origen libre, que bien pronto llegaba a ser imposible distinguirlo en medio de ellos.

Lo que resultaba más difícil entre los antiguos era modificar la ley. Entre los modernos, es cambiar las costumbres y, para nosotros, la dificultad real comienza donde la antigüedad la veía terminar.

Esto viene de que, entre los modernos, el hecho inmaterial y fugitivo de la esclavitud se combina de la manera más funesta con el hecho material y permanente de la diferencia de raza. El recuerdo de la esclavitud deshonra a la raza, y la raza perpetúa el recuerdo de la esclavitud.

No hay africano que haya venido libremente a las playas del Nuevo Mundo; de donde se sigue que todos los que se encuentran en ellas en nuestros días son esclavos o libertos. Así, el negro, con la existencia, transmite a todos sus descendientes el signo exterior de su ignominia. La ley puede destruir la servidumbre, pero sólo Dios puede hacer desaparecer sus huellas.

El esclavo moderno no difiere solamente del amo por la libertad, sino todavía por el origen. Podéis volver al negro libre, pero no sabríais lograr que no se halle frente al europeo en la posición de un extranjero.

No es eso todo aún: a ese hombre que ha nacido en la bajeza, a ese extranjero a quien la servidumbre introdujo entre nosotros, apenas le reconocemos los rasgos generosos de la humanidad. Su rostro nos parece horrendo, su inteligencia nos parece limitada y sus gustos bajos; poco falta para que lo tomemos por un ser intermedio entre el bruto y el hombre.

Los modernos, después de haber abolido la esclavitud, tienen pues que destruir tres prejuicios mucho más intangibles y más tenaces que ella: el prejuicio del amo, el prejuicio de la raza y, en fin, el prejuicio del blanco.

Nos es muy difícil, a quienes hemos tenido la dicha de nacer en medio de hombres que la naturaleza había hecho nuestros semejantes y la ley nuestros iguales; nos es muy difícil, digo, comprender qué espacio infranqueable separa al negro de África del europeo. Pero podemos tener de ello una idea lejana, razonando por analogía.

Hemos visto antaño entre nosotros grandes desigualdades que no tenían sus principios sino en la legislación. ¡Qué cosa más ficticia que una inferioridad puramente legal!, ¡qué cosa más contraria el instinto del hombre que las diferencias permanentes establecidas entre gentes evidentemente semejantes! Esas diferencias han subsistido, sin embargo, durante siglos; subsisten todavía en mil lugares; por doquier han dejado huellas imaginarias, que el tiempo apenas puede borrar. Si la desigualdad creada solamente por la ley es tan difícil de desarraigar, ¿cómo destruir aquella que parece, además, tener sus fundamentos inmutables en la naturaleza misma?

En cuanto a mí, cuando considero con qué dificultad los cuerpos aristocráticos, de cualquier naturaleza que sean, llegan a fundirse en la masa del pueblo, y el cuidado extremo que tienen en mantener durante siglos las barreras ideales que los separan de él, pierdo la esperanza de ver desaparecer una aristocracia fundada sobre señales visibles e imperecederas.

Quienes esperan que los europeos se confundan un día con los negros me parece que alimentan una quimera. Mi razón no me inclina a creerlo, y no veo nada que me lo indique en los hechos.

Hasta aquí, en todas partes en que los blancos han sido los más poderosos, han mantenido a los negros en el envilecimiento o en la esclavitud; en todas partes donde los negros han sido más fuertes, han destruido a los blancos: es la única cuenta que hay abierta entre las dos razas.

Si considero los Estados Unidos de nuestros días, veo claro que, en cierta parte del país, la barrera legal que separa ambas razas tiende a rebajarse, no la de las costumbres: percibo que la esclavitud retrocede; el prejuicio que ha hecho nacer está inmóvil.

En la parte de la Unión donde los negros no son ya esclavos, ¿se han acercado acaso a los blancos? Todo hombre que ha vivido en los Estados Unidos habrá observado que un efecto contrario se produjo.

El prejuicio de raza me parece más fuerte en los Estados que han abolido la esclavitud que en aquellos donde la esclavitud subsiste aún, y en ninguna parte se muestra más intolerable que en los Estados donde la servidumbre ha sido siempre desconocida.

Es verdad que en el Norte de la Unión la ley permite a los negros y a los blancos contraer alianzas legítimas; pero la opinión declara infame al blanco que se une a una negra, y sería muy difícil citar el ejemplo de un hecho semejante.

En casi todos los Estados donde la esclavitud se ha abolido, se le han dado al negro derechos electorales; pero, si se presenta para votar, corre el riesgo de perder la vida. Oprimido, puede quejarse; pero no encuentra sino blancos entre sus jueces. La ley, sin embargo, le abre el banco de los jurados, pero el prejuicio lo rechaza de él. Su hijo es excluido de la escuela donde va a instruirse el descendiente de los europeos. En los teatros, no podría, a precio de oro, comprar el derecho de sentarse al lado de quien fue su amo; en los hospitales, yace aparte. Se permite al negro implorar al mismo Dios que los blancos, pero no rezarle en el mismo altar. Tiene sus sacerdotes y sus templos. No se le cierran las puertas del cielo, pero apenas se detiene la desigualdad al borde del otro mundo. Cuando el negro no existe ya, se echan sus huesos aparte, y la diferencia de condiciones se encuentra hasta en la igualdad de la muerte.

Así, el negro es libre, pero no puede compartir ni los derechos, ni los placeres, ni el trabajo, ni los dolores, ni aun la tumba de aquel de quien ha sido declarado igual. No podría reunirse con él, ni en la vida ni en la muerte.

En el Sur, donde la esclavitud existe aún, se mantiene con menos cuidado apartados a los negros; ellos comparten algunas veces los trabajos de los blancos y sus placeres; se consiente, en cierto modo, en mezclarse con ellos; la legislación es más dura respecto a

ellos y los hábitos son más tolerantes y más bondadosos.

En el Sur, el amo no teme elevar hasta él a su esclavo, porque sabe que podrá siempre, si lo quiere, volver a arrojarlo al polvo. En el Norte, el blanco no percibe ya distintamente la barrera que debe separarlo de una raza envilecida, y se aleja del negro con tanto más cuidado, cuanto que teme ver llegar un día en que tenga que confundirse con él.

En el ciudadano del Sur, la naturaleza, volviendo algunas veces por sus derechos, viene por un momento a restablecer entre los blancos y los negros la igualdad. En el Norte, el orgullo llega a hacer callar la pasión más imperiosa del hombre. El ciudadano del Norte permitiría tal vez hacer de la negra la compañera pasajera de sus placeres, si los legisladores hubieran declarado que no debe aspirar a compartir su tálamo; pero ella puede llegar a ser su esposa, y él se aleja de ella con una especie de horror.

Así es como en los Estados Unidos el prejuicio que rechaza a los negros parece crecer en proporción que los negros cesan de ser esclavos, y que la desigualdad se agrava en las costumbres a medida que se borra en las leyes.

Pero, si la posición relativa de las dos razas que habitan los Estados Unidos es tal como acabo de mostrar, ¿por qué los norteamericanos han abolido la esclavitud en el Norte de la Unión, por qué la conservan en el Sur, y de dónde viene que agraven allí sus rigores?

Es fácil responder a esta pregunta. No es en interés de los negros, sino en el de los blancos, por lo que se destruye la esclavitud en los Estados Unidos.

Los primeros negros fueron importados a Virginia en el año de 1621. En Norteamérica, como en todo el resto de la tierra, la servidumbre ha nacido, pues, en el Sur. De allí, ganó terreno poco a poco; pero, a medida que la esclavitud se remontaba hacia el Norte, el número de los esclavos iba decreciendo; se han visto siempre muy pocos negros en la Nueva Inglaterra.

Las colonias estaban fundadas; un siglo había transcurrido, y un hecho extraordinario comenzaba a sorprender todas las miradas. Las provincias que no poseían por decirlo así esclavos, crecían en población, en riqueza y en bienestar, más rápidamente que las que los tenían.

En las primeras, sin embargo, el habitante era obligado a cultivar por sí mismo el suelo o a alquilar los servicios de otro; en las segundas, encontraba a su disposición obreros cuyos trabajos no retribuía. Había pues, trabajo y gastos de un lado, ocios y economía del otro: sin embargo la ventaja quedaba con los primeros.

Este resultado parecía tanto más difícil de explicar cuanto que los emigrantes, pertenecientes todos a la raza europea, tenían los mismos hábitos, la misma civilización, las mismas leyes y no diferían sino en matices poco sensibles.

El tiempo seguía su marcha. Dejando las playas del Océano Atlántico, los angloamericanos se internaban cada día más en las soledades del Oeste; allí encontraban terrenos y climas nuevos; tenían que vencer obstáculos de diversa naturaleza y sus razas se mezclaban, hombres del Sur subían al Norte, hombres del Norte descendían al Sur. En medio de todas estas causas, el mismo hecho se reproducía a cada paso; y, en general, la

colonia donde no se encontraban esclavos se volvía más poblada y más próspera que aquella donde la esclavitud estaba en vigor.

A medida que se avanzaba, se comenzaba pues a entrever que la servidumbre, tan cruel con el esclavo, era funesta para el amo.

Pero esta verdad experimentó su última demostración cuando hubieron llegado a las orillas del Ohío.

El río que los indios habían llamado por excelencia Ohío, o el Bello Arroyo, riega con sus aguas uno de los más magníficos valles donde el hombre ha levantado nunca su morada. Sobre las dos orillas del Ohío se extienden terrenos ondulados, donde el suelo ofrece cada día al labrador inagotables tesoros. Sobre las dos orillas, el aire es igualmente sano y el clima templado; cada una de ellas forma la extrema frontera de un vasto Estado: el que sigue a la izquierda las mil sinuosidades que describe el Ohío en su curso se llama el Kentucky; el otro ha tomado su nombre del río mismo. Los dos Estados no difieren sino en un solo punto: el de Kentucky ha admitido esclavos, el Estado de Ohío los ha rechazado a todos de su seno.

El viajero que, colocado en medio de Ohío, se deja arrastrar por la corriente hasta la desembocadura del río en el Missisipi, navega, pues, por decirlo así, entre la libertad y la servidumbre; y no tiene más que echar miradas en torno suyo para juzgar en un instante cuál es más favorable a la humanidad.

En la orilla izquierda del río, la población está diseminada: de cuando en cuando se percibe un tropel de esclavos recorriendo con aspecto descuidado campos semidesiertos; la selva primitiva reaparece sin cesar; se diría que la sociedad está dormida; el hombre parece ocioso y la naturaleza solamente ofrece la imagen de la actividad y de la vida. De la orilla derecha se eleva, al contrario, un rumor confuso que proclama a lo lejos la presencia de la industria; ricas mieses cubren los campos; elegantes moradas anuncian el gusto y los cuidados del labrador; por todas partes el bienestar se revela; el hombre parece rico y contento: trabaja.

El Estado de Kentucky fue fundado en 1775; el Estado de Ohío no lo fue sino doce años más tarde. Doce años en América, es más de medio siglo en Europa. Hoy día, la población del Ohío excede ya en 250.000 habitantes a la de Kentucky.

Estos efectos diversos de la esclavitud y de la libertad se comprenden fácilmente y bastan para explicar muchas diferencias que se encuentran entre la civilización antigua y la de nuestros días.

En la ribera izquierda del Ohío, el trabajo se confunde con la idea de la esclavitud; en la orilla derecha, con la del bienestar y del progreso; allá, es degradante; aquí se le honra; en la orilla izquierda del río, no se pueden encontrar obreros pertenecientes a la raza blanca, pues temerían parecerse a los esclavos y es necesario valerse para eso de los negros; en la orilla derecha, se buscaría en vano un ocioso, pues el blanco extiende a todos los trabajos su actividad y su inteligencia.

Así resulta que los hombres que en Kentucky están encargados de explotar las riquezas naturales no tienen ni celo ni luces, en tanto que quienes podrían tener ambas cosas no hacen nada o pasan a Ohío, a fin de utilizar su industria y de poder ejercerla sin

rubor.

Es verdad que en Kentucky los amos hacen trabajar a los esclavos, sin estar obligados a pagarles; pero sacan pocos frutos de sus esfuerzos, en tanto que el dinero que pagarían a los obreros libres se recuperaría largamente con el precio de sus trabajos.

El obrero libre es pagado, pero labora más aprisa que el esclavo y la rapidez de la ejecución es uno de los grandes elementos de la economía. El blanco vende su ayuda, pero no se la compran sino cuando es útil; el negro no tiene nada que reclamar como precio de sus servicios, pero están obligados a alimentarlo en todo tiempo; es necesario mantenerlo en su vejez como en su edad madura, en su estéril infancia como en los años fecundos de su juventud, durante la enfermedad como en períodos de salud. Así es que solamente pagándolo se obtiene el trabajo de estos dos hombres: el obrero libre recibe un salario; el esclavo, una educación, alimentos, cuidados y vestidos; el dinero que gasta el amo para el mantenimiento del esclavo se derrama poco a poco y en detalle; apenas se nota; el salario que se da al obrero se entrega de una sola vez, y parece no enriquecer sino a quien lo recibe; pero, en realidad, el esclavo ha costado más que el hombre libre, y sus trabajos han sido menos productivos.

La influencia de la esclavitud se extiende todavía más lejos; penetra hasta en el alma misma del amo, e imprime una dirección particular a sus ideas y a sus gustos.

En las dos riberas del Ohío, la naturaleza ha dado al hombre un carácter emprendedor y enérgico; pero a cada lado del río hace él de esta cualidad un empleo diferente.

El blanco de la orilla derecha, obligado a vivir por sus propios esfuerzos, ha cifrado en el bienestar material el objeto principal de su existencia; y, como el país que habita presenta a su industria inagotables recursos y ofrece a su actividad atractivos siempre renacientes, su ardor de adquirir ha sobrepasado los límites ordinarios de la avaricia humana: atormentado del deseo de riquezas, se le ve entrar con audacia en todos los caminos que la fortuna le abre; llega a ser indiferentemente marino, pionero, manufacturero o cultivador, soportando con igual constancia los trabajos o los peligros inherentes a esas diferentes profesiones; hay algo de maravilloso en los recursos de su genio, y una especie de heroísmo en su avaricia por la ganancia.

El norteamericano de la orilla izquierda no desprecia solamente el trabajo, sino todas las empresas que el trabajo hace prosperar; viviendo en una ociosa abundancia, tiene los gustos de los hombres ociosos; el dinero ha perdido una parte de su valor a sus ojos; persigue menos la fortuna que la agitación y el placer, e inclina de ese lado la energía que su vecino despliega en otra parte; ama apasionadamente la caza y la guerra; se complace en los ejercicios más violentos del cuerpo; el uso de las armas le es familiar y desde su infancia ha aprendido a jugarse la vida en combates singulares. La esclavitud no impide pues solamente a los blancos hacer fortuna, sino que los desvía de intentarlo.

Las mismas causas que operan continuamente desde hace dos siglos en sentido contrario en las colonias inglesas de América septentrional, acabaron por establecer una diferencia prodigiosa entre la capacidad comercial del hombre del Sur y la del hombre del Norte. Hoy día, solamente el Norte tiene navíos, manufacturas, vías férreas y canales.

Esta diferencia se observa no solamente al comparar el Norte y el Sur, sino al

comparar entre sí a los habitantes del Sur. Casi todos los hombres que en los Estados más meridionales de la Unión se dedican a empresas comerciales y tratan de utilizar la esclavitud, han venido del Norte. (...)

4. La fuente principal de las creencias en los pueblos democráticos

Las creencias dogmáticas son más o menos numerosas, según los tiempos. Nacen de modos diferentes y acaso cambian de forma y objeto, mas no se puede impedir que haya creencias dogmáticas; es decir, opiniones que los hombres reciben confiadamente y sin discutir las. Si cada uno pretendiera formar por sí mismo todas sus opiniones y buscar aisladamente la verdad en el camino abierto por él solo, no es probable que un gran número de hombres tuvieran creencias comunes.

Es fácil comprender, pues, que no puede haber sociedad que prospere sin creencias iguales o, mejor, que no hay ninguna que de esta manera subsista, porque sin ideas comunes no hay acción común, y sin acción común puede haber individuos, pero no un cuerpo social, pues para que haya sociedad y, más todavía, para que prospere, hay necesidad de que todos los ánimos se hallen siempre unidos mediante algunas ideas principales, y esto no puede suceder sin que cada uno de ellos deduzca sus opiniones de un mismo principio y convenga en recibir un determinado número de creencias preparadas de antemano.

Considerando ahora al hombre aparte de los demás, encuentro que las creencias dogmáticas no le son menos indispensables para vivir solo que para obrar en común con sus semejantes.

Si el hombre tuviera la necesidad de probarse a sí mismo todas las verdades de que se sirve diariamente, no acabaría nunca por cierto; se entretendría en demostraciones previas, sin adelantar un paso. Como no tiene tiempo, dada la brevedad de la vida, ni facultades, a causa de los límites de su inteligencia, para obrar de este modo se ve obligado a considerar como ciertos mil hechos y opiniones que no ha tenido ni el tiempo ni el poder de examinar por sí mismo, pero que otros más capacitados hallaron o ha adoptado la multitud.

Sobre esta primera base levanta el hombre el edificio de sus ideas propias. Pero no es llevado por su voluntad a obrar así, sino por la inflexible ley de su condición.

No hay filósofo tan grande en el mundo que no funde un millón de creencias en la fe de otro, y que no suponga muchas verdades más de las que hay establecidas. Esto no sólo es necesario, sino conveniente. Un hombre que emprendiese la tarea de examinarlo todo por sí mismo, no podría prestar bastante atención a cada cosa. Este trabajo tendría su espíritu en una agitación perpetua, impidiéndole penetrar profundamente alguna verdad y fijarse con solidez en ella. Su inteligencia sería a la vez independiente y débil. Es necesario, pues, que, entre los diversos objetos de las opiniones humanas, elija y adopte muchas creencias sin discutir las, a fin de profundizar mejor el pequeño número cuyo examen se reserve. Es verdad que todo hombre que recibe una opinión que otro ha emitido esclaviza su inteligencia; pero ésta es una esclavitud útil, que permite hacer buen uso de la libertad.

Es, pues, indispensable que la autoridad se encuentre en algún lado en el mundo

intelectual y moral; su puesto varía, pero no desaparece. Así, la cuestión no es saber si existe una autoridad intelectual en los siglos democráticos, sino solamente dónde se halla y hasta dónde se extiende.

Ya he mostrado en el capítulo precedente que la igualdad de condiciones hacía concebir a los hombres una especie de incredulidad por lo sobrenatural, y una idea muy alta y frecuentemente exagerada sobre la razón humana.

Los hombres que viven en estos tiempos de igualdad son difícilmente conducidos a colocar el poder intelectual a que se someten, ni encima, ni fuera de la humanidad. Así es que siempre buscan en sí mismos o en sus semejantes el origen de la verdad. Esto basta para probar que no puede establecerse en el siglo una religión nueva, y que todas las tentativas para hacerla nacer no sólo serán impías, sino ridículas e irracionales. Puede preverse desde luego que los pueblos democráticos no creerán fácilmente en las misiones divinas, se burlarán con gusto de los nuevos profetas y querrán encontrar en los límites de la humanidad, y no más allá, el árbitro principal de sus creencias.

Cuando las condiciones son desiguales y los hombres diferentes, hay algunos individuos muy ilustrados y poderosos por su inteligencia, y una multitud muy ignorante y harto limitada. Los que viven en tiempos de aristocracia son conducidos naturalmente a tomar por guía de sus opiniones la razón superior de un hombre o de una clase, encontrándose poco dispuestos a reconocer la infalibilidad de la masa.

En los siglos de igualdad sucede lo contrario, porque a medida que los ciudadanos se hacen más iguales, disminuye la inclinación de cada uno a creer ciegamente a un cierto hombre o en determinada clase. La disposición a creer en la masa se aumenta, y viene a ser la opinión que conduce al mundo.

La opinión común no sólo es el único guía que queda a la razón individual en los pueblos democráticos, sino que tiene en ellos una influencia infinitamente mayor que en ninguna otra parte. En los tiempos de igualdad, los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros a causa de su semejanza; pero esta misma semejanza les hace confiar de un modo casi ilimitado en el juicio del público, porque no pueden concebir que, teniendo todos luces iguales, no se encuentre la verdad al lado del mayor número.

Cuando el hombre que vive en los países democráticos se compara individualmente a todos los que le rodean, conoce con orgullo que es igual a cada uno de ellos; pero cuando contempla la reunión de sus semejantes y viene a colocarse al lado de este gran cuerpo, pronto se abruma bajo su insignificancia y su flaqueza. La misma igualdad que lo hace independiente de cada uno de los ciudadanos en particular, lo entrega aislado y sin defensa a la acción del mayor número.

El público ejerce en los pueblos democráticos un poder singular, del que las naciones aristocráticas ni siquiera tienen idea. No persuade con sus creencias; las impone y las hace penetrar en los ánimos, como por una suerte de presión inmensa del espíritu de todos, sobre la inteligencia de cada uno.

En los Estados Unidos, la mayoría se encarga de suministrar a los individuos muchas opiniones ya formadas, y los aligera de la obligación de formarlas por sí. Existe un gran número de teorías en materia filosófica, de moral o de política, que cada uno adopta, sin

examen, sobre la fe del público; y si se mira de cerca, se encontrará con que la religión misma impera allí menos como doctrina revelada que como opinión común.

Yo sé que entre los norteamericanos las leyes políticas son tales que la mayoría rige soberanamente la sociedad; lo cual aumenta demasiado el imperio que ejerce sobre la inteligencia, porque nada hay más común en el hombre que reconocer una ciencia superior en el que lo oprime.

Esta omnipotencia política de la mayoría en los Estados Unidos aumenta, en efecto, la influencia que las opiniones del público obtendrían sin ella en el juicio de cada ciudadano; pero no la funda. Hay que buscar en la igualdad misma el origen de esta influencia, y no en las instituciones más o menos populares que hombres iguales pueden darse. Debiera creerse que el imperio intelectual del mayor número será menos absoluto en un pueblo democrático sometido a un rey que en el seno de una democracia pura; pero lo cierto es que será siempre absoluto y, cualesquiera que sean las leyes políticas que rijan a los hombres en los siglos de igualdad, se puede prever que la fe en la opinión común vendrá a ser una especie de religión, de la cual es profeta la mayoría.

Así, la autoridad intelectual será diferente, pero no será menor; y, lejos de creer que deba desaparecer, yo conjeturo que fácilmente llegaría a ser muy grande, y que podría suceder que encerrase la acción del juicio individual en límites más estrechos de los que conviene a la grandeza y a la felicidad de la especie humana. Veo claramente en la igualdad dos tendencias: una que conduce al ánimo de cada hombre hacia nuevas ideas, y otra que lo vería con gusto reducido a no pensar. Y concibo cómo bajo el imperio de ciertas leyes, la democracia extinguiría la libertad intelectual que el estado social democrático favorece, de tal suerte que después de haber roto todas las trabas que en tiempos pasados le imponían las clases o los hombres, el espíritu humano se encadenaría estrechamente a la voluntad general del mayor número.

Si a todos los poderes diversos que sujetan y retardan sin término el vuelo de la razón individual, sustituyesen los pueblos democráticos el poder absoluto de una mayoría, el mal no haría sino cambiar de carácter. Los hombres no habrían encontrado los medios de vivir independientes; solamente habrían descubierto, cosa difícil, una nueva fisonomía de la esclavitud. Sobre esto se debe hacer reflexionar profundamente a aquellos que ven en la libertad de la inteligencia una cosa santa, y que no sólo odian al déspota, sino al despotismo. En cuanto a mí, cuando siento que la mano del poder pesa sobre mi frente, poco me importa saber quién me oprime; y por cierto que no me hallo más dispuesto a poner mi frente bajo el yugo, porque me lo presenten un millón de brazos.

5. El individualismo

a. El individualismo en los países democráticos

He hecho ver de qué manera en los tiempos de igualdad busca cada hombre en sí mismo sus creencias; veamos ahora cómo es que, en los mismos siglos, dirige todos sus sentimientos hacia él solo.

Individualismo es una expresión reciente que ha creado una idea nueva: nuestros padres no conocían sino el egoísmo.

El egoísmo es el amor apasionado y exagerado de sí mismo, que conduce al hombre

a no referir nada sino a él solo y a preferirse a todo.

El individualismo es un sentimiento pacífico y reflexivo que predispone a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse a un paraje aislado, con su familia y sus amigos; de suerte que después de haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona con gusto la grande.

El egoísmo nace de un ciego instinto; el individualismo procede de un juicio erróneo, más bien que de un sentimiento depravado, y tiene su origen tanto en los defectos del espíritu como en los vicios del corazón.

El egoísmo deseca el germen de todas las virtudes; el individualismo no agota, desde luego, sino la fuente de las virtudes públicas; mas, a la larga, ataca y destruye todas las otras y va, en fin, a absorberse en el egoísmo.

El egoísmo es un vicio que existe desde que hay mundo, y pertenece indistintamente a cualquier forma de sociedad. El individualismo es de origen democrático, y amenaza desarrollarse a medida que las condiciones se igualan.

En los pueblos aristocráticos las familias permanecen durante siglos en el mismo estado y frecuentemente en el mismo lugar. Esto hace, por decirlo así, que todas las generaciones sean contemporáneas. Un hombre conoce casi siempre a sus abuelos y los respeta, y cree ya divisar a sus propios nietos, y los ama. Se impone gustoso deberes hacia los unos y los otros, y muchas veces sacrifica sus goces personales en favor de seres que han dejado de existir o que no existen todavía.

Las instituciones aristocráticas ligan, además, estrechamente a cada hombre con muchos de sus conciudadanos.

Siendo las clases muy distintas e inmóviles en el seno de una aristocracia, cada una viene a ser para el que forma parte de ella como una especie de pequeña patria, más visible y más amada que la grande.

Como en las sociedades aristocráticas todos los ciudadanos tienen su puesto fijo, unos más elevados que otros, resulta que cada uno divisa siempre sobre él a un hombre cuya protección le es necesaria y más abajo a otro de quien puede reclamar asistencia.

Los hombres que viven en los siglos aristocráticos se hallan casi siempre ligados a alguna cosa situada fuera de ellos, y están frecuentemente dispuestos a olvidarse de sí mismos. Es verdad que en otros siglos de aristocracia la noción general del *semejante* es oscura y apenas se piensa en consagrarse a ella por la causa de la humanidad; pero muchas veces uno se sacrifica en beneficio de otros hombres. En los siglos democráticos sucede al contrario: como los deberes de cada individuo hacia la especie son más evidentes, la devoción hacia un hombre viene a ser más rara y el vínculo de los afectos humanos se extiende y afloja.

En los pueblos democráticos, nuevas familias surgen sin cesar de la nada, otras caen en ella a cada instante, y todas las que existen cambian de faz: el hilo de los tiempos se rompe a cada paso y la huella de las generaciones desaparece. Se olvida fácilmente a los que nos han precedido y no se tiene idea de los que seguirán. Los que están más inmediatos son los únicos que interesan.

Cuando cada clase se acerca y se confunde con las otras, sus miembros se hacen

indiferentes y como extraños entre sí.

La aristocracia había hecho de todos los ciudadanos una larga cadena que llegaba desde el aldeano hasta el rey. La democracia la rompe y pone cada eslabón aparte.

A medida que las condiciones se igualan, se encuentra un mayor número de individuos que, no siendo bastante ricos ni poderosos para ejercer una gran influencia en la suerte de sus semejantes, han adquirido, sin embargo, o han conservado, bastantes luces y bienes para satisfacerse a ellos mismos. No deben nada a nadie; no esperan, por decirlo así, nada de nadie; se habitan a considerarse siempre aisladamente y se figuran que su destino está en sus manos.

Así, la democracia no solamente hace olvidar a cada hombre a sus abuelos; además, le oculta sus descendientes y lo separa de sus contemporáneos. Lo conduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarlo en la soledad de su propio corazón.

b. Por qué es mayor el individualismo al salir de una revolución democrática, que en otra época c. De qué manera combaten los norteamericanos el individualismo con instituciones libres

Cuando una sociedad democrática acaba de formarse sobre los restos de una aristocracia, el aislamiento de los hombres y el egoísmo, que es su consecuencia, se hacen principalmente más notables.

Estas sociedades no agrupan solamente a un gran número de ciudadanos independientes, sino que están llenas de ordinario de hombres que, acabados de llegar a la independencia, se embriagan con su nuevo poder, conciben una vana confianza en sus fuerzas y, creyendo que no tendrán necesidad en adelante de implorar el auxilio de sus semejantes, no encuentran dificultad en hacer ver que no se ocupan sino de ellos mismos.

Una aristocracia no sucumbe, por lo común, sino después de una larga lucha durante la cual se encienden odios implacables entre las diversas clases de la sociedad. Estas pasiones sobreviven a la victoria y se puede seguir su huella en medio de la confusión democrática que la sucede.

Los ciudadanos que ocupan el primer puesto en la jerarquía destruida no pueden olvidar tan pronto su antigua grandeza y se consideran, por largo tiempo, como extranjeros en el seno de una sociedad nueva. En todos los que esta sociedad hace ser iguales, ven a otros tantos opresores, cuya suerte no puede excitar la simpatía; han perdido de vista a sus antiguos iguales y no se sienten ligados por un interés común a su suerte; se retira cada uno aparte y se considera reducido a no ocuparse sino de sí mismo. Los que, por el contrario, ocupaban en otro tiempo un lugar inferior y a los que una revolución repentina ha acercado al nivel común, no gozan, sino con una especie de inquietud secreta, de la independencia recientemente adquirida, y si a su lado encuentran a algunos de sus antiguos superiores, echan sobre ellos miradas de triunfo y de temor, y se separan.

Ordinariamente, es al principio de las sociedades democráticas cuando los ciudadanos se hallan más dispuestos a aislarse.

La democracia inclina a los hombres a no acercarse a sus semejantes; mas las

revoluciones democráticas los empujan a huir unos de otros y perpetúan en el seno de la igualdad los odios que la desigualdad ha hecho nacer.

La gran ventaja de los norteamericanos consiste en haber llegado a la democracia sin sufrir revoluciones democráticas, y haber nacido iguales, en vez de llegar a serlo.

El despotismo, que por su naturaleza es tímido, ve en el aislamiento de los hombres la garantía más segura de su propia duración y procura aislarlos por cuantos medios están a su alcance. No hay vicio del corazón humano que le agrade tanto como el egoísmo; un déspota perdona fácilmente a los gobernados que no le quieran, con tal de que ellos no se quieran entre sí; no les exige su asistencia para conducir al Estado, y se contenta con que no aspiren a dirigirlo por sí mismos. Llama espíritus turbulentos e inquietos a los que pretenden unir sus esfuerzos para crear la prosperidad común y, cambiando el sentido natural de las palabras, llama buenos ciudadanos a los que se encierran estrechamente en sí mismos.

Así, los vicios que el despotismo hace nacer son precisamente los que la igualdad favorece. Estas dos cosas se completan y se ayudan de una manera funesta.

La igualdad coloca a los hombres unos al lado de los otros sin lazo común que los retenga. El despotismo levanta barreras entre ellos y los separa. Aquella los dispone a no pensar en sus semejantes, y éste hace de la indiferencia una especie de virtud pública.

El despotismo es peligroso en todos los tiempos, pero es mucho más temible en los siglos democráticos.

Es fácil observar que en estos mismos siglos los hombres necesitan más particularmente la libertad.

Luego que los ciudadanos se ven forzados a ocuparse de los negocios públicos, salen necesariamente del seno de sus intereses individuales y se apartan de la consideración de sí mismos.

Desde el momento en que se tratan en común los negocios públicos, cada hombre conoce que no es tan independiente de sus semejantes como antes se figuraba, y que para obtener su apoyo es indispensable prestarles frecuentemente su asistencia.

Cuando el público gobierna, no hay hombre que no reconozca el valor de la benevolencia general y que no trate de cultivarla, atrayendo la estimación y el afecto de aquellos en cuyo seno debe vivir. Muchas pasiones que entibian los corazones y los dividen, se ven entonces obligadas a retirarse al fondo del alma y a ocultarse en ella. El orgullo se disimula, el desprecio no se atreve a aparecer y el egoísmo se teme a sí mismo.

Siendo electivas bajo un gobierno libre la mayor parte de las funciones públicas, los hombres a quienes la elevación de su alma o la inquietud de sus deseos sitúan estrechamente en la vida privada, sienten cada día más no poder pasarse sin la población que los rodea. Entonces, la ambición los hace pensar en sus semejantes, y a menudo tienen una especie de interés en olvidarse de sí mismos.

Creo que se me pueden oponer aquí todas las intrigas que una elección hace nacer; los medios vergonzosos de que se sirven por lo regular los candidatos y las calumnias que difunden sus enemigos.

Éstas son, ciertamente, ocasiones de venganza y de aborrecimiento, tanto más frecuentes cuanto más lo sean las elecciones; pero estos males, aunque grandes, son también pasajeros, mientras que los bienes que nacen con ellos duran siempre.

El deseo de ser elegido puede conducir momentáneamente a ciertos hombres a hacer la guerra; pero el mismo los conduce a todos, con el tiempo, a prestarse mutuo apoyo, y si acontece que una elección separe accidentalmente a dos amigos, el sistema electoral aproxima de un modo permanente a una multitud de ciudadanos que siempre habrían permanecido extraños los unos a los otros. La libertad crea odios particulares, pero el despotismo hace nacer la indiferencia general.

Los norteamericanos han combatido con la libertad el individualismo que la igualdad hacía nacer, y al fin lo han vencido.

Los legisladores norteamericanos no han creído que, para curar una enfermedad tan natural y tan funesta al cuerpo social en los tiempos democráticos, bastaba conceder a toda la nación el que se representase por sí misma, y han pensado que, además de esto, convenía dar una vida política a cada porción del territorio, a fin de multiplicar en los ciudadanos las ocasiones de obrar juntos y de hacerlos sentir diariamente que dependen los unos de los otros. Esto es conducirse con juicio y discreción.

Los negocios generales de un país no ocupan sino a los principales ciudadanos. Éstos no se reúnen sino de tiempo en tiempo, en los mismos lugares; y, como frecuentemente sucede que se pierden en seguida de vista, no se establecen entre ellos vínculos duraderos.

Pero no es así cuando se trata de arreglar los negocios particulares de un cantón por los mismos hombres que lo habitan. Éstos están continuamente en contacto y, en cierto modo, obligados a conocerse y agradarse.

Difícilmente se saca a un hombre de sí mismo para interesarlo en los destinos de todo el Estado, porque apenas concibe la influencia que este mismo destino puede ejercer en su propia suerte. Pero que se trate de hacer pasar un camino por sus dominios, y al momento verá la relación que hay entre un pequeño negocio público y sus más grandes intereses privados, y descubrirá sin que se le muestre el lazo estrecho que une el interés particular al interés general.

Así pues, encargando a los conciudadanos de la administración de pequeños negocios, más bien que entregándoles el gobierno de los grandes, se les interesa en el bien público y se les hace ver la necesidad que incesantemente tienen los unos de los otros para producir.

Se puede, por una acción brillante, cultivar de repente el favor de un pueblo, mas para ganar el amor y el respeto de todo él, es preciso una larga serie de pequeños servicios y de buenos oficios, un constante hábito de benevolencia y una reputación bien sentada de desinterés.

Las libertades locales, que hacen que un gran número de ciudadanos aprecien el afecto de sus vecinos y de sus allegados, dirigen, pues, incesantemente a los hombres los unos hacia los otros y los obligan a ayudarse mutuamente a pesar de los instintos que los separan.

Los más opulentos ciudadanos de los Estados Unidos tienen buen cuidado de no aislarse del pueblo: se acercan a él constantemente, lo escuchan con agrado y le hablan todos los días. Saben que los ricos en las democracias tienen necesidad de los pobres, y que a éstos se les gana más bien en los tiempos democráticos con los buenos modales que con beneficios. La grandeza misma de los beneficios que hace sobresalir más la diferencia de condiciones irrita secretamente a los que se aprovechan de ellos; mientras que la sencillez de las maneras tiene encantos casi irresistibles, su familiaridad atrae, y ni aun su misma rusticidad desagrada siempre.

Esta verdad no penetra desde luego en el espíritu de los ricos. Ordinariamente la resisten mientras dura la revolución democrática, y no la admiten una vez que ésta ha sido terminada. Consienten gustosos en hacer el bien al pueblo, pero quieren continuarteniéndolo cuidadosamente a distancia. Creen que esto basta y se engañan, pues es seguro que se arruinarían sin conseguir entusiasmar el corazón del pueblo que les rodea, que no les pide el sacrificio de sus bienes, sino el de su orgullo.

Diríase que en los Estados Unidos no hay imaginación que no se agote, inventando medios de aumentar la riqueza y de satisfacer las necesidades del público. Los habitantes más ilustrados de cada cantón se sirven incesantemente de sus luces para descubrir nuevos secretos, propios para acrecentar la prosperidad común, y cuando encuentran algunos, se apresuran a ponerlos a disposición de la multitud.

Cuando se examinan de cerca los vicios y debilidades que se descubren frecuentemente en Norteamérica en los que gobiernan, se asombran algunos de la prosperidad creciente del pueblo, y en esto se equivocan. No es el magistrado elegido el que hace prosperar a la democracia norteamericana, sino que prospera porque el magistrado es electivo.

Sería injusto creer que el patriotismo de los norteamericanos y el celo que muestra cada uno por el bienestar de sus conciudadanos no tienen nada de real. Aunque el interés privado dirija en los Estados Unidos, como en todos los países, la mayor parte de las acciones humanas, no las regula todas.

He visto frecuentemente a norteamericanos que hacían grandes y verdaderos sacrificios por la causa pública, y he notado cien veces que, en caso de necesidad, nunca dejaban de prestarse un fiel apoyo los unos a los otros.

Las instituciones libres que poseen los habitantes de los Estados Unidos, y los derechos políticos de que hacen tanto uso, recuerdan constantemente de mil maneras a todo ciudadano que vive en sociedad. A cada instante dirigen su espíritu hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres es ser útiles a sus semejantes, y como no encuentran ningún motivo particular para aborrecerlos, puesto que no son jamás ni sus señores ni sus esclavos, su corazón se inclina fácilmente al lado de la benevolencia. Se ocupan desde luego del interés general por necesidad, y después por conveniencia; lo que era cálculo se hace instinto, y a fuerza de trabajar por el bien de sus conciudadanos, adquieren al fin el gusto y el hábito de servirlos.

Muchas gentes consideran en Francia a la igualdad de condiciones como un primer mal y como el segundo a la libertad política. Cuando se ven obligadas a sufrir la una, se

esfuerzan al menos en escapar de la otra. Por mi parte, pienso que para combatir los males que la igualdad puede producir, no hay sino un remedio eficaz, que es la libertad política.

6. Las asociaciones civiles *a. El uso que hacen los norteamericanos de la asociación en la vida civil*

No pretendo hablar de esas asociaciones políticas por cuyo medio tratan los hombres de defenderse contra la acción despótica de una mayoría o contra las usurpaciones del poder real. En otro lugar me he ocupado ya de esto. Es evidente que si cada ciudadano, a medida que se hace individualmente más débil y, por consiguiente, más incapaz de preservar por sí solo su libertad, no aprendiese a unirse a sus semejantes para defenderla, la tiranía crecería, necesariamente con la igualdad. No se trata aquí sino de las asociaciones que se forman en la vida civil, y cuyo objeto no tiene nada de político.

Las asociaciones políticas que existen en los Estados Unidos no forman más que una parte del cuadro inmenso que el conjunto de las asociaciones presenta en ese país.

Los norteamericanos de todas las edades, de todas condiciones y del más variado ingenio, se unen constantemente y no sólo tienen asociaciones comerciales e industriales en que todos toman parte, sino otras mil diferentes: religiosas, morales, graves, fútiles, muy generales y muy particulares. Los norteamericanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, establecer albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a los antípodas y también crean hospitales, prisiones y escuelas. Si se trata, en fin, de sacar a la luz pública una verdad o de desenvolver un sentimiento con el apoyo de un gran ejemplo, se asocian. Siempre que a la cabeza de una nueva empresa se vea, por ejemplo, en Francia al Gobierno y en Inglaterra a un gran señor, en los Estados Unidos se verá, indudablemente, una asociación.

He encontrado en Norteamérica ciertas asociaciones, de las cuales confieso que ni aun siquiera tenía idea, y muchas veces he admirado el arte prodigioso con que los habitantes de los Estados Unidos determinan un fin común para los esfuerzos de un gran número de hombres, haciéndolos marchar hacia él libremente. He recorrido después Inglaterra, de donde los americanos han tomado algunas de sus leyes y muchos de sus usos, y me ha parecido que estaban muy lejos de hacer un empleo tan útil y tan constante de la asociación.

Sucede muchas veces que los ingleses realizan aisladamente muy grandes cosas, mientras que apenas hay empresa, por pequeña que sea, para la cual no se unan los norteamericanos. Es evidente que los primeros consideran a la sociedad como un medio poderoso de acción, al paso que los otros ven en ella el único medio con que pueden obrar. Así, el país más democrático de la tierra es aquel en que los hombres han perfeccionado más el arte de seguir en común el objeto de sus deseos y han aplicado al mayor número de objetos esta nueva ciencia.

¿Se debe este resultado a un accidente, o consiste tal vez en que hay una relación necesaria entre las asociaciones y la igualdad? Las sociedades aristocráticas encierran siempre en su seno, en medio de multitud de individuos que no pueden nada por sí mismos, un pequeño número de ciudadanos muy ricos y muy poderosos, y cada uno de

éstos puede ejecutar por sí solo grandes empresas.

En las sociedades aristocráticas, los hombres no necesitan unirse para obrar, porque se conservan fuertemente unidos. Cada ciudadano rico y poderoso forma allí como la cabeza de una asociación permanente y forzada, que se compone de los que dependen de él y hace concurrir a la ejecución de sus designios.

En los pueblos democráticos, por el contrario, todos los ciudadanos son independientes y débiles; nada, casi, son por sí mismos, y ninguno de ellos puede obligar a sus semejantes a prestarle ayuda, de modo que caerían todos en la impotencia si no aprendiesen a ayudarse libremente.

Si los hombres que viven en los países democráticos no tuviesen el derecho ni la satisfacción de unirse con fines políticos, su independencia correría grandes riesgos; pero podrían conservar por largo tiempo sus riquezas y sus luces, mientras que si no adquiriesen la costumbre de asociarse en la vida ordinaria, la civilización misma estaría en peligro. Un pueblo en que los particulares perdiesen el poder de hacer aisladamente grandes cosas, sin adquirir la facultad de producirlas en común, volvería bien pronto a la barbarie.

Desgraciadamente, el mismo estado social que hace las asociaciones tan necesarias en los pueblos democráticos, las vuelve más difíciles que en todos los demás.

Cuando muchos miembros de una aristocracia quieren asociarse, lo hacen fácilmente, ya que cada uno de ellos contribuye con una gran fuerza, el número de socios puede ser muy pequeño y entonces les es más fácil conocerse, comprenderse y establecer reglas fijas.

No se encuentra la misma facilidad en las naciones democráticas; allí es preciso que sean muy numerosos los asociados para que la asociación tenga algún poder. Sé que hay muchos contemporáneos míos a quienes esto no detiene, pues pretenden que a medida que los ciudadanos se vuelven más débiles y más ineptos, es preciso hacer al gobierno más activo y más hábil, para que la sociedad ejecute lo que no pueden hacer los individuos. Creen que diciendo esto han respondido a todo, pero yo pienso que se equivocan.

Un gobierno podría ocupar el lugar de algunas de las más grandes asociaciones norteamericanas y, en el seno de la Unión, muchos Estados particulares lo han defendido así.

Pero ¿qué poder político es suficiente a la gran cantidad de empresas pequeñas que los ciudadanos norteamericanos realizan todos los días con ayuda de la asociación?

Es fácil prever que se acerca el tiempo en que el hombre será incapaz de producir por sí solo las cosas más comunes y más necesarias para la vida. La tarea del poder social crecerá incesantemente y sus mismos esfuerzos la harán más vasta cada día, porque cuanto más ocupe el lugar de las asociaciones, mayor necesidad tendrán los particulares de que aquéllos vengan en su ayuda, al perder la idea de asociarse. Estas son causas y efectos que se producen sin cesar. ¿La administración pública acabará por dirigir todas las industrias para las que no es suficiente un ciudadano aislado? Y si por fin llega un momento en que, por la extrema división de los bienes raíces, se encuentre la tierra

repartida hasta lo infinito, de modo que no pueda cultivarse sino por asociaciones de labradores, ¿será preciso que el jefe del gobierno abandone la dirección del Estado para empuñar el arado?

La moral y la inteligencia de un pueblo no correrían menos riesgo que sus negocios y su industria, si el gobierno viniese a formar parte de todas las asociaciones.

Las ideas y los sentimientos no se renuevan, el corazón no se engrandece ni el espíritu humano se desarrolla, sino por la acción recíproca de unos hombres sobre otros.

He hecho ver que esta acción es casi nula en los países democráticos y que es preciso crearla artificialmente. Esto es precisamente lo que las asociaciones pueden hacer.

Cuando los miembros de una aristocracia adoptan una idea nueva o conciben un sentimiento nuevo, lo colocan en cierto modo a su lado en el gran teatro en que ellos mismos se hallan, y exponiéndolo así a la vista de la multitud, lo introducen con facilidad en el espíritu o en el corazón de todos aquellos que los rodean.

En los países democráticos, sólo el poder social se halla naturalmente en estado de obrar así; pero es fácil conocer que su acción es siempre insuficiente y muchas veces peligrosa.

Un gobierno no puede bastar para conservar y renovar por sí sólo la afluencia de sentimientos y de ideas en un gran pueblo, así como no podría conducir todas las empresas industriales. En cuanto pretendiese salir de la esfera política, para lanzarse por esta nueva vía, ejercería, sin quererlo, una tiranía insostenible; pues un gobierno no sabe más que dictar reglas precisas, impone los sentimientos e ideas que él favorece y con dificultad se pueden distinguir sus órdenes de sus consejos.

Todavía será peor si se considera realmente interesado en que nada se altere, pues entonces permanecerá inmóvil y entorpecido por un sueño voluntario.

Es, pues, indispensable que un gobierno no obre por sí solo. Las asociaciones son las que en los pueblos democráticos deben ocupar el lugar de los particulares poderosos que la igualdad de condiciones ha hecho desaparecer.

Tan pronto como varios habitantes de los Estados Unidos conciben un sentimiento o una idea que quieren propagar en el mundo, se buscan con insistencia y así se encuentran y se unen. Desde entonces ya no son hombres aislados, sino un poder que se ve de lejos, cuyas acciones sirven de ejemplo, un poder que habla y que es escuchado.

La primera vez que oí decir en los Estados Unidos que cien mil hombres se habían comprometido públicamente a no hacer uso de licores fuertes, la cosa me pareció más ridícula que seria. Al principio, no veía por qué estos ciudadanos tan sobrios no se contentaban con beber agua en el seno de sus familias, y al fin pude comprender que aquellos cien mil americanos, horrorizados por el progreso que hacía alrededor suyo la embriaguez, habían querido favorecer la sobriedad, obrando precisamente como un gran señor que se vistiera con muchísima sencillez a fin de inspirar a los ciudadanos desprecio por el lujo. Si estos cien mil hombres hubieran vivido en Francia, cada uno se habría dirigido al gobierno suplicándole que vigilase las tabernas en toda la superficie del reino. No hay nada, en mi concepto, que merezca más nuestra atención que las asociaciones morales e intelectuales de Norteamérica. Las asociaciones políticas e industriales de los

norteamericanos se conciben fácilmente; pero las otras se nos ocultan y, si las descubrimos, las comprendemos mal, porque nunca hemos visto nada semejante. Se debe reconocer, sin embargo, que son tan necesarias al pueblo norteamericano como las primeras y aún quizá más.

En los países democráticos, la ciencia de las asociaciones es la ciencia madre y el progreso de todas las demás depende del progreso de ésta.

Entre las leyes que rigen las sociedades humanas, hay una que parece más precisa y más clara que todas las demás. Para que los hombres permanezcan civilizados o lleguen a serlo, es necesario que el arte de asociarse se desarrolle entre ellos y se perfeccione en la misma proporción en que la igualdad de condiciones aumenta.

b. Relación que existe entre las asociaciones y los periódicos

No estando los hombres ligados entre sí de un modo sólido y permanente, no puede lograrse que un gran número obre en común, a no ser que se persuada a cada uno de aquellos cuyo concurso es necesario, de que su interés particular los obliga a unir sus esfuerzos a los de todos los demás.

Esto no se puede hacer habitual y cómodamente, más que con la ayuda de un diario. Sólo él puede llevar a la vez a mil espíritus el mismo pensamiento.

Un diario es un consejero a quien no hay necesidad de ir a buscar, porque se presenta todos los días por sí mismo y habla brevemente del negocio común, sin distraer de los negocios particulares. Los periódicos se hacen más necesarios a medida que los hombres son más iguales y es más de temer el individualismo. Sería disminuir su importancia pensar que no sirven sino para garantizar la libertad, cuando sostienen y conservan igualmente la civilización.

No negaré que, en los países democráticos, los diarios llevan frecuentemente a los ciudadanos a realizar, en común, empresas disparatadas; pero, si no existiesen éstos, apenas habría acción común. Así pues, el mal que producen es infinitamente menor que el que remedian. Un diario no solamente tiene por objeto sugerir a un gran número de hombres el mismo designio, sino que también les suministra los medios de ejecutar en común lo que han concebido por sí solos.

Los ciudadanos más notables que habitan en un país aristocrático se descubren desde lejos, y si quieren reunir sus esfuerzos caminan los unos hacia los otros arrastrando consigo a la multitud.

En los países democráticos sucede muchas veces lo contrario; un gran número de hombres que tienen el deseo o la necesidad de asociarse no puede hacerlo, porque siendo todos muy pequeños y estando perdidos entre la multitud, no se ven ni saben en dónde encontrarse. Aparece un periódico, que expone a los ojos del público el sentimiento o la idea que se presentó simultáneamente y en forma separada a cada uno de ellos; entonces todos se dirigen hacia esta luz, y aquellos espíritus vacilantes que se buscaban hacía largo tiempo en las tinieblas, se encuentran al fin y se reúnen.

El periódico, después de haberlos reunido, continúa siéndoles necesario para mantenerlos unidos.

Para que una asociación tenga algún poder en un pueblo democrático, es necesario

que sea numerosa, y como los que la componen están ordinariamente diseminados en un gran espacio y cada uno de ellos tiene que permanecer en el lugar que habita, ya sea por la mediocridad de su fortuna o por la gran cantidad de pequeños cuidados que exige, les es indispensable hallar un medio de hablarse todos los días, sin verse, y marchar de acuerdo, sin estar reunidos. Por lo tanto, no hay ninguna asociación democrática que no tenga necesidad de un periódico.

Entre las asociaciones y los periódicos existe, pues, una relación necesaria. Los periódicos forman las asociaciones y las asociaciones hacen los periódicos, y si es cierto como se ha dicho que las asociaciones deben multiplicarse a medida que las condiciones se igualan, no lo es menos que el número de periódicos crece a medida que las asociaciones aumentan.

Por esto, Norteamérica es el país del mundo en que se encuentran a la vez más asociaciones y más periódicos.

Esta relación entre el número de periódicos y el de asociaciones nos conduce a descubrir otra, entre el estado de la prensa periódica y la forma de la administración del país, y nos enseña que el número de periódicos de un pueblo democrático debe disminuir o crecer, a medida que la centralización administrativa es más o menos grande, porque en los pueblos democráticos no puede confiarse, como en los aristocráticos, el ejercicio de los poderes locales a los principales, y es preciso abolir estos poderes o extender su uso a un gran número de hombres. Éstos forman una verdadera asociación, establecida por la ley de un modo permanente, para la administración de una parte del territorio, y tienen necesidad de que un diario venga a buscarlos cada día en medio de sus quehaceres y les diga en qué estado se encuentran los asuntos públicos. Mientras más numerosos son los poderes locales, mayor es el número de los que la ley llama a ejercerlos, y cuanto más se multiplican los diarios, tanto más esta necesidad se hace sentir a cada instante.

La división infinita del poder administrativo, más que la gran libertad política y la independencia absoluta de la prensa, es lo que multiplica tan singularmente los diarios en Norteamérica. Si todos los habitantes de la Unión fueran electores, bajo un sistema que limitase su derecho electoral a la elección de los legisladores del Estado, no necesitarían sino de un corto número de diarios, porque no tendrían más que algunas ocasiones, muy raras aunque muy importantes, de obrar juntos; pero, dentro de la gran asociación nacional, la ley ha creado en cada provincia, en cada ciudad y, por decirlo así, en cada pueblo, pequeñas asociaciones que tienen por objeto la administración local. De este modo, el legislador ha obligado a cada norteamericano a concurrir diariamente, con algunos de sus conciudadanos, a una obra común, y todos necesitan, por consecuencia, un diario que les diga lo que hacen los demás.

Creo que un pueblo democrático que no tuviese representación nacional sino un gran número de pequeños poderes locales, concluiría por poseer más diarios que otro cuya administración centralizada existiera al lado de una legislatura electiva. Lo que mejor explica el desarrollo prodigioso que ha tomado la prensa periódica en los Estados Unidos es el hecho de que la más grande libertad nacional se combina entre los norteamericanos con las libertades locales de toda especie.

Se cree generalmente, en Francia e Inglaterra, que basta con abolir los impuestos de la prensa para aumentar indefinidamente el número de periódicos. Esta opinión exagera mucho los efectos de una reforma semejante. Los diarios no se multiplican sólo porque sean baratos, sino según la necesidad más o menos frecuente que tiene un gran número de hombres de comunicarse y de obrar en común. Yo atribuiría también el poder creciente de los diarios a razones más generales de las que se alegan frecuentemente para explicarla. Un diario no puede subsistir sino a condición de reproducir una doctrina o un sentimiento común a un gran número de hombres: representa siempre a una asociación cuyos miembros son sus lectores habituales.

Esta asociación puede ser más o menos definida, más o menos estrecha, más o menos numerosa; pero siempre existe su germen en los espíritus, puesto que el periódico no muere.

De aquí nace otra reflexión que terminará este capítulo. Cuanto más iguales se hacen las condiciones, tanto más débiles son los hombres individualmente, con tanta más facilidad se dejan arrastrar por la corriente de la multitud y más trabajo les cuesta mantenerse solos en una opinión que ella abandona.

El diario representa a la asociación y puede decirse que habla a cada uno de sus lectores en nombre de todos los demás; los arrastra con tanta más facilidad cuanto más débiles son individualmente.

El imperio de los diarios debe, pues, crecer a medida que los hombres se igualan.

c. Relación que existe entre las asociaciones civiles y las políticas

No hay sino una nación en el mundo donde se haga uso todos los días de la libertad ilimitada de asociarse con miras políticas. Esta misma nación es la única en la que los ciudadanos utilizan continuamente el derecho de asociación en la vida civil, consiguiendo por este medio todos los bienes que la civilización le ofrece.

En todos los pueblos donde se prohíbe la asociación política, la asociación civil es rara y no es probable que esto sea el resultado de un accidente, sino más bien se debe llegar a la conclusión de que existe una relación natural y quizá necesaria entre estas dos especies de asociaciones. La casualidad lleva muchas veces a ciertos hombres a tener un interés común en determinado negocio particular.

Se trata, por ejemplo, de dirigir una empresa comercial o de concluir una operación industrial. Entonces se encuentran y se reúnen y de este modo se familiarizan poco a poco con la asociación.

Mientras más crece el número de estos negocios comunes, más fácilmente adquieren los hombres, aun sin saberlo, la facultad de proseguir en común los grandes. Así pues, las asociaciones civiles facilitan las asociaciones políticas y, por otra parte, la asociación política desarrolla y perfecciona singularmente la asociación civil.

En la vida civil cada hombre puede, en rigor, suponer que se halla en estado de bastarse a sí mismo; pero en política no puede jamás imaginárselo. Cuando un pueblo tiene una vida pública, la idea de la asociación y el deseo de asociarse se presentan cada día al espíritu de todos los ciudadanos y, por más repugnancia natural que los hombres tengan a obrar en común, estarán siempre prontos a hacerlo en interés de un partido. Así,

la política generaliza el gusto y el hábito de la asociación, forma el deseo de unirse y enseña el arte de verificarlo a una gran cantidad de hombres que de otra suerte habrían vivido solos.

La política, no solamente hace nacer muchas asociaciones, sino que también las crea muy vastas. En la vida civil es muy raro que un mismo interés atraiga hacia una acción común a un gran número de hombres. Esto no puede conseguirse sino con mucho arte; pero, en política, la acción se ofrece por sí misma a cada instante, pues sólo en las grandes asociaciones se manifiesta el valor general de la asociación. Los ciudadanos, individualmente débiles, no se forman de antemano una idea clara de la fuerza que pueden adquirir uniéndose, y es preciso que se les haga ver para que lo comprendan. De aquí se deduce que es más fácil muchas veces reunir para un fin común a una multitud que a algunos hombres: mil ciudadanos pueden no ver tal vez el interés que tienen en reunirse; pero diez mil sí lo descubren. En política, los hombres se unen para grandes empresas, y el partido que sacan de la asociación en los negocios importantes, les enseña, de un modo práctico, el interés que tienen en ayudarse en los menores.

Una asociación política saca fuera de sí mismos a toda una multitud de individuos a la vez. Por muy separados que se hallen naturalmente en razón de la edad, del talento o por la fortuna, los acerca y los pone en contacto, y una vez que se encuentran y conocen, aprenden a hallarse siempre.

No se puede entrar en la mayor parte de las asociaciones civiles, sin exponer una parte del patrimonio, y esto sucede en todas las compañías industriales y comerciales. Cuando los hombres están todavía poco versados en el arte de asociarse e ignoran las principales reglas, temen hacerlo por primera vez y pagar muy cara su experiencia. Por eso, prefieren más bien privarse de un medio poderoso de buen éxito que correr los riesgos que le acompañan. Vacilan menos en tomar parte en las asociaciones políticas, que les parecen sin peligro, porque no corre riesgo su dinero. No pueden formar parte de estas asociaciones por largo tiempo, sin descubrir de qué manera se mantiene el orden entre un gran número de hombres y por qué medio se logra hacerlos marchar de acuerdo y metódicamente hacia el mismo fin. Aprenden entonces a someter su voluntad a la de todos los demás y a subordinar sus esfuerzos particulares a la acción común, cosas indispensables de saber tanto en las asociaciones civiles, como en las políticas.

Las asociaciones políticas pueden considerarse como grandes escuelas gratuitas, donde todos los ciudadanos aprenden la teoría general de las asociaciones.

Aun cuando la asociación política no sirviese directamente al progreso de la asociación civil, se impediría el desarrollo de ésta, destruyendo la primera.

Cuando los ciudadanos no pueden asociarse sino en ciertos casos, miran la asociación como un procedimiento raro y singular y se cuidan poco de pensar en ella; pero cuando se les deja asociar en todas las cosas libremente, acaban por ver en la asociación el medio universal y, por decirlo así, el único de que pueden servirse para lograr los diversos fines que se proponen, y cada nueva necesidad despierta al momento esta idea. El arte de la asociación se hace entonces, como ya he dicho antes, la ciencia madre, y todos la estudian y la aplican.

Cuando ciertas asociaciones están prohibidas y otras permitidas, es difícil distinguir con anticipación las primeras de las segundas. En la duda, se abstienen de todas, y se establece una especie de opinión pública que tiende a considerar una asociación cualquiera como una empresa atrevida y casi ilícita.

Es una quimera creer que el espíritu de asociación, comprimido en un punto, se desarrollará en otros con la misma fuerza y que bastará permitir a los hombres ejecutar en común ciertas empresas, para que se apresuren a intentarlas. Luego que los ciudadanos tengan la facultad y el hábito de asociarse para todas las cosas, lo harán con tanto gusto para las pequeñas como para las grandes; pero si no pueden asociarse más que para las primeras, no tendrán el placer ni la capacidad de hacerlo. En vano se les dejará entera libertad para ocuparse en común de sus negocios. No usarán sino con negligencia los derechos que se les concedan y, después de agotar los esfuerzos para separarlos de las asociaciones prohibidas, se verá, con sorpresa, que no se les puede persuadir. para formar asociaciones permitidas.

No digo, pues, que no pueda haber asociaciones civiles en un país en el que está prohibida la asociación política, porque al fin los hombres no pueden vivir en sociedad sin entregarse a una empresa común. Pero sostengo que en un país semejante las asociaciones civiles existirán siempre en corto número, concebidas con flojedad, no abrazando nunca vastos designios o frustrándose al empezar a ejecutarlos.

Esto me conduce naturalmente a pensar que la libertad de asociación en materia política no es tan peligrosa a la tranquilidad pública como se supone, y que podría suceder que después de haber conmovido al Estado por algún tiempo, viniese al fin a asegurarlo.

En los países democráticos, las asociaciones políticas forman, por decirlo así, los únicos poderes particulares que aspiran a dirigir el Estado. Por esto, los gobiernos de nuestros días consideran esta especie de asociaciones como los reyes de la Edad Media reputaban a los grandes vasallos de la corona: sintiendo hacia ellos una especie de horror instintivo, y combatiéndolos en todas las ocasiones; pero respecto a las asociaciones civiles, tienen, al contrario, una benevolencia natural; pues han descubierto fácilmente que éstas, en vez de dirigir el espíritu de los ciudadanos hacia los negocios públicos, sirven para distraerlos, y comprometiéndolos más y más en proyectos que no pueden realizar sin el auxilio de la paz pública, los apartan de las revoluciones. Mas no advierten que las asociaciones políticas multiplican y facilitan prodigiosamente las asociaciones civiles y que, al evitar un mal peligroso, se privan de un remedio eficaz. Cuando se ve a los norteamericanos asociarse libremente cada día con el objeto de hacer prevalecer una opinión política, de elevar a un hombre de Estado al gobierno o de quitar el poder a otro, apenas se puede comprender que hombres tan independientes no caigan a cada instante en la licencia y el desorden.

Si, por otro lado, se considera el número infinito de empresas industriales que se siguen en común en los Estados Unidos, y se ve por todas partes a los norteamericanos trabajando sin descanso en la ejecución de algún proyecto importante y difícil, que la menor revolución podría perturbar, se concebirá con facilidad por qué estas gentes no

intentan trastornar el Estado ni destruir la tranquilidad pública, de la que ellos mismos se aprovechan.

No es bastante, en mi concepto, concebir estas cosas sin describir el lazo que las une; es menester penetrar en el seno mismo de las asociaciones políticas donde los americanos de los estados, de todas las edades y de todos los talentos, adquieren diariamente el gusto general por la asociación y se familiarizan con su empleo. Allí se ven en gran número, se hablan, se entienden y se animan en común para toda suerte de empresas, trasladando en seguida a la vida civil las nociones que han adquirido, para darles empleo en mil usos.

Gozando así los norteamericanos de una peligrosa libertad, aprenden a hacer menos grandes esos mismos peligros. Si se escogiera un cierto momento en la vida de una nación, sería fácil probar que las asociaciones políticas turban al Estado y paralizan la industria; pero tomada en su conjunto la existencia de un pueblo, es fácil demostrar que la libertad de asociación en materia política es favorable al bienestar y aun a la tranquilidad de los ciudadanos.

He dicho, en la primera parte de esta obra, «que la libertad ilimitada de asociarse no puede confundirse con la libertad de escribir; la una es a la vez menos necesaria que la otra». Una nación puede poner a aquélla ciertos límites sin dejar de ser dueña de sí misma, y debe hacerlo algunas veces si quiere gobernarse. Y después añadía: «No se puede negar que la libertad ilimitada de asociación en materia política es, de todas las libertades, la última que un pueblo puede sostener, pues si ella no lo hace caer en la anarquía, lo obliga al menos, por decirlo así, a aproximarse a ella a cada instante».

No creo que una nación pueda ser siempre dueña absoluta de dejar a los ciudadanos el derecho de asociarse en asuntos políticos, y aun dudo de que en algún país y en alguna época fuera prudente dejar sin límites la libertad de asociación.

Se dice que un pueblo no podría mantener la tranquilidad en su seno, inspirar respeto a las leyes, ni fundar un gobierno estable, sin encerrar en límites muy estrechos el derecho de asociación. Semejantes bienes son preciosos sin duda, y yo concibo que para adquirirlos o conservarlos, debe consentir una nación en imponerse momentáneamente grandes sacrificios; pero todavía conviene que sepa con precisión lo que le cuestan estos bienes.

Comprendo que para salvar la vida de un hombre se le corte un brazo; pero no quiero que se me diga que va a quedar tan diestro como si no estuviese manco.

7. Cómo la aristocracia podría tener su origen en la industria

He hecho ver cómo la aristocracia favorecía el desarrollo de la industria y multiplicaba sin término el número de los industriales; veamos ahora por qué ruta desviada podría la industria a su vez conducir a los hombres a la aristocracia.

Se ha observado que cuando un obrero se ocupa todos los días de un mismo detalle de trabajo, se consigue más fácilmente, más pronto y con más economías la producción general de la obra.

También se ha visto que mientras más en grande se emprendía una industria, con más fuertes capitales y crédito, tanto más baratos eran sus productos. Estas verdades se

entreveían desde hace mucho tiempo; pero no se han demostrado sino en nuestros días. Se aplican ya a varias industrias muy importantes, y sucesivamente las adoptan también las menores.

Nada veo en el mundo político que deba fijar más la atención del legislador que estos dos nuevos axiomas de la ciencia industrial. Cuando un artesano se entrega de un modo exclusivo y constante a la fabricación de un solo objeto, acaba por desempeñar este trabajo con una destreza singular; pero pierde al mismo tiempo la facultad general de aplicar su espíritu a la dirección del trabajo: cada día se hace más hábil y menos industrioso, y puede decirse que el hombre se degrada en él a medida que el obrero se perfecciona.

¿Qué puede esperarse de un hombre que ha empleado veinte años de su vida en hacer cabezas de alfileres? ¿A qué podrá en lo sucesivo aplicar esa poderosa inteligencia humana, que tantas veces ha conmovido al mundo, sino a buscar el mejor medio de hacer cabezas de alfileres?

Cuando un artesano ha consumido de esta suerte una parte considerable de su existencia, sus ideas se encuentran detenidas en el objeto diario de sus labores; su cuerpo ha contraído ciertos hábitos fijos de los que ya no puede desprenderse; en una palabra, no pertenece ya a sí mismo, sino a la profesión que ha escogido. En vano las leyes y las costumbres procurarán romper alrededor de él todas las barreras y abrirle por todos lados diferentes caminos hacia la fortuna, pues una teoría industrial más poderosa que las costumbres y las leyes lo ha ligado a un oficio, y a veces a un lugar que no puede dejar.

Ella misma le asigna en la sociedad un puesto del que no puede separarse y, en medio del movimiento universal, lo ha hecho inmóvil.

A medida que el principio de la división del trabajo experimenta una aplicación más completa, el obrero viene a ser más débil, más limitado y más dependiente. El arte progresa y el artesano retrocede.

Por otra parte, a medida que se descubre manifestamente que los productos de una industria son tanto más perfectos y menos caros cuanto la manufactura es más vasta y el capital mayor, los hombres muy ricos y muy instruidos se aprestan a ocuparse de industrias que hasta entonces habían estado en manos de artesanos ignorantes y atrasados. Los grandes esfuerzos que se requieren y la inmensidad de resultados que deben obtenerse, los atraen.

Así pues, al mismo tiempo que la ciencia industrial rebaja incesantemente a la clase obrera, eleva la de los maestros y directores. Mientras que el obrero reduce más y más su inteligencia al estudio de un solo detalle, el dueño extiende su vista sobre un conjunto más vasto y su espíritu se ensancha a medida que el del otro se estrecha: muy pronto el segundo no necesita más que la fuerza física sin la inteligencia, mientras que el primero tiene siempre necesidad de la ciencia y casi del ingenio, para tener buen éxito. El uno se parece cada vez más al administrador de un vasto imperio y el otro a un bruto.

El amo y el obrero no tienen nada de semejante y cada día difieren más: son como los dos anillos finales de una cadena. Cada uno ocupa el puesto que le está destinado, del cual no sale jamás. El uno se halla en relación de dependencia continua, estrecha y

necesaria con el otro, y parece nacido para obedecer, como éste para mandar. ¿Y qué es esto sino aristocracia?

Viniendo a igualarse las condiciones cada vez más en el cuerpo de la nación, la necesidad de los objetos manufacturados se generaliza y aumenta, y el precio moderado que pone estos objetos al alcance de las fortunas medianas viene a ser un gran elemento de éxito.

Así, se observa cada día que los hombres más opulentos e ilustrados consagran a la industria sus riquezas y su ciencia, y tratan de satisfacer los nuevos deseos que se manifiestan por todas partes, abriendo grandes talleres y dividiendo estrictamente el trabajo.

Así, a medida que la masa de la nación se inclina a la democracia, la clase particular que se ocupa de la industria se vuelve más aristocrática. Los hombres se hacen cada vez más semejantes en la una y más diferentes en la otra, y la desigualdad crece en la pequeña sociedad en la misma proporción que crece en la grande. Ésta es la razón por la que, remontándose al origen, parece que se ve a la aristocracia salir por un esfuerzo natural del seno mismo de la democracia: mas esta aristocracia no se asemeja en nada a las que la han precedido; pues desde luego se notará que, no aplicándose sino a la industria y a algunas profesiones industriales solamente, es una excepción, como un monstruo, en el conjunto del estado social.

Las pequeñas sociedades aristocráticas que constituyen ciertas industrias en medio de la inmensa democracia de nuestros días encierran, como las grandes sociedades aristocráticas de los antiguos tiempos, a algunos hombres muy opulentos y a una multitud muy miserable. Estos pobres tienen pocos medios de salir de su condición y hacerse ricos; pero frecuentemente los ricos se vuelven pobres, o dejan el negocio después de haber obtenido sus utilidades. Así, los elementos que forman la clase pobre son casi fijos, pero no lo son los que componen la otra clase. En verdad, aunque haya ricos, no existe esta clase, porque no tienen inclinaciones ni objetos comunes, tradiciones ni esperanzas iguales, de manera que hay miembros, pero no cuerpo.

No sólo no están unidos los ricos con solidez entre sí, sino que puede decirse que no hay lazo verdadero entre el pobre y el rico.

Nunca están perpetuamente situados el uno cerca del otro, pues a cada instante el interés los une y los separa. El obrero depende en general de los dueños, pero no de un dueño determinado. Estos dos hombres se ven en la fábrica y no se conocen fuera, y mientras que por un lado están unidos, por los demás permanecen muy separados. El dueño de una fábrica no pide al obrero sino su trabajo, y éste no espera de aquél más que el salario. El uno no se compromete a proteger ni el otro a defender, y no se hallan ligados de un modo permanente por el hábito ni por el deber. La aristocracia que funda el negocio jamás se consolida en medio de la población industrial que dirige, pues su objeto no es gobernarla, sino servirse de ella.

Una aristocracia así constituida no puede tener un fuerte imperio sobre los que emplea, y si lo consigue por un momento, bien pronto se le escapan. No sabe querer y no puede obrar.

La aristocracia territorial de los siglos pasados estaba obligada por la ley, o se creía obligada por las costumbres, a ir en auxilio de sus servidores y a aliviar sus miserias; pero la aristocracia manufacturera de nuestros días, después de haber empobrecido y embrutecido a los hombres de que se sirve, los abandona en los tiempos de crisis a la caridad pública para que los mantenga. Esto resulta naturalmente de lo que precede. Entre el obrero y el patrono, las relaciones son frecuentes, pero no existe nunca una asociación verdadera.

Sea lo que fuere, pienso que la aristocracia industrial que vemos surgir ante nuestros ojos es una de las más duras que haya podido aparecer sobre la tierra; pero, al mismo tiempo, una de las más limitadas y de las menos peligrosas.

Con todo, éste es el lado hacia donde los amigos de la democracia deben dirigir con más inquietud su atención, porque si la desigualdad permanente de las condiciones y la aristocracia penetran de nuevo en el mundo, se puede predecir que lo han de hacer por esa puerta.

8. Cómo la democracia modifica las relaciones que existen entre servidor y amo

Un norteamericano, que por largo tiempo había viajado por Europa, me decía un día: «Los ingleses tratan a sus sirvientes con una altivez y con maneras tan dominantes, que nos sorprenden; mas, al mismo tiempo, no podemos concebir la familiaridad y cortesía de los franceses para con los suyos, pues se diría que no se atreven a mandarlos. La actitud del superior y la del inferior no se hallan bien definidas».

Esta observación es justa y yo mismo la he hecho muchas veces. Siempre he considerado que Inglaterra es, en nuestros días, el país donde el lazo de la condición de criado se halla más apretado, y Francia el punto de la tierra donde está más flojo. En ninguna parte me ha parecido el amo más alto ni más bajo que en estos dos países.

Los norteamericanos se colocan entre los dos extremos; éste es el hecho superficial y aparente. Es necesario retroceder a otros tiempos para poder descubrir las causas.

Todavía no se han visto sociedades donde las condiciones sean tan iguales, que no se encuentren ricos ni pobres; y por consiguiente, amos y criados.

La democracia no impide que estas dos clases de hombres existan; pero sí cambia su condición y modifica sus relaciones.

En los pueblos aristocráticos, los sirvientes forman una clase particular tan invariable como la de los amos. Pronto se establece un orden fijo; en la primera, como en la segunda, aparece una jerarquía de clases numerosas y conocidas, y las generaciones se suceden sin que cambie su posición. Estas dos sociedades distintas se rigen por principios análogos.

Esa condición aristocrática no influye menos sobre las ideas y las costumbres de los criados que sobre las de los señores y, aunque los efectos sean diferentes, es fácil reconocer la misma causa.

Los unos y los otros forman como pequeñas naciones en medio de la grande y vienen a establecerse entre ellos ciertas nociones permanentes de lo justo y de lo injusto. Los actos de la vida se contemplan desde un punto de vista particular y enteramente invariable. Tanto en la sociedad de los sirvientes como en la de los amos, los hombres

ejercen una gran influencia unos sobre otros; reconocen reglas fijas y, en defecto de la ley, hallan una opinión pública que los dirige; así reinan entre ellos ciertos hábitos determinados y cierta escrupulosidad.

Es verdad que estos hombres, cuyo destino es obedecer, no entienden por gloria, honradez, virtud ni decencia, lo mismo que sus amos. Pero se han hecho una especie de gloria, de virtud y de honradez de sirvientes, y conciben, si puedo expresarme así, un cierto honor servil.

Del hecho de que una clase sea baja, no debe inferirse que todos los que pertenecen a ella lo sean igualmente en el alma, porque ésta sería una grave equivocación. Por inferior que sea, siempre el que se encuentra a la cabeza y que no tiene la idea de dejarla ocupa una posición aristocrática que le sugiere sentimientos» elevados, un alto orgullo y un respeto por sí mismo, que le hacen capaz de grandes virtudes y de acciones poco comunes.

No era raro encontrar en los pueblos aristocráticos, al servicio de los grandes, almas nobles y vigorosas que soportaban la servidumbre sin sentirla y se sometían a la voluntad de sus dueños sin temer nunca su enojo.

Mas no sucede así a menudo en las clases inferiores de la servidumbre, pues el que ocupa el extremo de una jerarquía de criados está siempre muy bajo.

Los franceses crearon expresamente una palabra para esta última clase de sirvientes de la aristocracia: los llamaban lacayos.

La voz *lacayo* servía para representar el extremo de la bajeza humana, y cuando en la antigua monarquía se deseaba pintar de un solo golpe a un ser vil y degradado, se decía que tenía el alma de un lacayo. Con esto sólo bastaba, pues el sentido era completo y explícito.

La desigualdad permanente de condiciones, no sólo da a los sirvientes ciertas virtudes y vicios particulares, sino que los coloca en relación con sus señores en una posición especial.

En los pueblos aristocráticos, el pobre se familiariza desde su infancia con la idea de ser mandado, y hacia cualquier parte que dirija su vista encuentra siempre la imagen de la jerarquía y el aspecto de la obediencia.

En los países donde reina la desigualdad permanente de condiciones, el amo obtiene fácilmente de sus sirvientes una obediencia completa, dócil, pronta y respetuosa, porque éstos veneran en él, no sólo al dueño, sino a la clase de los dueños; el señor obra en el ánimo de los criados con toda la fuerza de la aristocracia.

Ordena sus actos, dirige hasta cierto punto sus pensamientos y ejerce frecuentemente, aun sin advertirlo, un prodigioso imperio sobre las opiniones, los hábitos y las costumbres de los que obedecen, extendiéndose su influencia mucho más lejos todavía que su autoridad.

En las sociedades aristocráticas, no solamente hay familias hereditarias de criados, tanto como familias hereditarias de amos; sino que las mismas familias de criados duran muchas generaciones, sirviendo a las mismas familias de amos (son como líneas paralelas que no se separan ni se unen); lo cual modifica profundamente las relaciones

mutuas de esas dos clases de personas.

Aunque en la aristocracia no se parezcan en nada el amo y el criado y, por el contrario, la fortuna, la educación, las opiniones y los derechos los coloquen a una inmensa distancia en la escala de los seres, el tiempo, sin embargo, viene al fin a ligarlos: una larga serie de recuerdos los une, y por diferentes que sean llegan a asemejarse; mientras en las democracias, donde naturalmente son todos semejantes, permanecen siempre extraños el uno al otro.

En los pueblos aristocráticos, el dueño llega pues a considerar a sus sirvientes como una parte inferior y secundaria de sí mismo y frecuentemente se interesa en su suerte como un último esfuerzo de su egoísmo.

Los criados, por su parte, no están lejos de considerarse desde el mismo punto de vista, y se identifican algunas veces tanto con la persona del amo, que llegan a ser al fin su accesorio, tanto a sus propios ojos como a los de aquél.

El sirviente ocupa en las aristocracias una posición subordinada de la que no puede salir; cerca de él otro hombre llena un puesto superior que no puede perder. Por un lado, la oscuridad, la pobreza y la obediencia eterna; por otro, la gloria, la riqueza y el mando perpetuo. Esas condiciones son siempre diversas y siempre inmediatas; y el lazo que las une es tan durable como ellas mismas.

En tal situación, el sirviente acaba por desprenderse de sí mismo; se abandona en cierto modo, o más bien se transporta enteramente en su señor, creándose así una personalidad imaginaria. Se adorna con las riquezas de su señor, hace alarde de su gloria, se envanece con su nobleza y se alimenta sin cesar con su esplendor prestado, al cual da frecuentemente más valor que los mismos a quienes pertenece la plena y verdadera posesión.

Hay algo de conmovedor y de ridículo a la vez en tan extraña confusión de existencias.

Trasladadas así estas pasiones de los señores a las almas de sus criados, toman en ellas las dimensiones del lugar que ocupan y por lo tanto se estrechan y reducen. Lo que en los primeros era orgullo, viene a ser vanidad pueril y pretensión miserable en los otros; así sucede que los criados de un grande se muestran de ordinario más puntillosos y exigentes por los miramientos que se le deben y se fijan más en sus pequeños privilegios que él mismo.

Todavía se encuentra alguna que otra vez entre nosotros, a uno de esos antiguos servidores de la aristocracia que sobreviven a su raza y desaparecerá bien pronto con ella.

En los Estados Unidos no he visto a nadie que se le asemeje; pues no solamente desconocen los norteamericanos al hombre de que se trata, sino que con mucho trabajo se les hace comprender que existe: tienen tanta dificultad en concebirlo, como nosotros en imaginar lo que era un esclavo entre los romanos o un siervo en la Edad Media. Todos esos hombres son en efecto, aunque en grados diferentes, los productos de la misma causa. Se alejan ya de nuestra vista y huyen cada día a ocultarse en la oscuridad del pasado, con el estado social que les dio la existencia.

La igualdad de condiciones hace del sirviente y del amo dos seres nuevos y establece

también entre ellos nuevas relaciones.

Cuando las condiciones se hacen casi iguales, los hombres cambian incesantemente de lugar; hay, sin embargo, una clase de criados y otra de señores; pero no son los mismos individuos ni mucho menos las mismas familias los que las componen, y entonces ni el mando ni la obediencia son perpetuos.

No formando los sirvientes un pueblo aparte, tampoco tienen usos, preocupaciones ni costumbres que les sean propios; no se observa en ellos cierta inclinación de ideas ni un modo particular de sentir. No conocen vicios ni virtudes de estado, sino que participan de las luces, ideas, sentimientos, virtudes y vicios de sus contemporáneos y son honrados o perversos, del mismo modo que sus señores.

Las condiciones son tan iguales entre los sirvientes, como entre los señores.

Como no hay, en la clase de los criados, rangos señalados ni jerarquía permanente, no se verá tampoco en ella la bajeza y la sublimidad que se observa en las aristocracias de criados, como en todas las demás.

No he visto jamás en los Estados Unidos nada que pueda darme idea del sirviente distinguido de que conservamos memoria en Europa, ni nada tampoco que me presente la del lacayo. La huella del uno como la del otro se ha perdido.

En las democracias, no solamente son iguales los criados entre sí, sino que en cierto modo son iguales a sus señores. Esto necesita explicarse para que se comprenda bien.

El sirviente a cada instante puede volverse amo, y aspira a serlo en efecto; el sirviente no es otro hombre distinto del señor. ¿Quién, pues, ha dado al primero el derecho de mandar y ha forzado al segundo a obedecer? El convenio libre y momentáneo de las dos voluntades, pues no siendo naturalmente inferior el uno al otro, sólo viene a estarlo por cierto tiempo en virtud del contrato; y si por él es uno sirviente y señor el otro, en lo exterior son dos ciudadanos, dos hombres.

Lo que ruego al lector que considere es que ésta no es solamente la idea que los sirvientes se forman por sí mismos de su estado, sino que los señores consideran la calidad de criado desde el mismo punto de vista, y los límites precisos del mando y de la obediencia se encuentran tan bien fijados en la mente del uno como en la del otro.

Cuando la mayor parte de los ciudadanos logran una condición poco más o menos semejante, y la igualdad es un hecho antiguo y admitido, la opinión común, sobre la cual no influyen jamás las excepciones, señala de un modo general al valor de cada hombre ciertos límites, fuera de los cuales es difícil que ninguno permanezca mucho tiempo. En vano, la riqueza y la pobreza, el mando y la obediencia separan accidentalmente a estos dos hombres a gran distancia, pues la opinión pública, que se funda en el orden común de las cosas, los acerca al mismo nivel y, a pesar de la desigualdad real de sus condiciones, crea entre ellos una especie de igualdad imaginaria.

Esta opinión todopoderosa acaba por penetrar en el alma misma de los que el interés podía armar contra ella, y modifica su juicio al mismo tiempo que subyuga su voluntad.

El amo y el criado no descubren ya en el fondo de su alma ninguna profunda disparidad entre ellos, y no esperan ni temen encontrarla jamás. Viven, pues, sin aversión y sin cólera, y no se sienten ni soberbios ni humildes cuando se observan.

El dueño juzga que el contrato es el único origen de su poder, y el criado descubre en él la causa única de su obediencia; no disputan jamás entre sí la posición recíproca que ocupan, porque cada uno conoce fácilmente la que le corresponde y se mantiene en ella.

El soldado de nuestros ejércitos procede poco más o menos de las mismas clases que los oficiales, y puede llegar a los mismos empleos: fuera de las filas se considera como perfectamente igual a sus jefes y, en efecto, lo es; pero bajo su bandera no tiene dificultad en obedecer, y no porque sea voluntaria y definida esta obediencia deja de ser pronta y fácil. Por esto puede formarse idea de lo que pasa en las sociedades democráticas entre el señor y el sirviente. No sería razonable creer que pudiese nacer jamás entre estos dos hombres alguna de esas profundas y ardientes afecciones que a veces se encienden en el seno de la servidumbre aristocrática, ni tampoco que se vean ejemplos manifiestos de abnegación.

En las aristocracias, el señor y el sirviente no se ven sino rara vez y frecuentemente no se hablan sino por mediación de algún otro. Sin embargo, se consideran fuertemente ligados entre sí.

En los pueblos democráticos, el amo y el criado se hallan muy próximos; sus cuerpos se tocan incesantemente, aunque no se mezcle su espíritu; mas, si bien tienen ocupaciones comunes, sus intereses no lo son jamás.

En estos pueblos, el sirviente se considera siempre como pasajero en la morada de sus señores; no ha conocido a sus abuelos, no verá tampoco a sus descendientes y nada puede esperar de ellos que sea durable. ¿Cómo podrá, pues, confundir su existencia con la de sus señores, y cuál será la causa de un abandono tan singular de sí mismo? Si la posición recíproca ha cambiado, sus relaciones deben cambiar también.

Quisiera apoyar lo que precede en el ejemplo de los norteamericanos, pero no podré hacerlo sin distinguir con cuidado las personas y los lugares.

Existiendo la esclavitud en el Sur de la Unión, es evidente que lo que acabo de exponer no puede ser allí aplicable.

En el Norte, la mayor parte de los sirvientes son libertos o hijos de libertos, que ocupan en la estimación pública una posición dudosa, y aunque la ley los acerque al nivel de sus señores, las costumbres los rechazan obstinadamente; ellos mismos no discernen con claridad su lugar y se muestran por lo regular serviles o insolentes.

Mas, en las mismas provincias del Norte, y en particular en la Nueva Inglaterra, se ve un número considerable de hombres blancos que aceptan someterse por un salario al servicio de sus semejantes, y aun he oído que cumplen, por lo común, sus deberes con exactitud e inteligencia y que, sin creerse naturalmente inferiores a los que gobiernan, se someten a su obediencia.

Me parece ver que semejantes hombres llevan a la esclavitud algunos de los nobles hábitos que la igualdad y la independencia hacen nacer y que, una vez escogida esa penosa condición, no tratan de sustraerse indirectamente a ella, respetándose bastante a sí mismos para no rehusar a sus amos una obediencia que les han prometido libremente.

Los señores, por su parte, no exigen de sus servidores sino la fiel y rigurosa ejecución del contrato y no les piden respetos ni reclaman su amor, ni sus sacrificios; les

basta sólo con que sean puntuales y honrados.

Se equivocaría quien creyese que bajo la democracia están relajadas las relaciones del sirviente y del señor; se hallan ordenadas de manera particular y, aunque la regla es distinta, siempre existe una.

No me detendré ahora en averiguar si este estado nuevo que acabo de describir es inferior al que le ha precedido, o si es sólo diferente, y poco me importa que entre los hombres exista un orden distinto, con tal de que haya alguno establecido.

Pero, ¿qué diré de esas tristes y turbulentas épocas, en que la igualdad se constituye en medio del tumulto de una revolución, mientras la democracia, después de haberse establecido en el estado social, lucha aún con dificultad contra las costumbres y los prejuicios?

La ley y hasta cierto punto la opinión proclaman ya que no existe inferioridad natural y permanente entre el servidor y su amo; mas esta nueva ciencia no ha penetrado en el ánimo del último, o más bien su corazón la rechaza. En el interior de su alma, se considera todavía de una clase particular y superior; pero no se atreve a decirlo y tiembla al considerarse atraído hacia el mismo nivel. Su dominio se hace a la vez tímido y cruel, y no teniendo ya por sus sirvientes los sentimientos protectores y benévolos que siempre hacen nacer un prolongado y estable poder, se admira de que habiendo cambiado él mismo, su sirviente cambie también; quiere que, no haciendo más que pasar, por decirlo así, a través de la servidumbre, el criado contraiga hábitos regulares y permanentes; que se muestre satisfecho y ufano de la posición servil de la que tarde o temprano debe salir; que se sacrifique por un hombre que no puede protegerlo ni perderlo, y se ligue con lazo eterno a seres que se le asemejan y que no duran más que él.

Frecuentemente sucede en los pueblos aristocráticos, que el estado de servidumbre en nada humilla el alma de los que están sometidos a él, pues ni conocen, ni han imaginado siquiera otras condiciones, y esa gran desigualdad que se muestra entre ellos y el señor, les parece ser el efecto preciso e inevitable de una ley oculta de la Providencia.

Tal estado bajo la democracia no tiene nada de degradante, pues es elegido libremente, y adoptado sólo por algún tiempo; no crea ninguna desigualdad entre el amo y el criado, ni la opinión pública lo deshonra.

Sin embargo, al pasar de una condición a otra, sobreviene casi siempre un momento en que el espíritu de los hombres vacila entre la noción aristocrática de la sujeción y la democrática de la obediencia.

La obediencia pierde entonces su moralidad a los ojos del que obedece; no la considera ya como una obligación en cierto modo divina, ni aun la ve bajo su aspecto puramente humano; no es ya a sus ojos santa ni justa, y se somete a ella como a un hecho útil, pero degradante.

La imagen confusa e incompleta de la igualdad se presenta en ese momento al espíritu de los sirvientes, y como no distinguen, desde luego, si la igualdad a que tienen derecho se encuentra en su mismo estado de sirvientes o fuera de él, se indignan en el fondo de su alma contra esa inferioridad a la que se sometieron por sí mismos, y de la

cual sacan algún provecho. Transigen con servir y se avergüenzan de obedecer; quieren las ventajas de la esclavitud, pero no al señor, o por mejor decir, no se creen sin derecho a ser ellos mismos señores, y están dispuestos a considerar al que los manda como un usurpador de sus derechos.

Entonces la morada de cada ciudadano presenta alguna analogía con el triste espectáculo de la sociedad política; se prosigue una guerra sorda e intestina entre poderes siempre rivales y sospechosos; el señor se muestra malévolo y dócil, el sirviente malévolo e indócil; el uno pretende eximirse con pretextos ridículos de la obligación que ha contraído de proteger y retribuir, el otro de la de obedecer, y entre los dos van y vienen las riendas de la administración doméstica, que cada uno se esfuerza en retener. Los límites que separan la autoridad de la tiranía, la libertad de la licencia y el hecho del derecho, les parecen oscuros y confusos, y nadie sabe lo que es, ni hasta dónde se extiende su poder y su deber.

Semejante estado, a la verdad, no es democrático, sino revolucionario.

9. Causas que acaban por inclinar a un pueblo democrático a centralizar su poder o que se lo impiden

Si todos los pueblos democráticos son impelidos como por instinto hacia la centralización de poderes, no es menos cierto que tienden a ella de una manera desigual. Esto depende de circunstancias particulares, que pueden desarrollar o restringir los efectos naturales del estado social. Son numerosas y no hablaré sino de algunas.

En los hombres que por largo tiempo han vivido libres antes de hacerse iguales, los instintos que la libertad ha dado combaten hasta cierto punto las inclinaciones que sugiere la igualdad, y aunque entre ellos aumente sus privilegios el poder central, los particulares no pierden jamás enteramente su independencia.

Pero cuando la igualdad llega a desarrollarse en un pueblo que no ha conocido jamás o que no conoce desde hace largo tiempo la libertad, como se ve en el continente europeo, los antiguos hábitos de la nación, llegando a combinarse súbitamente y por una especie de atracción natural con los hábitos y las doctrinas nuevas que hace nacer el estado social, todos los poderes parece que se precipitan por sí mismos hacia el centro; se acumulan con una rapidez sorprendente, y el Estado alcanza de un golpe los límites extremos de su fuerza, mientras que los particulares caen en un momento en el último grado de debilidad.

Los ingleses, que fueron hace trescientos años a fundar en los desiertos del Nuevo Mundo una sociedad democrática, estaban habituados en la madre patria a tomar parte en los negocios públicos; conocían el jurado, tenían la libertad de palabra, de prensa y la individual, la idea de derecho y el hábito de recurrir a él. Transportaron a Norteamérica estas instituciones libres y estas costumbres viriles, y las sostuvieron contra las invasiones del Estado.

Entre los norteamericanos, la libertad es antigua y la igualdad comparativamente nueva. Lo contrario sucede en Europa, donde la igualdad introducida por el poder absoluto y bajo la inspección de los reyes había penetrado en los hábitos de los pueblos mucho tiempo antes de que la libertad hubiese entrado en sus ideas.

He dicho que, en los pueblos democráticos, el gobierno no se presenta naturalmente al espíritu humano, sino bajo la forma de un poder único y central, y que la noción de los poderes intermedios no le es familiar. Esto se aplica particularmente a las naciones democráticas, que han visto triunfar el principio de la igualdad por medio de una violenta revolución. Desapareciendo de repente en esta tempestad las clases que dirigían los negocios locales, y no teniendo todavía la masa confusa, que queda, organización ni hábitos que le permitan tomar parte en la administración de estos mismos negocios, se descubre que sólo el Estado puede encargarse de todos los detalles del gobierno. La centralización llega a ser un hecho, en cierto modo necesario.

No se debe alabar ni vituperar a Napoleón, por haber concentrado en sus manos casi todos los poderes administrativos, porque después de la brusca desaparición de la nobleza y de los más altos ciudadanos, estos poderes se unieron a él por sí mismos, y le habría sido tan difícil rechazarlos como administrarlos. Tal necesidad no se presenta jamás entre los norteamericanos, quienes no habiendo tenido revolución, y gobernándose por sí mismos desde su origen, no han debido jamás encargar al Estado de servirles por un momento de tutor.

Así, la centralización no se desarrolla solamente en un pueblo democrático por los progresos de la igualdad, sino también según la manera como se funda esta igualdad.

Al principio de una gran revolución democrática, y cuando apenas nace la guerra entre las diversas clases, el pueblo se esfuerza en centralizar la administración pública en manos del gobierno, a fin de arrancar la dirección de los negocios locales a la aristocracia. Hacia el fin de esta revolución, sucede lo contrario: la aristocracia vencida trata de abandonar al Estado la dirección de todos los negocios, porque teme la tiranía del pueblo, que ha llegado a ser su igual y frecuentemente su amo.

No siempre la misma masa de ciudadanos se dedica a aumentar las prerrogativas del poder; pero, mientras dura la revolución democrática, se encuentra siempre en la nación una clase poderosa por el número o por la riqueza, cuyas pasiones e intereses especiales inclinan a centralizar la administración pública, independientemente del odio hacia el gobierno del vecino, que es un sentimiento general y permanente en los pueblos democráticos. Se puede notar que en nuestro tiempo las clases inferiores de Inglaterra son las que más trabajan en destruir la independencia local y en trasladar la administración de todos los puntos de la circunferencia al centro, mientras que las clases superiores se esfuerzan en mantener esta misma administración en sus antiguos límites. Me atrevo a predecir que llegará un día en que se presentará un espectáculo totalmente distinto.

Lo que precede hace comprender bien por qué el poder social debe ser siempre más fuerte y el individuo más débil, en un pueblo democrático que ha llegado a la igualdad por un largo y penoso trabajo social, que en una sociedad democrática en donde los ciudadanos desde su origen han sido siempre iguales.

Esto lo acaba de probar el ejemplo de los norteamericanos.

Los que habitan los Estados Unidos no han estado separados por ningún privilegio; no han conocido jamás la relación recíproca de inferior y de dueño. Y como no se temen

ni se aborrecen unos a otros, no han tenido necesidad de llamar al soberano a dirigir todos sus negocios. La suerte de los norteamericanos es singular: han tomado de la aristocracia de Inglaterra la idea de los derechos individuales y el gusto de las libertades locales, y han podido conservar lo uno y lo otro, por no haber tenido aristocracia que combatir.

Si las luces sirven a los hombres en todos los tiempos para defender su independencia, esto es particularmente cierto en los siglos democráticos. Cuando todos los hombres se asemejan, es muy fácil fundar un gobierno único y poderoso, pues bastan para ello los instintos. Pero necesitan hombres de mucha inteligencia, ciencia y arte, para organizar y mantener en las mismas circunstancias los poderes secundarios y crear, en medio de la independencia y de la debilidad individual de los ciudadanos, asociaciones libres capaces de luchar contra la tiranía, sin destruir el orden.

La concentración de poderes y la servidumbre individual, crecen en las naciones democráticas, no solamente en razón de la igualdad, sino también de la ignorancia.

Es verdad que en los siglos poco ilustrados el gobierno carece muchas veces de luces para perfeccionar el despotismo, como los ciudadanos para sustraerse a él; mas el efecto no es igual en ambas partes.

Por tosco y grosero que sea un pueblo democrático, el poder central que lo dirige no está nunca privado completamente de luces, pues cuenta con facilidad con las pocas que se encuentran en el país, y en caso necesario las busca fuera. En una nación ignorante y democrática, no puede menos de manifestarse pronto una diferencia prodigiosa entre la capacidad intelectual del soberano y la de cada uno de sus súbditos, y esto acaba de concentrar todos los poderes en sus manos. El poder administrativo del Estado se extiende incesantemente, por no haber otro bastante hábil para administrar.

Las naciones aristocráticas, por poco cultas que se las suponga, no presentan nunca el mismo espectáculo, pues las luces se hallan casi igualmente repartidas entre el príncipe y los principales ciudadanos.

El bajá que reina hoy en Egipto encontró la población de ese país compuesta de hombres muy ignorantes y muy iguales, y se apropió para gobernarla del saber y de la inteligencia de Europa.

Llegando así a combinarse las luces particulares del soberano, con la ignorancia y la debilidad democrática de sus súbditos, se alcanzó sin trabajo el último extremo de la centralización, y el príncipe ha podido hacer del país su fábrica y de los habitantes sus obreros.

Creo que la extrema centralización del poder político acaba por debilitar a la sociedad y al gobierno mismo; pero no niego que una fuerza social centralizada sea capaz de ejecutar fácilmente en un tiempo dado y sobre un punto determinado grandes empresas: esto es cierto principalmente en la guerra, cuyo buen éxito depende más bien de la facilidad de trasladar con rapidez todos los recursos a un punto señalado, que de la extensión misma de estos recursos. En la guerra, pues, es donde los pueblos sienten con más vehemencia la necesidad de aumentar las prerrogativas del poder central. Todos los genios guerreros desean la centralización porque aumenta sus fuerzas, y todos los

partidarios de la centralización quieren la guerra, que obliga a las naciones a estrechar en manos del Estado todos los poderes. De esta suerte, la tendencia democrática que lleva a los hombres a multiplicar sin cesar los privilegios del Estado y a restringir los derechos de los particulares, es más rápida y continua en los pueblos democráticos, sujetos por su posición a grandes y frecuentes guerras y cuya existencia puede más fácilmente ponerse en peligro, que en todos los demás.

He dicho de qué manera el temor al desorden y el amor por el bienestar conducían insensiblemente a los pueblos democráticos a aumentar las atribuciones del gobierno central, único poder en su opinión bastante fuerte por sí mismo, inteligente y estable, para protegerlos contra la anarquía. No tengo necesidad de añadir que todas las circunstancias particulares que tienden a hacer precario y turbulento el estado de una sociedad democrática aumentan este instinto general, y llevan a los particulares a sacrificar su tranquilidad a todos sus derechos.

Jamás se halla un pueblo tan dispuesto a aumentar las atribuciones del poder central, como al salir de una revolución larga y sangrienta que, después de haber arrancado los bienes a sus antiguos poseedores, ha removido todas las creencias, llenando la nación de odios implacables, de intereses opuestos y de bandos contrarios.

El afán de sosiego público se hace entonces pasión ciega, y los ciudadanos están expuestos a dejarse dominar por un amor excesivo al orden.

He examinado muchos accidentes que concurren a la centralización del poder, pero todavía me falta hablar del principal.

La primera de las causas accidentales que, en un pueblo democrático, pueden arrancar de manos del soberano la dirección de todos los negocios, es el origen de este mismo soberano y sus inclinaciones.

Los hombres que viven en los siglos de igualdad quieren naturalmente el poder central y extienden con gusto sus privilegios; mas si sucede que este mismo poder representa fielmente sus intereses y reproduce con exactitud sus instintos, la confianza que ponen en él casi no tiene límites, creyendo concederse a sí mismos todo lo que dan.

La atracción de los poderes administrativos hacia el centro será siempre menos fácil y menos rápida con reyes ligados todavía al antiguo orden aristocrático, que con príncipes nuevos, hijos de sus obras, a quienes su nacimiento, sus prejuicios y sus hábitos parecen ligar indisolublemente a la causa de la igualdad. No quiero decir que los príncipes de origen aristocrático, que viven en los siglos de democracia, no traten de centralizar; al contrario, creo que trabajan en ello con tanto ahínco como todos los demás, pues de este lado encuentran las ventajas de la igualdad; pero les es menos fácil, porque los ciudadanos, en vez de favorecer naturalmente sus deseos, se prestan a ello con dificultad.

Por regla general, en las sociedades democráticas, será siempre la centralización tanto más grande cuanto sea menos aristocrático el soberano.

Cuando una antigua estirpe de reyes dirige una aristocracia, encontrándose las preocupaciones naturales del soberano perfectamente de acuerdo con las de los nobles, los vicios inherentes a las sociedades aristocráticas se desarrollan libremente, sin

encontrar remedio alguno. Lo contrario sucede cuando el vástago de una rama feudal está colocado a la cabeza de un pueblo democrático.

El príncipe se inclina cada día, por su educación, hábitos y recuerdos, hacia los sentimientos que sugiere la igualdad de condiciones, y el pueblo tiende constantemente, por su estado social, hacia las costumbres que la igualdad hace nacer. Entonces sucede frecuentemente que los ciudadanos tratan de contener al poder central, mucho menos como tiránico que como aristocrático, y mantienen con firmeza su independencia, no sólo porque quieren ser libres, sino porque desean permanecer iguales.

Una revolución que derriba a una antigua familia de reyes, para colocar hombres nuevos a la cabeza de un pueblo democrático, puede debilitar momentáneamente al poder central; pero, por anárquica que desde luego parezca, se debe predecir con seguridad que su resultado final y necesario será extender y asegurar las prerrogativas del poder mismo.

La primera, y en cierto modo la única condición necesaria para llegar a centralizar el poder público en una sociedad democrática, es amar la igualdad o hacerlo creer. De esta suerte, se simplifica la ciencia del despotismo, tan complicada en otro tiempo; se reduce, por decirlo así, a un principio único.

10. Qué clase de despotismo deben temer las naciones democráticas

Durante mi permanencia en los Estados Unidos, observé que un estado social democrático tal como el de los norteamericanos ofrecía una facilidad singular para el establecimiento del despotismo, y a mi regreso a Europa, vi que la mayor parte de nuestros príncipes se había servido ya de las ideas, sentimientos y necesidades que creaba este mismo estado social para extender el círculo de su poder.

Esto me indujo a creer que las naciones cristianas acabarían quizá por sufrir alguna opresión semejante a la de muchos otros pueblos de la antigüedad. Un examen más detallado del asunto, y cinco años de nuevas meditaciones, no han disminuido mis recelos, pero han cambiado su objeto. (...) Creo que si el despotismo llegase a establecerse en las naciones democráticas de nuestros días, tendría diverso carácter; se extendería más, sería más benigno y desagradaría a los hombres sin atormentarlos.

No dudo que en los siglos de luces y de igualdad como los nuestros, los soberanos llegarían más fácilmente a reunir todos los poderes públicos en sus manos y a penetrar en el círculo de intereses privados más profundamente de lo que nunca pudo hacerlo nadie en la antigüedad. Pero esta misma igualdad que facilita el despotismo, lo atempera. Ya hemos visto que a medida que los hombres se hacen más semejantes e iguales, las costumbres son más humanas e iguales también, y cuando no hay ningún ciudadano poderoso, la tiranía carece en cierto modo de ocasión y de escenario. Siendo medianas todas las fortunas, las pasiones se contienen naturalmente, la imaginación es limitada y los placeres sencillos. Esta moderación universal suaviza al soberano mismo y contiene dentro de ciertos límites el ímpetu desordenado de sus deseos.

Independientemente de estas razones sacadas de la naturaleza misma del Estado social, podría añadir otras muchas, tomadas fuera de mi estudio; mas quiero permanecer dentro de los límites que me he fijado.

Los gobiernos democráticos pueden hacerse violentos y aun crueles en momentos de efervescencia y de grandes riesgos, pero estas crisis serán siempre raras y pasajeras.

Cuando considero la mezquindad de las pasiones de los hombres de nuestros días, la molicie de sus costumbres, sus luces, la pureza de su religión, la dulzura de su moral, sus hábitos arreglados y laboriosos y su moderación casi general, tanto en el vicio como en la virtud, no temo que hallen tiranos en sus jefes, sino más bien tutores. Creo, pues, que la opresión de que están amenazados los pueblos democráticos no se parece a nada de lo que ha precedido en el mundo y que nuestros contemporáneos ni siquiera recordarán su imagen.

En vano busco en mí mismo una expresión que reproduzca y encierre exactamente la idea que me he formado de ella: las voces antiguas de despotismo y tiranía no le convienen. Esto es nuevo, y es preciso tratar de definirlo, puesto que no puedo darle nombre.

Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma.

Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él sólo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria.

Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir.

De este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío, encierra la acción de la libertad en un espacio más estrecho, y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de sí mismo. La igualdad prepara a los hombres para todas estas cosas, los dispone a sufrirlas y aun frecuentemente a mirarlas como un beneficio.

Después de haber tomado así alternativamente entre sus poderosas manos a cada individuo y de haberlo formado a su antojo, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera y cubre su superficie de un enjambre de leyes complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más raros y las almas más vigorosas no pueden abrirse paso y adelantarse a la muchedumbre: no destruye las voluntades, pero las ablanda, las somete y dirige; obliga raras veces a obrar, pero se opone incesantemente a que se obre; no destruye, pero impide crear; no tiraniza, pero oprime; mortifica, embrutece, extingue, debilita y reduce, en fin, a cada nación a un rebaño de animales

tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobernante.

Siempre he creído que esa especie de servidumbre arreglada, dulce y apacible, cuyo cuadro acabo de presentar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con alguna de las formas exteriores de la libertad; y que no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo. En nuestros contemporáneos actúan incesantemente dos pasiones contrarias; sienten la necesidad de ser conducidos y el deseo de permanecer libres. No pudiendo destruir ninguno de estos dos instintos contrarios, se esfuerzan en satisfacerlos ambos a la vez: imaginan un poder único tutelar, poderoso, pero elegido por los ciudadanos, y combinan la centralización con la soberanía del pueblo, dándoles esto algún descanso. Se conforman con tener tutor, pensando que ellos mismos lo han elegido. Cada individuo sufre porque se lo sujeta, porque ve que no es un hombre ni una clase, sino el pueblo mismo, quien tiene el extremo de la cadena. En tal sistema, los ciudadanos salen un momento de la dependencia, para nombrar un jefe y vuelven a entrar en ella.

Hoy día hay muchas gentes que se acomodan fácilmente con esta especie de compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía del pueblo, que piensan haber garantizado bastante la libertad de los individuos, cuando la abandonan al poder nacional. Pero esto no basta, la naturaleza del jefe no es la que importa, sino la obediencia.

No negaré, sin embargo, que una constitución semejante no sea infinitamente preferible a la que, después de haber concentrado todos los poderes, los depositara en manos de un hombre o de un cuerpo irresponsable. De todas las formas que el despotismo democrático puede tomar, indudablemente ésta sería la peor.

Cuando el soberano es electivo o está vigilado de cerca por una legislatura realmente electiva e independiente, la opresión que hace sufrir a los individuos es algunas veces más grande, pero siempre es menos degradante, porque cada ciudadano, después de que se le sujeta y reduce a la impotencia, puede todavía figurarse que al obedecer no se somete sino a sí mismo y que a cada una de sus voluntades sacrifica todas las demás.

Comprendo igualmente que, cuando el soberano representa a la nación y depende de ella, las fuerzas y los derechos que se arrancan a cada ciudadano no sirven solamente al jefe del Estado, sino que aprovechan al Estado mismo y que los particulares obtienen algún fruto del sacrificio que han hecho al público de su independencia.

Crear una representación nacional en un país muy centralizado es disminuir el mal que la extrema centralización puede producir, pero no es destruirlo.

Bien veo que de este modo se conserva la intervención individual en los negocios más importantes, pero se anula en los pequeños y en los particulares. Se olvida que en los detalles es donde es más peligroso esclavizar a los hombres. Por mi parte, me inclinaría a creer que la libertad es menos necesaria en las grandes cosas que en las pequeñas, sin pensar que se puede asegurar la una sin poseer la otra.

La sujeción en los pequeños negocios se manifiesta todos los días y se hace sentir indistintamente en todos los ciudadanos.

No los desespera, pero los embaraza sin cesar y los conduce a renunciar al uso de su

voluntad; extingue así poco a poco su espíritu y enerva su alma, mientras que la obediencia debida en pequeño número de circunstancias muy graves, pero muy raras, no deja ver la servidumbre sino de tiempo en tiempo, y no la hace pesar sino sobre ciertos hombres. En vano se encargaría a estos mismos ciudadanos tan dependientes del poder central, de elegir alguna vez a los representantes de este poder; un uso tan importante, pero tan corto de su libre albedrío, no impediría que ellos perdiesen poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de obrar por sí mismos; y que no descendiesen así gradualmente del nivel de la humanidad.

Añado, además, que vendrían a ser bien pronto incapaces de ejercer el grande y único privilegio que les queda. Los pueblos democráticos, que han introducido la libertad en la esfera política, al mismo tiempo que aumentaban el despotismo en la esfera administrativa, han sido conducidos a singularidades bien extrañas: si se trata de dirigir los pequeños negocios en que sólo el buen sentido puede bastar, juzgan que los ciudadanos son incapaces de ello; si es preciso conducir el gobierno de todo el Estado, confían a estos ciudadanos inmensas prerrogativas, haciéndose alternativamente los juguetes del soberano y de sus señores; más que reyes y menos que hombres. Después de haber agotado todos los diferentes sistemas de elección, sin hallar uno que les convenga, se aturden y buscan todavía, como si el mal que tratan de remediar no dependiera de la constitución del país, más bien que de la del cuerpo electoral.

Es difícil, en efecto, concebir de qué manera hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos pudieran dirigir bien a los que deben conducir, y no se creará nunca que un gobierno liberal, enérgico y prudente, pueda salir de los sufragios de un pueblo de esclavos.

Una constitución republicana, por un lado, y por otro ultramonárquica, me ha parecido siempre un monstruo efímero. Los vicios de los gobernantes y la imbecilidad de los gobernados no tardarían en producir su ruina, y el pueblo, cansado de sus representantes y de sí mismo, crearía instituciones más libres o volvería pronto a doblar la cerviz ante un solo jefe.

Textos Alexis de Tocquevilleseleccionados

EL ANTIGUO RÉGIMEN Y LA REVOLUCIÓN Traducción de Ángel Guillén
Guadarrama, Madrid 1969, cap. 8

11. Cómo la Revolución surgió espontáneamente

Para acabar, quiero analizar globalmente algunos de los rasgos que ya he descrito por separado, y ver cómo la Revolución surgió espontáneamente del antiguo régimen cuyo retrato acabo de trazar.

Si se considera que donde más había perdido lo que tenía de útil y protector el sistema feudal, sin cambiar nada de lo que en él había de perjudicial y de irritante, había sido en Francia, resulta menos sorprendente que la Revolución estallara precisamente aquí antes que en cualquier otra parte.

Si se tiene en cuenta que la nobleza, tras haber perdido sus derechos políticos y dejado, más que en ningún otro país de la Europa feudal, de administrar y de dirigir a los habitantes, no solamente había conservado sino incrementado en gran manera sus

inmunidades pecuniarias y las ventajas de que gozaban individualmente sus miembros; y que, al mismo tiempo que se convertía en una clase subordinada, seguía siendo una clase privilegiada y cerrada, cada vez menos aristocracia y más casta, como he dicho en otra parte, no nos extrañará el que sus privilegios parecieran tan inexplicables y tan detestables a los franceses, y que, ante el espectáculo que ofrecía, el ansia de democracia se encendiera en sus corazones hasta el punto de que aún sigue ardiendo.

Si se piensa, en fin, que esta nobleza, separada de las clases medias, a las que había rechazado de su seno, y del pueblo, cuyo corazón había dejado escapar, estaba completamente aislada en medio de la nación, siendo en apariencia la cabeza de un ejército y en realidad un cuerpo de oficiales sin soldados, se comprenderá cómo, después de haber estado durante mil años en pie, pudo ser derribada en el espacio de una noche.

Ya he expuesto de qué manera el gobierno del rey, habiendo abolido las libertades y desplazado a todos los poderes locales en las tres cuartas partes de Francia para ocupar su lugar, había atraído a sí todos los asuntos, tanto los de menor entidad como los más importantes. He mostrado, por otra parte, cómo, por una consecuencia necesaria, París se había convertido en dueña del país del que hasta entonces sólo había sido la capital, o más bien, se había convertido en el país entero. Estos dos hechos, que eran peculiares de Francia, bastarían por sí solos, si fuera necesario, para explicar por qué una revuelta pudo destruir de arriba abajo una monarquía que había soportado durante tantos siglos tan violentos ataques, y que, la víspera de su caída, parecía todavía inquebrantable a los mismos que iban a derribarla.

Siendo Francia uno de los países de Europa en que desde hacía más tiempo y de modo más absoluto se había extinguido todo género de vida política, donde los particulares habían perdido más completamente la práctica de la gestión pública, el hábito de saber leer en los hechos, la experiencia de los movimientos populares y casi la noción de lo que es pueblo, es fácil comprender por qué pudieran caer al mismo tiempo, sin darse cuenta, todos los franceses en una revolución terrible, marchando en primer lugar los más amenazados por ella, que se encargaron de abrir y ensanchar el camino.

Como ya no existían instituciones libres, ni por consiguiente clases políticas, cuerpos políticos vivos, partidos organizados y dirigidos, y como en ausencia de todas estas fuerzas regulares la dirección de la opinión pública, cuando esta opinión pública renació, recayó únicamente en los filósofos, era de esperar que la Revolución fuera dirigida, más que por algunos hechos particulares, por principios abstractos y teorías generales. Se podía augurar que, en lugar de atacar separadamente a las malas leyes, se atacaría a todas las leyes, y se querría sustituir la antigua constitución de Francia por un sistema de gobierno completamente nuevo que dichos escritores habían concebido.

Encontrándose la Iglesia naturalmente relacionada con todas las antiguas instituciones que se intentaba destruir, no se podía dudar que esta revolución quebrantaría la religión al mismo tiempo que derribaba el poder civil; a raíz de esto, era imposible predecir a qué temeridades inauditas podría entregarse el espíritu de los innovadores, liberados a la vez de todas las barreras que la religión, las costumbres y las leyes levantaban ante la imaginación de los hombres.

El que hubiese estudiado bien el estado del país habría previsto fácilmente que no existía temeridad, por inaudita que fuera, que no pudiese ser intentada, ni violencia que no hubiese que soportar.

«¡Y cómo!» exclama Burke en uno de sus elocuentes panfletos: «No se encuentra un solo hombre que pueda responder por el más insignificante distrito; es más, ni siquiera hay uno que pueda responder por un semejante. Todo el mundo se deja detener en su casa sin ofrecer resistencia, se trate de realistas, moderados, o lo que sea». Burke ignoraba en qué condiciones esta monarquía, cuya caída tanto lamentaba, nos había dejado en manos de nuestros nuevos amos. La administración del antiguo régimen había quitado de antemano a los franceses la posibilidad y el deseo de ayudarse mutuamente. Cuando la Revolución sobrevino, se hubiera buscado en vano en la mayor parte de Francia diez hombres acostumbrados a actuar en común de una manera regular y a velar por su propia defensa; el poder central debía encargarse de ello, de modo que, habiendo caído el poder central de manos de la administración real en las de una asamblea irresponsable y soberana, y que de benévola pasó a ser terrible, dicho poder central no encontró nada que lo detuviera, ni siquiera que lo retardara. La misma causa que tan fácilmente había hecho caer a la monarquía, lo hizo todo posible después de su caída.

Jamás la tolerancia en materia de religión, la blandura en el mando, la humanidad e incluso la benevolencia habían sido más predicadas, y al parecer más admitidas, que en el siglo XVIII; el mismo derecho de guerra, que era como el último refugio de la violencia, se había suavizado y restringido. ¡Del seno de costumbres tan tolerantes iba a surgir, no obstante, la revolución más inhumana! Y, sin embargo, esta suavización de las costumbres no era un falso semblante; porque, cuando el furor de la Revolución se calmó, esa misma suavidad se extendió a todas las leyes y penetró todas las prácticas políticas.

El contraste entre la benignidad de las teorías y la violencia de los actos, que fue una de las características más extrañas de la Revolución francesa, no sorprenderá a nadie si se tiene en cuenta que esta Revolución fue preparada por las clases más civilizadas de la nación, y ejecutada por las más incultas y más rudas. No teniendo los miembros de las primeras ningún lazo que los uniera entre sí, ningún hábito de entenderse mutuamente, ningún poder sobre el pueblo, éste se convirtió casi inmediatamente en el poder dirigente, en cuanto los antiguos poderes quedaron destruidos. Allí donde no gobernó por sí mismo, prestó al menos su espíritu de gobierno; y si, por otra parte, se consideran las condiciones en que este pueblo había vivido bajo el antiguo régimen, no costará ningún trabajo imaginar lo que iba a hacer.

Las mismas particularidades de su condición le habían proporcionado varias raras virtudes. Manumitido desde muy antiguo, propietario desde hacía bastante tiempo de un pedazo de tierra, aislado más que dependiente, se mostraba sobrio y orgulloso; estaba acostumbrado al trabajo, era indiferente a las pequeñas comodidades de la vida, resignado ante los mayores males, firme ante el peligro; raza sencilla y viril que había de nutrir las filas de aquellos potentes ejércitos ante los cuales Europa se humillaría. Pero estas mismas causas hacían de él un amo peligroso. Como desde hacía siglos había

soportado casi solo el peso de todos los abusos, como había vivido apartado, alimentado en el silencio sus prejuicios, sus envidias y sus odios, los rigores de su destino le habían endurecido, y al mismo tiempo le habían hecho capaz de soportarlo todo y de hacérselo soportar a los demás.

Y fue en este estado de ánimo como, al tomar las riendas del gobierno, emprendió la tarea de dar cima por sí mismo a la obra de la Revolución. Los libros habían proporcionado la teoría; el pueblo se encargó de la práctica, y aplicó las ideas de los escritores a sus propias pasiones.

Los que hayan estudiado atentamente la Francia del siglo XVIII, que se describe en este libro, habrán podido ver nacer y desarrollarse en su seno dos pasiones principales, que no son contemporáneas y que no siempre tendieron al mismo fin.

Una de ellas, la más profunda y procedente de más lejos, es el odio violento e inextinguible a la desigualdad. Este odio había nacido y se había nutrido de la contemplación de esta misma desigualdad, y desde hacía mucho tiempo impulsaba a los franceses, con una fuerza continua e irresistible, a desear destruir hasta sus cimientos todo lo que quedaba de las instituciones de la Edad Media, para, una vez el terreno vacío, construir en él una sociedad en que los hombres fuesen tan semejantes y las condiciones tan iguales como lo exige la humanidad.

La otra, más reciente y menos arraigada, los llevaba a desear vivir no solamente iguales, sino libres.

Hacia el final del antiguo régimen, estas dos pasiones eran tan sinceras y parecían tan vivas la una como la otra. Al comienzo de la Revolución, ambas se encontraron, se mezclaron y se confundieron por un momento, caldeándose con el mutuo contacto e inflamando finalmente el corazón de toda Francia. Hacia el 89, época de inexperiencia sin duda, pero de generosidad, de entusiasmo, de virilidad y de grandeza, seguirán volviéndose con admiración y respeto las miradas de todos los hombres, cuando ya los que fueron sus espectadores y nosotros mismos hayamos desaparecido mucho tiempo antes. En aquella época los franceses se sintieron tan orgullosos de su causa y de sí mismos que llegaron a creer que podían ser iguales dentro de la libertad. En medio de las instituciones democráticas crearon, por tanto, instituciones libres. No solamente redujeron al polvo aquella legislación anticuada que dividía a los hombres en castas, en corporaciones y en clases, haciendo sus derechos más desiguales aún que sus condiciones, sino que pulverizaron de un solo golpe aquellas otras leyes, obra más reciente del poder real, que habían arrebatado a la nación el libre disfrute de sí misma y que habían colocado al gobierno al lado de cada ciudadano, para que fuera su preceptor, su tutor y, en caso necesario, su opresor. Junto con el poder absoluto cayó la centralización.

Pero cuando esta generación vigorosa que había comenzado la Revolución quedó destruida o debilitada, como le suele ocurrir de ordinario, a toda generación que emprende tales empresas; cuando, siguiendo el curso natural de los acontecimientos de esta especie, el amor a la libertad perdió alientos y fuerzas en medio de la anarquía y de la dictadura popular, y la nación extraviada comenzó a buscar como a tientas un nuevo

amo, el gobierno absoluto encontró para renacer y establecerse unas prodigiosas facilidades, que supo ver sin ningún esfuerzo el genio del que había de ser a la vez continuador y destructor de la Revolución.

El antiguo régimen había incluido, en efecto, toda una serie de instituciones de corte moderno, que, no siendo hostiles a la igualdad, podían fácilmente ocupar un lugar dentro de la nueva sociedad, y que, sin embargo, ofrecían al despotismo facilidades singulares. Se las buscó en medio de las ruinas de todas las demás y se las encontró. Estas instituciones habían hecho nacer en otro tiempo hábitos, pasiones e ideas que tendían a mantener a los hombres divididos y obedientes; se las reavivó y se las alentó. Se rescató a la centralización de en medio de sus ruinas y se la restauró; y como, al mismo tiempo que se le reinstauraba, todo lo que antaño podía limitarla había quedado destruido, de las mismas entrañas de una nación que acababa de derribar a la realeza surgió de repente un poder más extenso, más detallado y más absoluto que el que nunca ejerciera ninguno de nuestros reyes. La empresa pareció de una temeridad extraordinaria y su éxito inaudito, porque no se pensaba más que en lo que se veía y se olvidaba lo que se había visto. El dominador cayó, pero lo más substancial de su obra permaneció en pie; su gobierno pereció, pero su administración continuó viviendo, y cuantas veces han querido los hombres posteriormente abolir el poder absoluto, se han limitado a poner la cabeza de la Libertad sobre un cuerpo servil.

A intervalos, desde que la Revolución comenzó hasta nuestros días, hemos visto apagarse la pasión por la libertad, renacer a continuación, volverse a apagar y volver a renacer; y así seguirá siendo durante mucho tiempo, siempre inexperta y mal regulada, fácil de desanimar, de aterrar y de vencer, superficial y pasajera. Pero durante todo este tiempo la pasión por la igualdad ha ocupado siempre el fondo de los corazones, de los que fue la primera en apoderarse, y allí se mantiene adherida a los sentimientos que nos son más queridos.

Textos

seleccionados Alexis de Tocqueville

RECUERDOS DE LA REVOLUCIÓN DE 1848 Traducción de Marcial Suárez Trotta, Madrid 1994, pp. 79-81

12. Causas y consecuencias de la Revolución de febrero Mi juicio sobre las causas del 24 de febrero, y mis ideas acerca de sus consecuencias.

Yo he vivido con gentes de letras, que han escrito la historia sin mezclarse en los asuntos, y con políticos que nunca se han preocupado más que de producir los hechos, sin pensar en describirlos. Siempre he observado que los primeros veían por todas partes causas generales, mientras los otros, al vivir en medio del entramado de los hechos cotidianos, tendían a imaginar que todo debía atribuirse a incidentes particulares, y que los pequeños resortes que ellos hacían jugar constantemente en sus manos eran los mismos que mueven el mundo. Es de creer que se equivocan los unos y los otros.

Por mi parte, detesto esos sistemas absolutos, que hacen depender todos los acontecimientos de la historia de grandes causas primeras que se ligan las unas a las otras mediante una cadena fatal, y que eliminan a los hombres, por así decirlo, de la

historia del género humano. Los encuentro estrechos en su pretendida grandeza, y falsos bajo su apariencia de verdad matemática. Creo –y que no se ofendan los escritores que han inventado esas sublimes teorías para alimentar su vanidad y facilitar su trabajo– que muchos hechos históricos importantes no podrían explicarse más que por circunstancias accidentales, y que muchos otros son inexplicables; que, en fin, el azar –o, más bien, ese entrelazamiento de causas segundas, al que damos ese nombre porque no sabemos desenredarlo– tiene una gran intervención en todo lo que nosotros vemos en el teatro del mundo, pero creo firmemente que el azar no hace nada que no esté preparado de antemano. Los hechos anteriores, la naturaleza de las instituciones, el giro de los espíritus, el estado de las costumbres son los materiales con los que el azar compone esas improvisaciones que nos asombran y que nos aterran.

La revolución de Febrero, como todos los otros grandes acontecimientos de ese género, nació de unas causas generales, fecundadas, si podemos decirlo así, por unos accidentes; y tan superficial sería hacerla derivar necesariamente de las primeras, como atribuirla únicamente a los segundos.

La revolución industrial, que, desde hacía treinta años, había convertido a París en la primera ciudad manufacturera de Francia, y atraído a sus murallas toda una nueva población de obreros, a la que los trabajos de las fortificaciones habían añadido otra población de agricultores ahora sin empleo; el ardor de los goces materiales que, bajo el aguijón del gobierno, excitaba cada vez más a aquella misma multitud; el resquemor democrático de la envidia que la minaba sordamente; las teorías económicas y políticas, que comenzaban a manifestarse y que tendían a hacer creer que las miserias humanas eran obra de las leyes y no de la Providencia, y que se podía suprimir la pobreza cambiando de base a la sociedad; el desprecio en que había caído la clase que gobernaba y, sobre todo, los hombres que marchaban a su cabeza, desprecio tan general y tan profundo, que paralizó la resistencia de los mismos a quienes más interesaba el mantenimiento del poder que se derribaba; la centralización, que redujo toda la acción revolucionaria a apoderarse de París y a intervenir la máquina de la administración, perfectamente montada; la movilidad, en fin, de todas las cosas, de las instituciones, de las ideas, de las costumbres y de los hombres, en una sociedad que se mueve, que ha sido removida por siete grandes revoluciones en menos de sesenta años, sin contar con un gran número de pequeñas conmociones secundarias: ésas fueron las causas generales, sin las que la revolución de Febrero habría sido imposible. Los principales accidentes que la provocaron fueron las torpes pasiones de la oposición dinástica, que preparó una sedición al querer hacer una reforma; la represión de esta sedición, al principio excesiva, y luego abandonada; la súbita desaparición de los antiguos ministros, que vino a romper, de golpe, los hilos del poder, que los nuevos ministros, en su turbación, no supieron recoger a tiempo, ni reanudar; los errores y el desorden mental de aquellos ministros, tan incapaces de consolidar lo que habían sido bastante fuertes para debilitar; las vacilaciones de los generales, la ausencia de los únicos príncipes que tenían popularidad y energía; pero, sobre todo, la especie de imbecilidad senil del rey Luis-Felipe, dolencia que nadie habría podido prever, y que sigue siendo casi increíble, aun después de que los

hechos la pusieron de manifiesto. (...) La Revolución de Febrero fue imprevista para todos, pero para él más que para nadie.

Presentación del autor, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

1.3.4. Herbert Spencer (1820-1903)

La obra de este sociólogo y filósofo inglés, defensor del evolucionismo, del utilitarismo y del liberalismo, tuvo en su tiempo, en la Inglaterra victoriana, una difusión e influjo intelectual inmensos en Europa y sobre todo en EE.UU. Herbert Spencer nació en 1820 en Derby (Inglaterra), era hijo de un maestro inconformista y liberal. Su instrucción irregular le proporcionó una buena base en matemáticas y física, y el gusto por las ciencias. Con 17 años asumió con éxito el cargo de ingeniero de ferrocarriles y prosiguió su autoformación en geometría aplicada a la ingeniería, en geología, y en biología, donde se sintió atraído por las teorías de la evolución. Se interesó vivamente desde su perspectiva liberal por cuestiones sociales, políticas y económicas, y escribió sobre ellas en varias publicaciones. En 1848 aceptó ser subdirector de *The Economist*, pudo así abandonar la ingeniería, desarrollar su pensamiento, escribir y publicar. Años después, gracias a una herencia, pudo dejar *The Economist* y vivir para trabajar científicamente, si bien el intenso trabajo le produjo al fin una enfermedad crónica.

En *Estática social* (1850) sostuvo que la evolución social es un proceso de creciente «individuación», así justificaba el ideal de los liberales. En los escritos de los años 1850 fue gestando el evolucionismo con elementos tomados de la biología. La ley del embriólogo Karl Ernst von Baer –el desarrollo de todo organismo consiste en un cambio de lo homogéneo a lo heterogéneo con especialización de funciones– se convirtió en la ley de la evolución universal, aplicable a todos los fenómenos: inorgánicos, orgánicos y «superorgánicos» o socioculturales, y por tanto en la ley que permite unificar las leyes más generales de las diversas ciencias. Spencer expuso y defendió esto en su *Sistema de Filosofía Sintética*, que comprende cinco libros de principios y deja sin tratar los principios de la naturaleza inorgánica. En *Los primeros principios* (1862) intentó fundamentar la ley universal de la evolución –ley de la integración debida a la diferenciación– en los axiomas de persistencia de la fuerza, indestructibilidad de la materia y continuidad del movimiento. Spencer se adentró con estos primeros principios, llave que para él lo abría todo, en los distintos campos científicos. *Los principios de biología* (1864-1867) muestran la evolución en los organismos, en su proceso de adaptación de lo interno a lo exterior, en su creciente diferenciación y creciente integración de sus partes, en la supervivencia del más fuerte. *Los principios de psicología* (1872) aplicaban ya la teoría de la evolución a fenómenos mentales en la edición de 1855, cuatro años antes de publicar Charles Darwin *El origen de las especies*. *El estudio de la sociología* (1870), primer apunte sobre la naturaleza de esta ciencia y sus dificultades metodológicas usado como libro de texto en Estados Unidos, precedió a *Los principios de sociología* (1876-1890), cuya base empírica la forman materiales de la

etnografía y la historia antigua, fundamentales para un estudio comparado de las sociedades, recopilados en *La sociología descriptiva* (1873-1934). Por último, *Los principios de ética* (1879-1893) cifran la mayor perfección moral posible en el individuo en su adecuación justa a las necesidades del entorno, y por ello al servicio de la sociedad humana.

En sus obras sociológicas Spencer expone el principio natural de que las propiedades de los individuos determinan las propiedades de los agregados sociales, y define la sociología como «ciencia social que tiene por objeto la formación, desarrollo, estructura y funciones del agregado social, tal como se lleva a cabo por las acciones comunes mutuas de los individuos cuyas naturalezas son, en parte, semejantes a las de todos los hombres, en parte semejantes a las de las razas afines, y en parte peculiares». Introduce aquí términos actuales, por ejemplo los de «estructura» y «función», que nos remiten a la biología y a la imagen de un organismo, usada por él a veces con crudeza como referente para entender las sociedades humanas, como un todo autorregulable, y captar en cada una de ellas la constitutiva interdependencia de los elementos, las estructuras y las funciones, y los correspondientes sistemas: de conservación (sustentador en el organismo, y productivo en la sociedad), de regulación (control del sistema nervioso y político) y de distribución (sistema vascular y de transportes). El desarrollo o cambio evolutivo de las sociedades humanas se atiene a la ley natural universal. Las sociedades, cuando crecen en tamaño sus unidades, pasan de un estado de homogeneidad relativamente indefinida y no integrada a otro de heterogeneidad relativamente definida e integrada. Se trata de una adaptación con creciente diferenciación e integración o interdependencia, a través de la lucha por la vida entre los individuos y la «supervivencia de los más aptos», expresión esta que es de Spencer, no de Darwin. Spencer fue también el primero que habló de la evolución en términos de tipos sociales; lo hizo según un doble criterio. Según el grado de composición o complejidad de las sociedades tenemos los tipos: sociedad simple, compuesta, doblemente compuesta, triplemente compuesta... Según el grado en que predomina el aparato regulador o bien el aparato productor, los tipos son respectivamente: el tipo social militar o depredador basado en la cooperación obligatoria por sometimiento de los individuos al gobierno, y el tipo social industrial basado en la acción libre, la competencia y la cooperación voluntaria de los individuos. Atisba un tercer tipo posible, donde persiste la libertad de los individuos y no se vive para trabajar, donde el trabajo tiene como fin la vida y satisfacción del espíritu, manifestada en la cultura estética e intelectual. Podemos ver delineada aquí una teoría de la modernización.

Los principios de sociología en su mayor parte están dedicados a la génesis y evolución de las diversas «instituciones», otro término que nos legó nuestro autor y que tampoco definió. Las instituciones, según él, parecen ser tanto componentes de la «estructura» como factores de «control social», a la vez que una respuesta de adaptación en el proceso evolutivo. Spencer se preguntó en qué medida hay correspondencia entre formas institucionales y tipos de sociedad, y cómo algunas de ellas tienden a persistir con el cambio de un tipo de sociedad a otro distinto, y otras no. Así observó que en una

sociedad con alto grado de militarismo la posición social de la mujer era muy baja. También atrajeron su atención «las consecuencias involuntarias de las acciones conscientes», y la mayor resistencia que una estructura, material o institucional, ofrece a su alteración cuanto mayor sea el desarrollo de la organización respectiva, que de por sí tiende a estabilizarse. Su concepción utilitarista de la sociedad es destacada. La organización de las sociedades ha ido evolucionando pero ha sido siempre y ante todo instrumental, sus miembros han tratado de lograr con ella objetivos que no hubiesen logrado solos. Los individuos cooperan entre sí porque así favorecen el logro de sus objetivos e intereses. Spencer es sobre todo darwinista social y, por encima de los individuos, ve la vida social como un proceso natural de lucha por la vida y de «supervivencia de los más aptos» para alcanzar el equilibrio y progreso de la especie humana. Tal proceso natural exige adecuación entre las recompensas y los logros esforzados de los particulares. Por eso Spencer critica que el Estado interfiera en ese proceso y rompa esa adecuación natural cuando asiste a los pobres, facilita la educación escolar y la salud públicas, civiliza a los indígenas de sus colonias, crea su Banco y su servicio postal, grava con impuestos...

Spencer defendió el liberalismo: el *laissez faire* y el individualismo, correspondientes a su tipo de sociedad. Hoy quizás su obra más leída sea su famoso ensayo *El individuo contra el Estado* (1884). La sociedad no es sino «una mutua limitación de actividades» de los individuos, que persiguen lo que a cada uno resulta útil, y el estado una de sus instituciones. Defendiendo la libre acción de los individuos, afirma: «La función del liberalismo en el pasado fue poner un límite a los poderes de los reyes. La función del auténtico liberalismo en el futuro será la de poner un límite a los poderes de los parlamentos». El Estado evitará que unos ciudadanos dañen a otros y hará que sus relaciones sean equitativas; debe ser mero regulador.

Spencer murió en Brighton en 1903. Él mismo confrontó su lectura de la evolución universal y objetiva con la de Comte, atento a la evolución de las ideas y a la vertiente subjetiva. Ofreció elementos para la toma de posición teórica, entre otros, de los clásicos E. Durkheim y V. Pareto, de los antropólogos A. Radcliffe-Brown y B. Malinowski, de Talcott Parsons, y en general de funcionalistas, neo-evolucionistas y sociobiólogos. Hoy el evolucionismo, organicismo e individualismo utilitarista de Spencer así como su obra quedan lejos, pero términos e ideas suyas, reformuladas, perviven en la sociología actual.

Obras

1850, refundida 1892. *Social Statics. The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*. (1857) sin año. *El progreso: su ley y su causa*. Traducción de Miguel de Unamuno. La España Moderna, Madrid.

(1862) ¿1879? *Los primeros principios*. Traducción de José Andrés Iruete. Biblioteca Perojo, Madrid.

(1864-1867, refundida 1898). *The Principles of Biology*. 2 vols. (1855, 2.ª edición en 2 volúmenes, ¿1870-1872? *Principios de psicología*. Juan Pérez Torres, Madrid.

(1870) 1961. *The Study of Sociology*. Introducción de Talcott Parsons. The University of Michigan, Ann Arbor.

1873-1934. *Descriptive Sociology: or, Groups of Sociological Facts, Classified and Arranged by Herbert Spencer*. David Duncan, Richard

Schepping, James Collier (compiladores). Williams & Norgate, Londres. 17 vols.

(1876-1890). *The Principles of Sociology*. 3 vols. Traducción en varios volúmenes: 1899. *Los Datos de la Sociología*. 2 tomos. La España Moderna, Madrid; 1899. *Las inducciones de la sociología y las instituciones*

domésticas. La España Moderna, Madrid; s.f. *Instituciones sociales*. La España Moderna, Madrid; 1922. *Instituciones políticas*. La España Moderna, Madrid; 1914. *Instituciones eclesiásticas*. Agustín Avrial, Madrid; 1901. *Instituciones profesionales*. La España Moderna, Madrid; 1901. *Instituciones industriales*. La España Moderna, Madrid.

(1892-1893). *The Principles of Ethics*. 2 vols.

(1884) 2002. *El individuo contra el Estado*. Folio, Barcelona.

The Works of Herbert Spencer. Zeller, Osnabrück, 1966-1967. 21 volúmenes.

Textos

seleccionados Herbert Spencer

THE STUDY OF SOCIOLOGY*, capítulo 3 *La filosofía en sus textos

Traducción de Julián Marías

Labor, Barcelona 1963, Tomo II, pp. 1055-1066

1. Naturaleza de la ciencia social

1.a. Las sociedades como agregados

Los que han sido educados en la creencia de que hay una ley para el resto del Universo y otra ley para la Humanidad se sorprenderán, sin duda, ante el propósito de incluir los agregados de hombres en esta generalización. Y, no obstante, lo de que las propiedades de las unidades determinan las propiedades del conjunto que aquéllas forman se aplica tanto a las sociedades como a las demás cosas. Un examen general de tribus y naciones, pasadas y presentes, muestra con bastante claridad que ello es así, y una breve consideración de las condiciones muestra, con no menos claridad, que tiene que ser así.

Ignorando por el momento los rasgos especiales de razas e individuos, obsérvense los rasgos comunes a los miembros de la especie en general, y considérese la medida en que éstos tienen que afectar a sus relaciones cuando se hallan asociados.

Todos ellos necesitan alimentos y tienen los deseos correspondientes. Para todos ellos el esfuerzo significa un gasto fisiológico; ha de tener cierta compensación en alimento, si aquél no ha de ser perjudicial, y se ve acompañado por cierta resistencia o repugnancia cuando se lleva al exceso, o incluso antes de llegar a él. Todos ellos están expuestos a daño corporal, acompañado de dolor, como consecuencia de varias acciones físicas extremadas, y todos están sujetos a dolores emotivos, de tipo positivo y negativo, por culpa de las acciones de unos respecto a otros.

Notoria como es esta posesión de ciertas cualidades fundamentales por todos los individuos, no hay, sin embargo, ninguna aceptación adecuada de la verdad de que de estas cualidades individuales tienen que resultar ciertas cualidades en una reunión de individuos; que en la proporción en que los individuos que forman una reunión se asemejan en sus cualidades a los individuos que forman otra agrupación, serán semejantes estas dos agrupaciones, y que las agrupaciones diferirán en sus caracteres en la proporción en que los individuos que las compongan difieren entre sí. Por tanto, cuando esto, que es casi una perogrullada, ha sido aceptado, no puede negarse que en toda comunidad hay un grupo de fenómenos que se desprenden naturalmente de los fenómenos presentados por sus miembros: un conjunto de propiedades en el agregado determinado por los conjuntos de propiedades; y que las relaciones de los dos conjuntos

forman la materia de una ciencia. No se necesita sino preguntar qué sucedería si los hombres se esquivaran unos a otros, como ocurre con diversas criaturas inferiores, para ver que la misma posibilidad de una sociedad depende de cierta propiedad emotiva del individuo. No se necesita sino preguntar qué sucedería si a cada hombre le gustaran más los hombres que le causan más dolor, para percibir que las relaciones sociales, suponiendo que fueran posibles, serían extremadamente diferentes a las relaciones sociales que resultan del hecho de que los hombres tengan individualmente más simpatía a los que les proporcionan placer. No hace falta más que preguntar qué ocurriría si, en vez de preferir ordinariamente los métodos más fáciles para llevar a cabo sus fines, prefirieran los hombres realizar sus fines con los métodos más molestos, para inferir que, entonces, una sociedad si es que podía existir una sociedad, sería una sociedad grandemente distinta de todo lo que conocemos. Y si, como nos muestran estos casos extremos, los rasgos cardinales de las sociedades están determinados por los rasgos cardinales de los hombres, no puede ponerse en duda que los rasgos menos destacados de las sociedades están determinados por los rasgos menos destacados de los hombres y que en todas partes tiene que haber un consenso entre las estructuras y acciones especiales de las unas y las estructuras y acciones especiales de los otros.

1.b. Una ciencia de los agregados sociales

Partiendo, pues, de este principio general de que las propiedades de las unidades determinan las propiedades del conjunto, llegamos a la conclusión de que debe haber una ciencia social que exprese las relaciones entre ambos con toda la precisión que las naturalezas de los fenómenos permitan. Comenzando con tipos de hombres que no forman sino pequeños e incoherentes agregados sociales, tal ciencia tiene que mostrar de qué modos las cualidades individuales, intelectuales y emotivas se oponen a una asociación más amplia. Tiene que explicar qué ligeras modificaciones de la naturaleza individual, derivadas de condiciones de vida modificadas, hacen posible agrupaciones más amplias. Debe descubrir, en agregados de algún tamaño, la génesis de las relaciones sociales, reguladoras y operantes, que adoptan los miembros. Tiene que mostrar las influencias sociales más fuertes y prolongadas que, modificando más ampliamente los caracteres de las unidades, facilitan una ulterior agrupación con una mayor complejidad consiguiente de la estructura social. En sociedades de todo orden y tamaño, desde las más pequeñas y rudimentarias hasta las más amplias y civilizadas, tiene que determinar los rasgos que poseen en común, determinados por los rasgos comunes de los seres humanos: qué rasgos menos generales, distintivos de ciertos grupos de sociedades, resultan de los rasgos que distinguen a ciertas razas humanas, y qué peculiaridades de cada sociedad son atribuibles a las peculiaridades de sus miembros. En todo caso tiene por objeto la formación, desarrollo, estructura y funciones del agregado social, tal como se lleva a cabo por las acciones comunes mutuas de los individuos cuyas naturalezas son, en parte, semejantes a las de todos los hombres, en parte semejantes a las de las razas afines, y en parte peculiares.

Estos fenómenos de evolución social tienen que ser explicados, naturalmente, con debida referencia a las condiciones a que está sometida cada sociedad: las condiciones

aportadas por su situación y por sus relaciones con las sociedades próximas. Advirtiendo esto, sólo para evitar posibles interpretaciones erróneas, el hecho que nos interesa aquí es no que la ciencia social muestre estas o aquellas verdades especiales, sino que, dados unos hombres que poseen ciertas propiedades, un agregado o reunión de tales hombres debe tener ciertas propiedades derivadas que constituyen el objeto de una ciencia. (...)

Y así como la biología descubre ciertos rasgos generales de desenvolvimiento, estructura y función que ocurren en todos los organismos, otros que acontecen en ciertos grandes grupos y otros en ciertos subgrupos que contienen éstos, de modo análogo la sociología tiene que reconocer verdades de desenvolvimiento social, estructura y función, algunas de las cuales son universales, algunas generales, y algunas especiales.

Es, pues, manifiesto, recordando la conclusión previamente alcanzada, que en la medida en que los seres humanos considerados como unidades sociales tienen propiedades comunes, los agregados sociales que ellos formen tendrán propiedades comunes; que la semejanza de naturaleza que existe en algunas de las razas humanas originará semejanza de naturaleza en las naciones que surjan de ellas, y que los rasgos peculiares del tipo de los poseídos por las más altas variedades de hombres tienen que producir como resultado caracteres distintivos poseídos en común por las comunidades en que éstos se organicen.

De modo que, ora consideremos el asunto en abstracto, ora lo consideremos en concreto, llegamos a la misma conclusión. No necesitamos más que, por una parte, echar una ojeada a las variedades de hombres no civilizados y a las estructuras de sus tribus y, por otra parte, a las variedades de hombres civilizados y a las estructuras de sus naciones, para ver la inferencia comprobada por los hechos. Y reconociendo así, a priori y a posteriori, estas relaciones entre los fenómenos de la naturaleza humana individual y los fenómenos de la naturaleza humana formando grupos, no podemos dejar de ver que los fenómenos de la naturaleza humana agrupada constituyen la materia de una ciencia.

Y ahora, para precisar más el concepto de una ciencia social esbozada hasta ahora de un modo general, permítaseme formular unas cuantas verdades del tipo indicado. Algunas de las que me propongo citar son muy familiares y añado otras, no por su interés e importancia, sino porque son fáciles de exponer. La finalidad es, simplemente, dar una idea clara de la naturaleza de las verdades sociológicas.

Tomemos en primer lugar el hecho general de que junto a la agrupación social va siempre algún tipo de organización. En los estadios muy bajos, donde las agrupaciones son muy pequeñas y muy incoherentes, no hay ninguna subordinación establecida, ningún centro de mando. Las jefaturas de tipos fijos sólo surgen con los agregados más amplios y más coherentes. La evolución de una estructura de gobierno que tenga alguna fuerza y permanencia es la condición precisa para que tenga lugar algún desarrollo social de alguna importancia. Una diferenciación de la masa de unidades originariamente homogénea en una parte coordinadora y en una parte coordinada es el paso inicial indispensable.

Pareja a la evolución del tamaño de las sociedades tiene lugar la evolución de sus centros coordinadores, que, al hacerse permanentes, aparecen ahora más o menos

complejos. En los grupos pequeños la jefatura, al carecer generalmente de estabilidad, es totalmente simple, pero, a medida que las tribus se hacen mayores, por crecimiento o por sometimiento de otras tribus a su dominio, el instrumento coordinador comienza a desarrollarse por la adición de agentes de gobierno subordinadas.

A pesar de lo sencillos y familiares que son estos hechos, no debemos subestimar su significación. Que los hombres se elevan al estado de agrupación social, sólo a condición de que caigan en una situación de desigualdad en relación con el poder y que están hechos para cooperar como un conjunto, sólo mediante una estructura que asegure la obediencia, no es menos un hecho de la ciencia porque sea un hecho sabido. Es un rasgo común primario de los agregados sociales, derivado de un rasgo común de sus unidades. Es una verdad en sociología, comparable al hecho biológico de que el primer paso en la producción de cualquier organismo vivo, alto o bajo, es una cierta diferenciación por medio de la cual una porción periférica se distingue de una porción central. Y las excepciones a esta verdad biológica que hallamos en esas minúsculas porciones nonucleadas de protoplasma, que son las cosas vivas más rudimentarias, tienen su paralelo en las excepciones a la verdad sociológica que se ven en los pequeños grupos incoherentes formados por los tipos humanos más bajos.

La diferenciación de la parte reguladora y la parte regulada se halla, en las pequeñas sociedades primitivas, no sólo imperfectamente establecida, sino que es vaga. El jefe no se distingue en principio de sus compañeros de tribu en cuanto a sus funciones sino porque ejerce un dominio más grande. Caza, hace sus armas, trabaja y arregla sus asuntos privados de la misma manera que los demás, y en la guerra se diferencia de los otros guerreros sólo por su influencia predominante, no porque deje de ser un soldado particular. Y junto a esta ligera separación del resto de la tribu en las funciones militares y en las funciones industriales hay sólo una pequeña separación, políticamente: la función judicial no está representada sino muy débilmente por el ejercicio de su autoridad personal en el mantenimiento del orden.

En una etapa más alta, bien establecido ya el poder del jefe, éste no tiene que seguir apoyándose en sí mismo. Todavía sigue sin diferenciarse industrialmente de los demás miembros de la clase dominante, que ha crecido mientras estaba asentada la jefatura, pues sólo se beneficia del trabajo productivo hecho por delegación, como aquéllos. Tampoco se ve acompañada una ulterior extensión de su poder por la separación completa de las funciones políticas de las industriales, pues habitualmente sigue siendo un regulador de la producción, y en muchos casos un regulador del comercio, dirigiendo los actos de cambio. De sus varias actividades inspectoras, esta última es, sin embargo, una de las primeras que deja de desempeñar personalmente. La industria muestra en seguida una tendencia a regirse por sí misma, aparte de la inspección que el jefe ejerce más y más como cabeza política y militar. La primaria diferenciación social que hemos señalado entre la parte reguladora y la parte operante, va seguida ahora por una distinción, que ocasionalmente se hace muy marcada, entre las disposiciones internas de las dos partes: la parte operativa desarrolla lentamente dentro de sí misma agentes por medio de los cuales se coordinan los procesos de producción, distribución y cambio,

mientras que la coordinación de la parte no-operativa continúa en su estado inicial.

Parejo a un desarrollo que hace patente la separación de las estructuras operativas y reguladoras tiene lugar otro dentro de las mismas estructuras reguladoras. El jefe, que al principio reúne los caracteres de rey, juez, capitán, y con frecuencia sacerdote, tiene sus funciones progresivamente especializadas a medida que la evolución de la sociedad aumenta su tamaño y su complejidad. Aunque sigue siendo el supremo juez, en la mayoría de los casos juzga por delegación; aunque sigue siendo nominalmente la cabeza del ejército, la jefatura real de éste va cayendo progresivamente en manos de oficiales subordinados; aunque sigue conservando la supremacía eclesiástica, sus funciones sacerdotales casi cesan prácticamente; aunque es en teoría el hacedor y administrador de la ley, la verdadera creación y administración de la misma va cayendo de modo progresivo en otras manos. De modo que, exponiendo los hechos ampliamente, del originario agente coordinador con funciones indivisas se desprenden ocasionalmente varios agentes coordinadores que dividen entre sí estas funciones.

Cada uno de estos agentes sigue también la misma ley. Originariamente simple, paso a paso se subdivide en muchas partes y se convierte en una organización administrativa, judicial, eclesiástica o militar, con clases graduadas dentro de sí misma y una forma de gobierno, también dentro de sí misma, más o menos distinta.

No quiero complicar esta exposición haciendo otra cosa que reconocer las variaciones que ocurren en los casos en que el poder supremo no recae en las manos de un hombre (lo que, sin embargo, en las primeras etapas de la evolución social es una modificación inestable). Y debo explicar que las afirmaciones generales anteriores deben aceptarse con la advertencia de que las diferencias de detalles han sido pasadas por alto en beneficio de la brevedad y de la claridad. Añádase a ello que está fuera de los fines del razonamiento el llevar la descripción más allá de estas primeras etapas. Pero teniendo debidamente en cuenta que, sin elaborar aquí una ciencia de la sociología, no puede darse más que un rudimentario bosquejo de los hechos cardinales, se ha dicho bastante para mostrar que en el desenvolvimiento de las estructuras sociales pueden reconocerse ciertos hechos de tipo más general, ciertos hechos menos generales y ciertos hechos que son sucesivamente más especiales, lo mismo que pueden reconocerse hechos generales y especiales de evolución en los organismos individuales.

1.c. La relación entre estructura y crecimiento de una sociedad

Para ampliar, así como para hacer más claro, este concepto de la ciencia social, permítaseme exponer una cuestión que se suscita dentro de su dominio. ¿Cuál es en una sociedad la relación entre estructura y crecimiento? ¿Hasta qué punto es la estructura necesaria para el crecimiento? ¿Después de qué punto retarda el desarrollo? ¿En qué punto lo detiene?

Existe en el organismo individual una doble relación entre crecimiento y estructura que es difícil expresar adecuadamente. Excluyendo los casos de unos cuantos organismos rudimentarios que viven en condiciones especiales, podemos decir propiamente que un gran desarrollo no es posible sin una alta estructura. Por otra parte, entre los organismos superiores y especialmente entre los que llevan vidas activas, hay

una marcada tendencia a que el acabamiento de la estructura vaya acompañado de una detención del desarrollo.

De modo que la creación de estructuras en perfecta adecuación para ciertas exigencias dificulta inmensamente su adaptación a otras exigencias: los reajustes ofrecen más dificultad en la medida en que la adecuación ha sido más completa.

¿Hasta qué punto es aplicable esta ley al organismo social? ¿En qué medida ocurre también aquí que la multiplicación y complicación de las instituciones y el perfeccionamiento de las medidas para el logro de fines inmediatos da origen a impedimentos para el desarrollo de instituciones mejores y para el logro futuro de fines más altos? Socialmente, lo mismo que individualmente, la organización es indispensable para el crecimiento: pasados ciertos límites, no puede haber más crecimiento sin una mayor organización. Sin embargo, no hay pocas razones para sospechar que, más allá de estos límites, la organización es indirectamente represiva: aumenta los obstáculos para aquellos reajustes precisos para un crecimiento mayor y una estructura más perfecta. Sin duda, el agregado que llamamos una sociedad es mucho más plástico que un agregado viviente individual, al que le comparamos aquí: su tipo es mucho menos fijo. No obstante, hay pruebas de que su tipo tiende continuamente a fijarse y que cada adición a sus estructuras es un paso hacia la fijación. Unos pocos ejemplos mostrarán de qué modo es esto cierto tanto de las estructuras materiales que una sociedad desenvuelve como de sus instituciones, políticas o de otro tipo.

Ejemplos quizás insignificantes, pero muy adecuados, nos los proporcionan nuestros utensilios para la locomoción. Para no detenernos en los de menor cuantía, dentro de las ciudades, que, sin embargo, nos muestran que las disposiciones existentes son inconvenientes para unas ordenaciones mejores, pasemos a los ferrocarriles. Obsérvese de qué modo la medida inconvenientemente estrecha (que, tomada de la de unas ruedas de diligencia, era heredada, a su vez, de un sistema anterior de locomoción) se ha convertido en un obstáculo insuperable para una medida mejor. Obsérvese, asimismo, cómo el tipo de carruaje derivado del de la diligencia (algunos de los primitivos coches de primera clase llevaban las palabras *tria juncta in uno*), que se ha establecido, presenta una inmensa dificultad ahora para introducir el tipo más conveniente adoptado posteriormente en América; éstos se aprovecharon de nuestra experiencia, pero no se vieron obstaculizados por los métodos que habíamos adoptado. El enorme capital invertido en nuestra provisión de coches no puede sacrificarse. La introducción gradual de coches del tipo americano para que funcionaran junto con los nuestros sería muy difícil debido a nuestras muchas divisiones y uniones de trenes. Y por ello nos vemos obligados a continuar con un tipo que es inferior.

Nuestra ordenación mercantil suministra, asimismo, abundantes ejemplos que nos enseñan la misma lección. En cada industria hay una manera de actuar establecida, y por patente que sea la ventaja de otro método mejor, las dificultades que presenta la alteración de la rutina establecida son, si no insuperables, por lo menos muy considerables. Tomemos, por ejemplo, el comercio literario. En los días en que una carta costaba un chelín y no había correo para libros, se desarrolló una organización de

vendedores al por mayor y detallistas que llevaban los libros de los publicistas a los lectores: cada agente distribuidor, primario y secundario, obtenía un beneficio por su labor. Ahora que un libro puede encargarse por medio penique y enviarse por unos cuantos peniques, el viejo sistema de distribución podría ser reemplazado por otro que disminuyera el costo de la transmisión y abaratará los precios de los libros. Pero los intereses de los distribuidores hacen prácticamente imposible el cambio. Un decidido propósito de servir un libro directamente por correo a una tarifa reducida ofende al comercio y con la ignorancia del libro dificultan su venta más de lo que se vería dificultada de otro modo. Y de este modo, una vieja organización, en un tiempo muy útil, se interpone en el camino de una organización mejor.

Ejemplos de otra clase los proporcionan nuestras instituciones educativas. Ricamente dotados, fortalecidos por su *prestigio*, y por la preferencia concedida a los educados en ellos, nuestros colegios, escuelas públicas y otras instituciones afines fundadas hace tiempo, útiles como fueron en una época, han sido largo tiempo enormes obstáculos para una educación más alta. Subvencionando a las viejas, han matado de hambre a las nuevas. Incluso ahora retardan una cultura mejor, en materias y en maneras, al ocupar el campo y al incapacitar parcialmente a los que pasan por ellas para darse cuenta de lo que es una cultura mejor.

Estos cuantos ejemplos, que podían ser apoyados por otros de la organización militar, de la organización eclesiástica, de la organización jurídica, harán comprensible la analogía que he indicado, mientras hacen más patente la naturaleza de la ciencia social al traer a primer término una de sus cuestiones. Que en los organismos sociales, como en los organismos individuales, la estructura, hasta cierto punto, es necesaria para el crecimiento, es notorio. Que en un caso, como en el otro, el crecimiento continuado implica la destrucción y reconstrucción de la estructura, la que, por consiguiente, se convierte por ello en un impedimento, parece también claro. Lo de que si es cierto en un caso, como en el otro, que el acabamiento de la estructura implica una detención del crecimiento y fija la sociedad en el tipo que ha alcanzado entonces, es una cuestión a examinar. Sin decir nada más a modo de respuesta, es, según creo, bastante patente que ésta pertenece a un orden de cuestiones totalmente pasadas por alto por los que miran las sociedades desde el punto de vista histórico ordinario y que incumbe a esa ciencia social que éstos dicen que no existe.

¿Hay quienes preguntan: *cui bono* la crítica? Probablemente no pocos. Me parece estar oyendo de algunos cuya actitud mental me es familiar, la duda de si vale la pena preguntar lo que ocurre entre las tribus salvajes; de qué modo surgen los jefes y los exorcistas; cómo se separan las funciones industriales de las políticas; cuáles son las relaciones originarias de las clases reguladoras entre sí; hasta qué punto es determinada la estructura social por las naturalezas sensibles de los individuos, cuánto por sus ideas, cuánto por su contorno. Afanados como están los hombres de este tipo con lo que llaman «legislación práctica» (con lo que al parecer quieren dar a entender la legislación que reconoce causas y efectos próximos, al paso que ignora las remotas), dudan si las conclusiones de la clase que la ciencia social propone sacar sirven para mucho una vez

sacadas.

Algo puede decirse, no obstante, en defensa de este estudio que de tal modo consideran. Naturalmente, éste no ha de ponerse al mismo nivel que esos estudios históricos tan profundamente interesantes para ellos. El supremo valor del saber relativo a las genealogías de los reyes, a las suertes de las dinastías y a las querellas de las cortes, está fuera de duda.

Tampoco podemos prescindir del conocimiento completo de hechos, tales como las guerras napoleónicas; sus conquistas y exacciones italianas y el pérfido trato de Venecia; su expedición a Egipto, los éxitos y matanzas de allí, el fracaso de Acre y la retirada; sus diversas campañas de Alemania, España, Rusia, etc., incluyendo explicaciones en su estrategia, de su táctica, de sus victorias, derrotas y matanzas; pues ¿cómo es posible, sin tal información, juzgar qué instituciones deben defenderse y qué cambios legislativos deben oponerse?

Pero después de prestar la debida atención a estas materias indispensables, podría quizá dedicarse con provecho un poco de tiempo a la historia natural de las sociedades. Alguna orientación para la conducta política podía quizá obtenerse preguntando: ¿Cuál es el curso normal de la evolución social y de qué forma se verá afectado éste por ésta o la otra política? Puede resultar que no pueda adoptarse una acción legislativa de ninguna clase que no esté de acuerdo, o en oposición, con los procesos de crecimiento y desenvolvimiento nacionales según se suceden naturalmente, y que su deseabilidad deba juzgarse por esta norma última más bien que por las normas próximas. Sin pretender demasiado, podemos en todo caso esperar que, si existe un orden entre esos cambios estructurales y funcionales que experimentan las sociedades, el conocimiento de tal orden puede difícilmente dejar de afectar a nuestros juicios sobre lo que es progresivo y lo que es retrógrado; lo que es deseable, lo que es practicable, lo que es utópico.

Textos **Herbert Spencer** seleccionados

LAS INDUCCIONES DE LA SOCIOLOGÍA Y LAS INSTITUCIONES DOMÉSTICAS Capítulos 1, 10, 11 y 12 *La España Moderna*, Madrid 1899

2. Las sociedades como organismos

2.a. ¿Qué es una sociedad?

§ 212. ¿Qué es una sociedad? He aquí una pregunta que hay que hacerse, y a la cual hay que contestar desde el principio. La idea que nos formemos de una sociedad será vaga, en tanto no hayamos determinado si, una vez que veamos en ella una entidad, debe clasificársela como absolutamente distinta de todas las demás o como semejante a otras.

Se puede decir que una sociedad no es más que un nombre colectivo que se emplea para designar determinado número de individuos. Un nominalista que transporte a otro terreno la controversia del nominalismo y del realismo podría afirmar que, así como la única cosa que existe en la especie son los miembros que la componen, no teniendo la especie existencia independiente de la de sus miembros, sólo existen las unidades de una sociedad, siendo la existencia de ésta puramente nominal. Podría establecer como ejemplo el auditorio de un profesor, donde no se ve más que un agregado que desaparece al fin de la conferencia, y que, por consiguiente, no es una cosa, sino solamente una

coordinación de personas, y pretender que acontece lo mismo con los ciudadanos que componen una nación.

Sin discutir los primeros términos del razonamiento, podemos negar los últimos. En el primer ejemplo, la coordinación es temporal; en el segundo es permanente; y la permanencia de las relaciones que existen entre las partes constituyentes es lo que constituye la individualidad de un todo y la distingue de la individualidad de sus partes. Una masa sólida, rota en pedazos, deja de ser una cosa, y, por el contrario, las piedras, los ladrillos, las maderas, antes separadas, llegan a ser una cosa que se llama casa, cuando se la dispone con arreglo a cierto método.

Por eso teníamos razón cuando considerábamos a la sociedad como una entidad, porque, aunque esté formada con unidades discretas, la permanencia, durante generaciones y siglos, de una coordinación que, de un modo general, conserva la misma fisonomía en toda la región ocupada por la sociedad, implica que la ensambladura de estas sociedades tiene algo de concreto. Precisamente ese algo es lo que nos suministra la noción de sociedad. En efecto, negamos este nombre a esos grupos perpetuamente cambiantes que forman los hombres primitivos, reservándolo para los grupos en que se revela cierta constancia en la distribución de las partes a consecuencia de una existencia regular.

§ 213. Puesto que consideramos a una sociedad como una cosa, ¿en qué género de cosas la colocamos? A lo que parece, no se asemeja a ninguno de los objetos que nos dan a conocer nuestros sentidos. Sea la que quiera la semejanza que pueda tener con otros objetos, no es por los sentidos por donde la percibimos, sino únicamente por la razón. Si lo que constituye una entidad es la relación que une constantemente sus partes, surge otra cuestión: la de si la relación constante que une sus partes se asemeja a las relaciones constantes que unen las partes de otras entidades. La única relación que se puede concebir entre una sociedad y otra cosa debe ser una relación debida a *la analogía de los principios que regulan la coordinación de las partes constituyentes*.

Hay dos grandes clases de agregados con los cuales se puede comparar el agregado social: los inorgánicos y los orgánicos. Considerados independientemente de sus unidades vivientes, los atributos de una sociedad ¿se parecen en algo a los de un cuerpo no viviente, a los de un cuerpo viviente, o difieren totalmente de los atributos de los unos y de los otros?

Basta establecer el primer extremo de la pregunta anterior para contestarlo negativamente. Un todo de partes vivas no puede tener caracteres generales semejantes a los de los todos privados de vida. El segundo extremo, que no implica una respuesta tan pronta, puede recibir una contestación afirmativa. Vamos a examinar las razones que hay para afirmar que las relaciones permanentes que existen entre las partes de una sociedad son análogas a las relaciones permanentes que existen entre las partes de un cuerpo vivo.

2.b. Analogías entre la organización individual y la organización social

§ 268. Si se hiciera un estudio especial de las analogías entre la organización individual y la organización social, se le podría dirigir en varias direcciones.

Se podrían presentar ejemplos de la verdad general de que, inmediatamente que un

aparato toca a su perfección, se hace menos susceptible de modificarse y deja de crecer. El animal acabado, modelado en todos sus detalles, resiste al cambio por la suma de fuerzas que han dado a sus partes sus formas respectivas, y a la sociedad acabada le sucede lo mismo. En uno y otro caso, el resultado final es la rigidez. Cada órgano del uno, cada institución de la otra, opone, al hacerse más coherente y más definido a medida que se aproxima a la madurez, un obstáculo mayor a los cambios reclamados, ya por el aumento de volumen, ya por la variación de condiciones.

Podríamos extendernos sobre el hecho general de que, en los organismos individuales, como en los organismos sociales, después que se han plenamente desarrollado los aparatos propios de un tipo, no tarda en comenzar una lenta decadencia. Sin duda no se podría dar de esta verdad una prueba satisfactoria, puesto que en las antiguas sociedades, cuya actividad era esencialmente militante, la disolución social operada por la conquista impedía que se completaran los ciclos de sus cambios, en tanto que las sociedades modernas recorren sus ciclos. Pero suministran una prueba de esto las partes secundarias de las sociedades modernas, sobre todo en estos últimos tiempos en que el desarrollo local se ha complicado poco con el desarrollo general. Se podría mostrar que muchas antiguas ciudades que conservaban corporaciones y que hacían sus reglamentos industriales cada vez más numerosos y más rigurosos, han ido decayendo lentamente y cedido su puesto a ciudades en las que la ausencia de clases privilegiadas dejaba completa libertad a la industria. El antiguo aparato rígido ha visto su función usurpada por un nuevo aparato más flexible. En toda institución, privada o pública, se podrá señalar la incesante multiplicación de usos y de reglamentos, introducidos todos para adaptar las acciones a las necesidades del momento, pero que hacen impracticable la adaptación al porvenir. En fin, se podría concluir que el mismo destino espera a toda sociedad que, por adaptarse completamente a las circunstancias presentes, ha perdido la facultad de readaptarse a las circunstancias del porvenir; terminará por desaparecer si no sucumbe bajo la violencia, cuando menos porque declinará, incapacitada, como se encontrará, para luchar con sociedades más jóvenes y más modificables.

Con alguna audacia en la especulación se podría llegar hasta sostener que existe analogía en ambos casos entre las operaciones reproductivas. En las sociedades primitivas, que ordinariamente se multiplican por excisión, pero que la conquista reúne de tiempo en tiempo por fusión, grupo a grupo, después de lo cual se opera una nueva excisión, se podría reconocer una analogía con lo que se verifica en los tipos inferiores de organismos, que se multiplican por esciparidad, pero que de tiempo en tiempo invierten esta operación por una especie de fusión que los naturalistas llaman conjugación. Se podría mostrar en seguida que, en ambos casos, una vez que quedan estacionarios los tipos mayores, se propagan por dispersión de gérmenes. Los organismos adultos fijados emiten grupos de células semejantes a aquellas de que ellos mismos están compuestos, que van a establecerse a otra parte, donde se desarrollan en forma de organismos semejantes, a la manera que las sociedades emiten colonias. Y hasta se podría decir que, así como la unión del grupo germinal, desprendido de un organismo con un grupo desprendido de la misma especie, es una condición esencial, o

por lo menos favorable, al desarrollo vigoroso de un organismo nuevo, así también la mezcla de los colonos salidos de una sociedad con otros venidos de una sociedad emparentada con la primera es una condición, si no esencial, por lo menos favorable para la evolución de una nueva sociedad más plástica que las antiguas, de donde habían salido las sociedades unidas por la mezcla.

No nos internemos en seguir estas ideas aventuradas, y dejemos la comparación en el punto a que la hemos conducido en los últimos capítulos.

§ 269. (...) Repitamos una vez más que no existen analogías entre el cuerpo político y el cuerpo viviente, a no ser las que necesita la dependencia mutua de las partes que presentan estos dos cuerpos. Aunque en los capítulos precedentes hayamos comparado la estructura y las funciones sociales con la estructura y las funciones del cuerpo humano, no lo hemos hecho más que porque la estructura y las funciones del cuerpo humano suministran los ejemplos mejor conocidos de la estructura y de las funciones en general. El organismo social, discreto en lugar de ser concreto, asimétrico en vez de simétrico, sensible en todas sus unidades en vez de tener un centro sensible único, no es comparable a ningún tipo particular de organismo individual, animal o vegetal. Todos los géneros de criaturas se parecen en que en cada uno los elementos que los componen obran en común en provecho del conjunto, y este carácter común a todos lo es también a las sociedades. Además, en los numerosos tipos de organismos individuales, el grado de esta cooperación marca el grado de evolución, y esta verdad general se muestra también en los organismos sociales. Es más: para desempeñar una cooperación creciente, los seres de todo orden muestran órganos de una complejidad creciente, destinados a transmitir uno a otro su influencia; he ahí un carácter general de los organismos vivientes, al cual oponen un carácter análogo las sociedades de todo orden. El único punto común que reconocemos entre los dos géneros de organismos, es que son comunes a uno y otro los principios fundamentales de la organización.

2.c. La evolución de las sociedades: aparatos y funciones

§ 270. Dejemos ahora esa pretendida analogía entre la organización individual y la organización social. Me he servido de las analogías penosamente obtenidas, pero solamente como de un andamiaje que me era útil para edificar un cuerpo coherente de inducciones sociológicas. Echemos abajo el andamiaje, y veremos que las inducciones se mantendrán en pie por sí mismas. Hemos visto que las sociedades son agregados que crecen; que en sus diversos tipos se halla una gran variedad en el grado de crecimiento realizado; que tipos de magnitudes cada vez más considerables resultan de la agregación y de la reagregación de los tipos de dimensiones mas pequeñas; en fin, que este crecimiento por fusión, junto al crecimiento intersticial, es la operación por la cual se han formado las grandes naciones civilizadas.

Con el crecimiento de volumen en las sociedades, marcha el crecimiento de estructura. Entre las primitivas hordas errantes no hay semejanza fija de las partes. Cuando aumentan para formar tribus, se producen ordinariamente algunas diferencias, tanto en los poderes como en las ocupaciones de sus miembros. Cuando se unen las tribus, se establecen diferencias más numerosas, gubernamentales o industriales, esto es,

la sociedad entera se divide en fracciones jerárquicas y se fijan contrastes entre las partes dedicadas a ocupaciones distintas en las diferentes localidades. Estas diferenciaciones se multiplican a medida que progresa la complicación social; van de lo general a lo especial. Por de pronto, la gran división entre los gobiernos y los gobernados; luego, entre los gobernantes se establecen divisiones entre los jefes políticos, religiosos y militares; y, entre los gobernados, otras divisiones que los separan en productores de substancias alimenticias y artesanos; después divisiones subordinadas a éstas en el seno de cada una de ellas, y así continuando.

Pasando del punto de vista de los aparatos al de las funciones, notamos que, mientras todas las partes de una sociedad son de naturaleza semejante y tienen funciones semejantes, no se ve apenas dependencia mutua, y el conjunto que forman estas partes apenas si constituye un todo vital. A medida que estas partes desempeñan funciones diferentes, se hacen dependientes una de otra, hasta el punto de que el cuerpo que hiere a una de ellas causa perjuicio a las otras; en fin, en las sociedades muy desarrolladas, el desarreglo de una de sus partes causa una perturbación general. Esta diferencia entre las sociedades rudimentarias y las sociedades avanzadas procede de que una creciente especialización va acompañada en cada parte de una incapacidad para desempeñar las funciones de las demás partes.

La organización de toda sociedad comienza por el establecimiento de una diferencia entre la parte de esta sociedad, que sostiene las relaciones ordinariamente hostiles con las sociedades circundantes, y la que se consagra a procurar al conjunto la satisfacción de las necesidades de la vida. En los primeros períodos del desarrollo social no hay más que estas dos secciones. Más tarde se establece una división intermedia que sirve para transmitir los productos y las influencias de una parte a otra. En fin, en todos los períodos subsiguientes, la evolución de los dos primeros sistemas de aparatos depende de la evolución de este sistema adicional.

Mientras que el carácter del aparato de conservación de una sociedad está determinado por el carácter general del medio inorgánico y orgánico, las diversas partes de este aparato se diferencian una de la otra para adaptarse a las condiciones del lugar; después de que esta primera diferencia ha especializado y localizado las industrias primarias, las industrias secundarias que de ella dependen se forman según el mismo principio. Más tarde, a medida que se hacen más y más complicadas las sociedades y se desarrolla el aparato distribuidor, las partes consagradas a cada especie de industria, primitivamente esparcidas, se agregan en las localidades más favorables; en fin, los aparatos industriales localizados, a diferencia de los aparatos gubernamentales, aumentan independientemente de las divisiones primitivas.

El aumento de volumen que resulta de la reunión de grupos en una masa necesita el establecimiento de medios de comunicación, lo mismo para ejercitar las acciones del conjunto, ofensivas y defensivas, que para cambiar los productos. Sucesivamente aparecen pistas apenas reconocibles, senderos, rutas groseras, rutas muy bien trazadas y, en la medida en que estas vías facilitan las transacciones, comienza la transacción por el cambio directo, y concluye por el comercio convertido en función de una clase distinta

de productores; con el tiempo, de esta clase sale un sistema mercantil completo de distribuidores al por mayor y al por menor. El movimiento de los artículos de cambio que produce este aparato comienza por un flujo y reflujo, lento en ciertos parajes y a largos intervalos, para convertirse en corrientes rítmicas regulares y rápidas; en fin, los materiales destinados a la conservación, distribuidos acá y allá, de poco numerosos y groseros que eran, se hacen más numerosos y complicados. Llegando a ser mayor la seguridad de la transmisión, y aumentando la variedad de los productos transmitidos, crece al mismo tiempo la dependencia mutua de las partes, hasta el punto de colocar a cada una de éstas en estado de desempeñar mejor su función.

A diferencia del aparato de conservación producido por reacción contra los medios, orgánico e inorgánico, el aparato regulador se desarrolla por reacción, ofensiva y defensiva, con las sociedades circundantes. En los grupos primitivos que no tienen jefe, la autoridad temporal de un jefe es el resultado de una guerra temporal; largas hostilidades dan lugar a la institución de un jefe permanente; poco a poco de la autoridad militar sale la autoridad civil. La guerra habitual, que reclama una cooperación rápida de las partes, exige la subordinación. Las sociedades en que existe escasa subordinación desaparecen, quedando sólo en pie aquellas en que la subordinación es considerable; por este medio se establecen sociedades en que el hábito sostenido por la guerra, al sobrevivir durante la paz, crea una sumisión permanente de los individuos al Gobierno. El aparato regulador centralizado que de esta manera se desarrolla es, en los primeros tiempos, el único aparato regulador. Pero, en las grandes sociedades que llegan a ser principalmente industriales, se agrega al primero un aparato regulador descentralizado propio de los órganos industriales; y éste, en un principio muy subordinado al aparato primitivo, a la larga llega a ser en realidad independiente. A la postre, también se forma para los órganos de distribución un aparato director independiente.

En primer lugar, las sociedades pueden dividirse en cuatro clases: simples, compuestas, doblemente compuestas y triplemente compuestas; desde la más inferior hasta la más elevada, la transición pasa por todos esos grados. También se pueden dividir las sociedades, pero con menos precisión, en dos grupos: los militantes y los industriales. Uno de estos tipos, en su forma completa, está organizado en conformidad al principio de la organización forzada, mientras que el otro, en su forma completa, está organizado en conformidad con el principio de la organización voluntaria; el carácter del uno es, no solamente tener un poder central despótico, sino también un imperio absoluto de la autoridad sobre la conducta del individuo; el del otro es, no solamente el de un poder central democrático o representativo, sino también el de restricciones a la autoridad sobre la conducta del individuo.

En fin, hemos notado como consecuencia, que el cambio sobrevenido en las funciones sociales preponderantes acarrea una metamorfosis. Cuando se crea un aparato industrial considerable en una sociedad en que el tipo militante no ha adquirido bastante rigidez para impedirlo, se introducen dulcificaciones a las reglas coercitivas que constituyen el carácter del tipo depredador, y pierden su fuerza los aparatos de este tipo. Recíprocamente, cuando un sistema industrial menos desarrollado ha dado nacimiento a

formas sociales más libres, el retorno de las funciones ofensivas y defensivas acarrea un retorno al tipo militante.

2.d. *La evolución general y la social*

§ 271. Ahora, para resumir los resultados de este examen, hagamos notar todo lo que nos ha hecho ganar preparándonos para nuevas investigaciones.

Los hechos numerosos que hemos examinado concurren a probar que la evolución social es una parte de la evolución general. Como los agregados evolucionantes en general, las sociedades nos presentan una *integración* a la vez por simple acrecentamiento de masa y por fusión y refusión de masas. Se ven aquí innumerables ejemplos del cambio que parte de la homogeneidad para ir a la heterogeneidad; que va de la tribu simple, en la cual todas sus partes son semejantes a la nación civilizada, en la que las desemejanzas estructurales y funcionales desafían toda enumeración. Con la integración en progreso marcha el incremento de *coherencia*; el grupo nómada, que se dispersa, que se divide, que ningún lazo retiene unido; la tribu, cuyas partes se hacen mas coherentes por la sumisión a un hombre que domina a los demás; el grupo de tribus, unidas en un plexo político bajo un jefe y subjefes, y así continuando hasta la nación civilizada, bastante consolidada para subsistir diez siglos y más.

Al mismo tiempo observamos otro carácter: la *precisión definida de formas*. La organización de la horda primitiva es vaga; el progreso hace nacer coordinaciones sociales fijas que llegan a ser cada vez más precisas; las costumbres pasan al estado de leyes que, al ganar en fijeza, se hacen mas específicas en sus aplicaciones a los diversos órdenes de acción; en fin, todas las instituciones, en un principio confusamente entremezcladas, se separan paso a paso, al mismo tiempo que cada una acusa en sí misma más distintamente las estructuras que la componen. Así, en todas partes se verifica la fórmula de la evolución, puesto que existe progreso a un volumen, a una coherencia, a una multiformidad y a una precisión mayores.

Además de estas verdades generales, nuestro examen ha descubierto verdades más especiales. Componiendo las sociedades entre sí en sus grados ascendentes, hemos visto con claridad ciertos hechos cardinales de su desarrollo, de sus aparatos, de sus funciones, de los sistemas de órganos de conservación, de distribución y de regulación que las componen; de las relaciones de estos órganos con las condiciones ambientes y con las formas dominantes de las actividades sociales puestas en juego; en fin, de las metamorfosis de los tipos causadas por cambios en las actividades. Las inducciones a que abocamos, que constituyen un esbozo grosero de una sociología empírica, bastan para mostrar que en los fenómenos sociales existe un orden general de coexistencia y de secuencia y que, por consiguiente, los fenómenos sociales constituyen el objeto de una ciencia que puede referirse, en parte al menos, a la forma deductiva.

Desde ese momento, guiados por la ley de la evolución en general y, en consecuencia, guiados también por las inducciones que acabamos de formular, nos encontramos preparados para abordar la síntesis de los fenómenos sociales. Debemos comenzar por los más simples, los que presenta la evolución de la familia. género de vida, y sus miembros heredan las mismas adaptaciones adquiridas. Cuando el

cambio de condiciones introduce diferencias entre formas en otro tiempo semejantes, las diferencias acumuladas que se producen entre los descendientes no hacen más que disfrazar la identidad original y no impiden la observación de agrupar las especies en un mismo género, y las mayores divergencias que han surgido más pronto tampoco impiden agrupar los géneros en órdenes y los órdenes en clases. No sucede lo mismo en las sociedades. Ciertamente es que las hordas de hombres primitivos que se dividen y subdividen nos ofrecen una serie de pequeños agregados sociales que llevan géneros de vida semejantes, que han heredado estructuras sociales inferiores, que han sido su resultado y que reproducen estas estructuras. Pero los agregados sociales superiores propagan sus tipos respectivos de una manera mucho menos decidida. Sin duda existe en las colonias una tendencia a asemejarse a las sociedades madres; pero éstas son en comparación tan plásticas y la influencia que las nuevas comarcas ejercen sobre las sociedades derivadas es tan grande, que son inevitables las diferencias de estructura. En ausencia de organizaciones definidas fijadas durante la época en que varias sociedades salidas una de otra han llevado un mismo género de vida, no podrían existir las diferencias netas, sin las cuales no hay clasificación completa.

Hay, sin embargo, dos especies cardinales de diferencias, de las que podemos servirnos para agrupar las sociedades en un orden natural. En primer lugar podemos disponerlas, según el grado de su complejidad, en simples, compuestas, doble y triplemente compuestas; y, en segundo lugar, pero de una manera menos específica, podemos dividir las sociedades principalmente militares y en sociedades principalmente industriales; las primeras, aquellas en que se halla más adelantada la organización para el ataque y la defensa; las segundas, aquellas en que la organización productora está más desarrollada.

3.a. Según el grado de complejidad **3. Tipos sociales**

§ 256. Basta arrojar una ojeada sobre los antecedentes respectivos de los organismos individuales y de los organismos sociales para ver la razón de que éstos no puedan soportar una clasificación tan definida como aquéllos. Durante un millar de generaciones una especie vegetal o animal lleva casi el mismo § 257. Hemos visto que la evolución social comienza por pequeños agregados simples, que progresa por la unión de algunos de estos agregados en agregados mayores y que, después de haberse consolidado estos grupos, se unen con otros semejantes a ellos para formar agregados todavía mayores. Nuestra clasificación debe, pues, comenzar por sociedades del primer orden, esto es, del más simple.

No siempre podemos decir con precisión lo que constituye una sociedad simple; en efecto, como en todos los productos de la evolución en general, las sociedades presentan fases de transición que no se prestan a separaciones precisas. (...)

Nada podemos hacer mejor que considerar sociedad simple a aquella que forma un todo no sometido a otro, y cuyas partes cooperan, con o sin un centro regulador, en vista de determinados fines de público interés. (...)

Considerando estas sociedades no civilizadas que, aunque se asemejen en que no son complicadas, difieren por su volumen y su estructura, se reconocen algunos rasgos que

van generalmente juntos. De estos grupos sin organización política, o que sólo presentan de ella los rasgos más vagos, los más degradados son esos pequeños grupos errantes que viven de un alimento silvestre distribuido acá y allá por los bosques, o sobre terrenos estériles, o a lo largo de las orillas del mar. Cuando pequeñas sociedades simples permanecen sin jefe aunque sean sedentarias, es que las circunstancias les permiten vivir habitualmente en paz. Recorriendo el cuadro anterior podremos concluir que los cambios que hacen pasar a una sociedad de la vida de caza a la vida pastoril, y de ésta a la agrícola, favorecen el aumento de la población, el desarrollo de la organización política, de la industrial y de las artes, aunque estas causas no produzcan por sí mismas tales resultados. (...)

El segundo tipo comprende las sociedades que han pasado algo, mucho o completamente, a un estado en que los grupos simples tienen sus diversos jefes subordinados a un jefe general. La estabilidad o inestabilidad de la autoridad suprema en estas sociedades es el carácter de la del grupo compuesto y no de la de los grupos simples. Como se podía esperar, la estabilidad de esta autoridad suprema compuesta llega a ser más marcada a medida que del primitivo estado errante pasa la sociedad al estado completamente sedentario: es evidente que la vida nómada no permite apenas que los jefes de grupos permanezcan sometidos al jefe general. Aunque esta función no se halle siempre acompañada de una organización considerable, conduce evidentemente a la organización. La mayoría de las sociedades compuestas sedentarias tienen por carácter una jerarquía de cuatro, cinco o seis rangos bien marcados, instituciones eclesiásticas oficiales bien marcadas, órganos industriales que atestiguan una división del trabajo, tanto general como local, llevada muy lejos, edificios permanentes agrupados en lugares de cierta extensión, y, en fin, procedimientos perfeccionados.

En el cuadro que va a seguir colocamos las sociedades formadas por una combinación de estos grupos compuestos, o en los cuales varios gobiernos, cuyos tipos ya han tomado puesto en los primeros cuadros, se encuentran sometidos a un gobierno más elevado en la escala social. El primer hecho de notar es que todas estas sociedades doblemente compuestas son completamente sedentarias. Al mismo tiempo que una integración más avanzada, vemos en muchos casos, pero no uniformemente, una organización política más sabia y más íntima. Cuando la autoridad suprema política que rige a estas sociedades doblemente compuestas ha llegado a ser completamente estable, se encuentra también en ella, con la mayor frecuencia, una jerarquía eclesiástica complicada. Haciéndose más compleja por la división del trabajo, la organización industrial ha con frecuencia adoptado la estructura de las castas. La costumbre se ha hecho, más o menos, una ley positiva; en fin, las observancias religiosas se han hecho definidas, rígidas y complejas. Donde quiera se encuentran ciudades y caminos, se han operado progresos considerables en las ciencias y en las artes. (...)

Restan las grandes naciones civilizadas, a las que hay necesidad de colocar en un cuadro, puesto que la mayoría de ellas se encuentran comprendidas en la categoría de las sociedades triplemente compuestas. Se puede decir que el antiguo México, los imperios asirio y romano, la Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia y Rusia, han alcanzado esta

fase de composición, y algunas quizá un lugar más avanzado. Aquí sólo se podría establecer una clasificación desde el punto de vista de la estabilidad de sus gobiernos; no puedo decir la estabilidad política en el sentido ordinario, sino en el sentido de que permanecen los mismos, los centros supremos de estos grandes agregados. Por ejemplo, hay que colocar entre las sociedades inestables a la mayoría de las antiguas sociedades triplemente compuestas, y entre las modernas al reino de Italia y al imperio de Alemania, que todavía no han sufrido la prueba del tiempo. (...)

Se desprenden de lo dicho ciertas generalizaciones que podemos aceptar sin inconveniente. Las fases de composición y de recomposición son grados por donde la sociedad debe pasar sucesivamente. Ninguna tribu se convierte en nación por un simple hecho de crecimiento; ninguna gran sociedad se forma por la unión directa de sociedades de orden más pequeño. Por [en]cima de grupo simple, la primera fase es un grupo compuesto de un volumen débil. No podría existir la dependencia mutua de las partes que constituyen un todo operante sin la producción de líneas de comercio y de instituciones que hagan posible una acción combinada, y es preciso que este progreso se realice en una pequeña superficie antes de serlo en una superficie extensa. Cuando una sociedad compuesta se ha constituido por la cooperación de sus grupos componentes, durante la guerra, bajo el mando de uno solo; cuando al mismo tiempo se ha introducido allí alguna diferenciación en los rangos y en las industrias y un perfeccionamiento proporcional en las artes, que en cierto modo todos tienen por efecto hacer la cooperación más perfecta, la sociedad compuesta llega a ser en realidad sociedad una. Otras sociedades del mismo orden que han llegado de un modo semejante a una organización que reclama y hace posible esa coordinación de acciones en una masa más vasta, forman cuerpos donde la conquista, o la federación en tiempo de guerra, pueden sacar sociedades de tipo doblemente compuesto. La consolidación de estas últimas sociedades tiene otro carácter: el de marchar al mismo tiempo que un progreso en la organización, organización a la cual da un fin y que hace practicable, organización donde los aparatos regulador, distribuidor e industrial tienen una mayor complejidad. En fin, más tarde, por progresos análogos, se constituyen agregados todavía mayores, de estructura todavía más compleja. En este orden es en el que ha marchado la evolución social, y sólo en este orden parece posible. Sean las que fueren las imperfecciones de nuestra clasificación, no disimula el gran hecho de que hay sociedades de diferente grado de composición; que las del mismo grado presentan en su estructura semejanzas generales, y, en fin, que estas sociedades se reproducen en el orden indicado por la clasificación.

3.b. Sociedades militares e industriales

§ 258. Examinemos ahora la clasificación de las Sociedades según las desemejanzas que existen entre los géneros de la actividad social que predomina y las desemejanzas que son consecuencia en su organización. Los dos tipos sociales que, desde este punto de vista, presentan una diferencia esencial, son el tipo depredador (militar) y el industrial. (...)

El tipo sociedad militante

§ 259. Como hemos indicado más atrás, el tipo militante es aquel en que el ejército es la nación movilizada, donde la nación es el ejército en disponibilidad, y que adquiere, por consiguiente, una estructura común al ejército y a la nación. Comprenderemos mejor su naturaleza, observando detalladamente la analogía que existe entre la organización militar y la organización social en general.

Ya hemos tropezado con pruebas abundantes que atestiguan que la centralización de la autoridad es el rasgo primitivo de todo cuerpo de combatientes, sea horda de salvajes, banda de ladrones o tropa de soldados. Esta autoridad centralizada, que necesita la guerra, caracteriza al gobierno durante la paz. En los pueblos no civilizados, el jefe militar tiende de un modo manifiesto a convertirse en jefe político (sin otro competidor que el brujo); en fin, en una raza conquistadora se establece de un modo permanente esta autoridad política. En los pueblos semicivilizados, el jefe conquistador y el rey despótico son una sola y misma persona, hallándose confundidos los dos conceptos hasta estos últimos tiempos en las naciones civilizadas. (...)

Al lado del poder absoluto del comandante jefe marcha el poder absoluto que sus generales ejercen sobre sus subordinados y el de sus últimos sobre los hombres que les están sometidos; todos son esclavos de sus jefes y son déspotas para los que están debajo. Esta estructura se reproduce en todas las coordinaciones sociales.

Existe en la sociedad una jerarquía muy marcada, y cada rango se halla sometido por completo a los rangos superiores. Esto es lo que vemos en la sociedad que ya hemos citado como ejemplo del desarrollo del tipo militante entre los salvajes avanzados. En las islas Fidji se encuentran seis clases, muy marcadas, desde el rey hasta los esclavos. De la misma manera en Madagascar, donde se ha establecido el despotismo en estos últimos tiempos, por la guerra, hay varias castas. (...)

En presencia de este gobierno natural, existe una forma análoga de gobierno sobrenatural. No sólo quiero decir que se haga reinar en los otros mundos ideales sociedades militantes, una jerarquía semejante a la del mundo real, aunque este punto de vista merezca ser notado, sino que me refiero al carácter militante de la religión. En la lucha continua de unas sociedades con otras, la vida era una vida de hostilidad, y la religión una religión de hostilidad. El deber de la venganza, el más sagrado de todos entre los salvajes, continúa siendo el principal deber durante la evolución del tipo militante de la sociedad. El jefe que, fracasado en su tentativa de venganza, muere prescribiendo a los suyos que le venguen, quien se quiera hacer propicio a su espíritu tiene que cumplir lo que ha ordenado; la acción más sublime es matar a sus enemigos y se elevan sobre su tumba trofeos como signo de que se cumple con tal deber; en fin, a medida que se desarrolla la tradición, llega a ser el dios cuyo culto exige sacrificios sangrientos. (...) El gobierno teológico de un pueblo depredador, como su gobierno político, es esencialmente militar; esto lo vemos hasta en sus formas recientes y más atenuadas: en efecto, basta ahora la subordinación absoluta, como la del soldado a su jefe; es la virtud suprema, y la desobediencia el crimen, por el cual se amenaza con tormentos eternos. Otro tanto puede decirse de la organización eclesiástica que acompaña a estas formas religiosas. Generalmente, cuando el tipo militante está muy

desarrollado, el jefe político y el jefe eclesiástico son una sola y misma persona; el rey, principal descendiente de su antepasado, que se ha convertido en dios, es también su principal sacerdote. (...)

También se reconocía el mismo modo de gobierno en la organización de conservación, en tanto que el tipo social permanece militante. Comenzando por las sociedades simples, donde la clase servil provee a la clase guerrera en todas las necesidades de la vida, ya hemos visto que, en las épocas subsiguientes de la evolución, la parte industrial de la sociedad continúa siendo esencialmente una intendencia militar permanente, que sólo existe para subvenir a las necesidades de los órganos del gobierno militar, no conservando para sí más que lo absolutamente necesario para subsistir. Asimismo, el imperio que la autoridad política ha tomado sobre estas diversas funciones, en realidad no ha sido más que la extensión de la autoridad militar que ejercía, naturalmente, sobre ella en cuanto intendencia permanente. (...)

No es sólo la industria, sino la vida toda, la que está sometida a una disciplina análoga en las sociedades militantes. Antes de la revolución, que en estos últimos tiempos le ha derribado, el Gobierno japonés imponía leyes suntuarias a todas las clases, lo mismo a la de los comerciantes que a todas las demás, aun a los gobernadores de provincia que tenían que levantarse, almorzar, salir, dar audiencia y volver para descansar a horas determinadas; en fin, la literatura japonesa menciona prescripciones de una minucia apenas creíble. (...)

Sin duda el tipo militante no ha presentado en los siglos más recientes reglas tan estrechas, pero no tenemos más que recordar las leyes que reglamentaban la mesa y los trajes, los obstáculos que la autoridad ponía a los cambios de residencia, la prohibición de ciertos juegos y las ordenanzas que prescribían otros, para hacer que resalte la analogía de principios. Hoy mismo, en los países en que se ha mantenido en vigor, gracias a los trabajos de la guerra, la organización militar, como por ejemplo en Francia, vemos que se extiende a todo el sistema de autoridad que caracteriza a esta organización: castigar sumariamente a los periódicos, suprimir las reuniones, imponer a la educación de la juventud la uniformidad de la disciplina del regimiento, y, en fin, administrar las bellas artes. Notemos, para concluir, la teoría de las relaciones del Estado y del individuo con el sentimiento que las acompaña. La estructura social que hace a una sociedad propia para la acción combinada contra otras sociedades, está asociada a la creencia de que los miembros de la sociedad existen en provecho del cuerpo, y que el cuerpo no existe más que para sus miembros. En un ejército, por ejemplo, no existe la libertad del soldado, no tratándose más que de sus deberes como miembro de la masa; así, en un ejército siempre acampado como la nación espartana, las leyes no reconocían ningún interés personal, no admitiendo más que el interés de la patria. Así, en todas partes donde se encuentre el tipo militante, los derechos de la unidad no son nada y los derechos del agregado lo son todo. La sumisión absoluta a la autoridad es la virtud suprema, y la resistencia un crimen. Se pueden perdonar otros crímenes; pero el de la rebelión es de los que no se perdonan. Véanse los sentimientos sanguinarios de los fidjis, entre los cuales el lazo de fidelidad es tan respetado, que un hombre espera de pie, sin ligaduras, el golpe

que ha de hacer caer su cabeza, diciendo que hay que hacer todo lo que quiera el rey. (...)

Todos estos ejemplos muestran suficientemente que en este tipo social apenas si existe el sentimiento que conduce a la afirmación de los derechos personales en oposición al poder supremo.

Así el carácter que se encuentra en todas partes en la estructura de las sociedades militares es el de que sus unidades se ven constreñidas al cumplimiento de sus diversas acciones combinadas. Así como la voluntad del soldado se encuentra suspendida hasta el punto de que en todo llega a ser el ejecutor de la voluntad de su oficial, la voluntad de los ciudadanos se encuentra dominada en todos sus negocios, privados o públicos, por la del Gobierno. La cooperación que conserva la vida de la sociedad militante es una cooperación obligatoria. La estructura social adecuada para hacer frente a las sociedades hostiles de la vecindad está dominada por un aparato regulador centralizado, al cual están sometidas todas las partes: exactamente lo mismo que en el organismo individual, los órganos externos se hallan por completo sometidos al centro nervioso principal.

El tipo sociedad industrial

§ 260. Nos vemos reducidos a desprender los rasgos del tipo industrial de datos insuficientes y embrollados. Habiendo sido casi siempre, y en casi todas partes, la guerra más o menos constante con otras sociedades, la condición de toda sociedad, en casi todas partes se encuentra próximamente la misma estructura social adaptada para el ataque y la defensa, y esta estructura oculta la que la función social de conservación hubo creado en otra parte. Para formarse idea de esto es preciso contentarse con lo que encontramos en las raras sociedades simples que han vivido habitualmente en paz y en las sociedades compuestas avanzadas que han sido en otro tiempo militantes, pero que poco a poco han perdido este carácter. (...)

En los tiempos modernos la relación que une un régimen social preferentemente industrial con una forma de gobierno menos coercitiva, se revela en las ciudades anseáticas, en las de los Países Bajos, que dieron nacimiento a la República neerlandesa, y sobre todo en Inglaterra, en las colonias inglesas y en los Estados Unidos.

A medida que se hacen menos frecuentes las guerras y que ya no tienen por teatro más que territorios lejanos; a medida que el desarrollo de la agricultura, de las manufacturas y del comercio que acompañan a estos cambios sobrepujaba en Inglaterra al de los Estados del Continente, cuyos hábitos continuaban siendo militares, las instituciones libres se desarrollaban dentro de ella. Lo que también hace comprender que entre el régimen industrial y las instituciones libres existe una relación de causa a efecto, es que los países en que se han operado los mayores cambios en el sentido de la libertad política son los industriales; mientras que en los distritos rurales, donde son tan constantes las transacciones mercantiles, han conservado durante más tiempo el tipo primitivo con las ideas y sentimientos a ellos referentes. Observamos cambios análogos en la forma del gobierno eclesiástico. Donde quiera que se desarrollan la actividad y la estructura industrial, esta rama del sistema regulador, que ya no es una jerarquía rígida como en el tipo depredador, pierde poco a poco su fuerza en tanto que crece otra producción religiosa, y las instituciones y los sentimientos se relajan a la vez. El derecho

al juicio privado se establece poco a poco al mismo tiempo que se fundan los derechos políticos. En lugar de una creencia impuesta por la autoridad, aparecen creencias multiformes aceptadas voluntariamente, y los grupos cada vez más multiplicados que abrazan estas creencias, en lugar de obedecer a un gobierno despótico, se gobiernan de una manera más o menos representativa. El conformismo militar, sostenido por la fuerza, cede su puesto a un no-conformismo sostenido por unión voluntaria. A medida que se hace preponderante la misma organización industrial que afecta a todo el resto de la sociedad, presenta naturalmente este cambio de estructura. A partir de la condición depredatriz primitiva, bajo la cual el amo alimenta a los esclavos que trabajan para él, se pasa por fases en que crece la libertad, para llegar a una condición como la de Inglaterra, en la cual todo el mundo, trabajadores y empleados, compradores y vendedores, viven completamente independientes unos de otros, y donde existe una libertad ilimitada de formar asociaciones que se gobiernan en conformidad con los principios democráticos. En las coaliciones de obreros y contra coaliciones de patronos, no menos que en las asociaciones políticas y las ligas en favor de tal o cual idea, encontramos el régimen representativo que existe también en toda compañía de accionistas para la explotación de una mina, de un Banco, de un camino de hierro o de cualquier otra empresa comercial. Por otra parte, vemos que, así como en el tipo depredador el modo militar se ramifica en todas las ramificaciones secundarias de la actualidad social, el modo industrial se hace también representar aquí. Asociaciones de ciudadanos, espontáneamente realizadas y gobernadas en forma representativa, conducen a buen término numerosos proyectos. Se halla uno tan perfectamente habituado a recurrir a este género de organización, que para cada cuestión que haya que resolver, el medio que se propone es el de una sociedad gobernada por un comité electivo, a cuya cabeza se halla un presidente nombrado por elección. Así se organizan las asociaciones filantrópicas de todo género, las instituciones literarias, las bibliotecas, los círculos, los cuerpos destinados a fomentar las ciencias y las artes, etc. Al lado de todos estos cambios se desarrollan sentimientos e ideas referentes a las relaciones de los ciudadanos con el Estado, opuestas a las que se asocian con el tipo depredador. En lugar de la doctrina que impone una obediencia ciega al agente que gobierna, aparece la doctrina que proclama la soberanía de la voluntad del ciudadano, y que pretende que el agente que le gobierna no tiene otro fin que el de realizar su voluntad. Subordinado en autoridad, el poder regulador se encuentra de este modo reducido en extensión. En lugar de extender su autoridad a todo género de acciones, se le escapan grandes categorías de éstas. Se repudia su autoridad sobre las maneras de vivir, sobre los alimentos, sobre los vestidos y sobre las distracciones; ya no se aguanta que prescriba los métodos de producción, ni que reglamente el comercio. Y no es esto todo: surge un nuevo deber, el de resistir a un gobierno irresponsable, así como también a los excesos de un gobierno responsable. Aparece una nueva tendencia en las minorías, la de desobedecer al Cuerpo legislativo que representa la mayoría cuando interviene de cierta manera en los negocios de los particulares; y la oposición de la minoría a las leyes que condena, conduce, de tiempo en tiempo, a su abolición. A estos cambios en la teoría política y en el sentimiento que la acompaña, se agrega la

creencia, confesada o no, de que las acciones combinadas del agregado social tienen por objeto conservar las condiciones que permiten a cada cual dirigir su vida, de una manera que le satisfaga, en lugar de la antigua creencia de que todos deben proponerse como fin de su vida la conservación de las acciones combinadas de este agregado.

Estos rasgos generales, que hacen que difiera tan profundamente el tipo industrial del tipo depredador, surgen en las relaciones de individuos que entraña la actividad industrial, relaciones completamente diferentes de las que entraña la actividad depredadora. Todos los negocios industriales, ya se traten entre patronos y obreros, ya entre compradores y vendedores, ya entre personas dedicadas a las profesiones liberales y sus clientes, se verifican mediante el cambio libre. Por cualquier ventaja que la ocupación de A le permita ceder, B le presta una ventaja equivalente, si no en la forma de un objeto producido por él mismo, por lo menos en la forma de dinero que gana por su profesión. Esta relación, en la cual no es obligatorio el cambio mutuo de servicios, donde ningún individuo está subordinado, se hace predominante en la sociedad a medida que adquiere preponderancia la actividad industrial. Determinando diariamente las ideas y los sentimientos, aprendiendo cada cual diariamente a afirmar sus propios derechos, aunque sea forzándolos a reconocer los derechos correlativos de otro, esta relación produce unidades sociales cuya estructura y hábitos mentales dan a las coordinaciones sociales formas correspondientes. Resulta de esto el tipo que tiene por carácter general la misma libertad individual que implica toda transacción comercial. La cooperación que desempeña las funciones multiformes llega a ser una cooperación *voluntaria*. En fin, en tanto que el sistema de cooperación desarrollado que da a un organismo social el tipo industrial, adquiere por sí mismo, como el sistema de conservación desarrollado de un animal, un aparato regulador del género difuso o no centralizado, tiende también a descentralizar el aparato regulador primario, obligándole a sacar de clases más numerosas los poderes delegados que posee.

3.c. Factores que modifican estos tipos

§ 261. Los rasgos esenciales de estos dos tipos sociales se encuentran necesariamente velados en la mayoría de los casos a la vez por las circunstancias antecedentes y por las circunstancias coexistentes. Toda sociedad ha estado en cada uno de los períodos pasados, y continúa estándolo al presente, condicionada de una manera más o menos diferente de aquella en que las otras lo han estado o lo están todavía. De ahí procede que la producción de las estructuras que caracterizan uno y otro de estos tipos opuestos se halla en cada caso favorecida, impedida o modificada de una manera especial. Veamos los diversos géneros de causas que las modifican.

Desde luego encontramos el carácter fuertemente organizado de una raza particular que viene de esos tiempos prehistóricos durante los cuales se han operado la difusión del género humano y la diferenciación de las variedades humanas. Dificilísimo de cambiar este carácter, debe en cada caso oponer obstáculos diferentes a la tendencia a tomar uno u otro tipo. Vienen en seguida el efecto debido al modo de vida y al tipo social inmediatamente precedente. Casi siempre la sociedad que tenemos que estudiar contiene instituciones atacadas de decadencia y hábitos que pertenecen a una sociedad más

antigua que florecía entre circunstancias diferentes, y estas instituciones corrompen más o menos los efectos de las circunstancias del momento.

Hay también las particularidades de la comarca, desde el punto de vista del contorno del suelo, del clima, de la flora y de la fauna, cada una de las cuales afectan, de una o de otra manera, las funciones sociales, sean depredadoras o industriales, y cada una de ellas impide o favorece de una manera especial el desarrollo de uno o de otro tipo.

Encontramos también las complicaciones causadas por las organizaciones y las prácticas particulares de las sociedades circundantes. Suponiendo, en efecto, que la suma de acción ofensiva y defensiva permanezca la misma, la naturaleza de esta acción depende en cada caso de la de la acción antagonista y, por consecuencia, los efectos de reacción que produce sobre la estructura varían con el carácter de la antagonista. Agréguese a esto que la imitación directa de las sociedades adyacentes es factor de alguna importancia.

Falta mencionar un elemento de complicación, más poderoso quizá que ninguno de aquéllos, que por sí solo determina con frecuencia, el tipo para hacerle depredador, y que en todos los casos modifica profundamente las coordinaciones sociales. Me refiero a la mezcla de razas, consecuencia de la conquista o de otras causas. Conviene tratar aparte esta cuestión bajo el nombre de constitución social, no, claro es, en el sentido de constitución política, sino en el sentido de la homogeneidad o de la heterogeneidad relativa de las unidades constitutivas del agregado social.

3.d. Tipo posible de sociedad en el porvenir

§ 263. Tenemos, pues, dos maneras de clasificar las sociedades, las cuales no deben perderse de vista cuando se quieran interpretar los fenómenos sociales.

Desde luego, hay que colocarlas en el orden de su integración en simples, compuestas, doblemente compuestas y triplemente compuestas, y, al propio tiempo que comprobamos la elevación en el grado de evolución que suponen estos escalones de composición, tenemos que reconocer la elevación en el grado de evolución que dispone el aumento de la heterogeneidad general y local.

Mucho menos definida es la demarcación que tenemos que hacer entre las sociedades, según que la preponderancia pertenezca al uno o al otro de sus grandes aparatos de órganos. Sin hablar de los tipos inferiores, que no presentan ninguna diferenciación, tenemos poquísimas excepciones de la regla de que toda sociedad tiene órganos para sostener la lucha con otras sociedades y órganos para efectuar la conservación social; en fin, como la relación que existe entre estos aparatos presenta todas las magnitudes, no se puede fundar una clasificación específica sobre su desarrollo relativo. Sin embargo, como el tipo depredador, caracterizado por el predominio de uno de estos aparatos, reposa en el principio de la cooperación obligatoria, en tanto que el tipo industrial caracterizado por el predominio del otro reposa en el principio de la cooperación voluntaria, los dos tipos, cuando llegan a sus formas extremas, son diametralmente opuestos, y el contraste que separa a sus caracteres es el más importante de los objetos de la sociología.

Si la ocasión fuera oportuna podríamos añadir aquí algunas páginas para trazar los

lineamientos de un tipo posible en el porvenir, que difiriese del industrial tanto como éste del depredador, esto es, de un tipo que poseyera un aparato de conservación todavía más completamente desarrollado que ninguno de los hasta ahora conocidos, que no se sirviera de los productos de la industria para conservar una organización depredadora ni para consagrarlos de una manera exclusiva al crecimiento material, sino que los empleara en hacer marchar funciones más elevadas. Como el contraste entre los tipos depredador e industrial tiene por signo la transformación de la creencia de que los individuos existen en provecho del Estado en la otra, según la cual el Estado existe en provecho de los individuos, el contraste que existe entre el tipo industrial y el tipo que probablemente se desprenderá de él tiene por signo la transformación de la creencia de que la vida tiene por fin el trabajo, en la de que el trabajo tiene por fin la vida. Pero aquí no tenemos que ocuparnos más que de las inducciones sacadas de las sociedades que han existido y que existen, y no debemos ponernos a especular sobre las sociedades posibles. Me limitaré a dar, como signo de esta transformación, la multiplicación de las instituciones destinadas a la cultura estética e intelectual y otras funciones análogas que no contribuyen directamente al sostenimiento de la vida, sino que tienen por objeto inmediato la satisfacción del espíritu. (...)

Para cerrar este paréntesis notaremos que las complicaciones que resultan de los cruzamientos de estas dos clasificaciones se aumentan con las que provienen de la unión de razas más o menos desemejantes que ya no se mezclan de ninguna manera, ya se mezclan en parte, ya se funden por completo. Tenemos muchas razones para concluir que las constituciones híbridas, esencialmente inestables, no pueden organizarse más que según el principio de la cooperación obligatoria, puesto que las unidades muy opuestas de su naturaleza no pueden trabajar juntas de una manera espontánea; pero, por el contrario, la constitución de un pueblo cuyas unidades son semejantes es relativamente estable y, cuando las circunstancias se prestan a ello, puede pasar al tipo industrial, sobre todo cuando la semejanza se encuentra limitada por leves diferencias.

4. Metamorfosis sociales

§ 264. La observación de las alteraciones de las estructuras sociales que acompañan a la alteración de las funciones sociales, suministra una verificación de las ideas generales que acabamos de exponer en el último capítulo; en él encontramos pruebas de la analogía de los organismos sociales y de los organismos industriales. En unos como en otros se verifica una metamorfosis a consecuencia del cambio que hace pasar esos organismos de la vida errante a la vida sedentaria; en los unos como en los otros se verifica una metamorfosis a consecuencia del cambio que hace pasar organismos de una vida en que el aparato interno, o dicho de otro modo, de conservación, juega el papel principal, a una vida que ejerce el aparato externo o de gasto, y en unos y en otros se verifica una metamorfosis inversa. (...)

La única cosa común a estos géneros opuestos de metamorfosis que tengamos que considerar, es que los dos grandes sistemas de aparatos destinados a realizar respectivamente los actos exteriores y los actos interiores, se borran o se acusan según la vida que lleve el agregado. Sin duda, por falta de tipos sociales definidos fijados por la

herencia, no podemos comprobar que las metamorfosis sociales sostienen relaciones así definidas con los cambios de vida producidos en un orden definido; pero la analogía permite admitir lo que ya hemos tenido razones para concluir; es a saber: que cada uno de los aparatos, externos e internos, con sus aparatos reguladores, aumentan o disminuyen según que la actividad social se hace más militante o más industrial.

§ 265. Antes de examinar cuáles son las causas de las metamorfosis, observemos lo que las impide. Acabo de dar a entender que, cuando una sociedad no saca una estructura específica de una línea de sociedades antecesoras que han llevado una vida semejante a la suya, no puede sufrir metamorfosis conforme a un modo y a un orden preciso: los efectos de las influencias ambientes dominan sobre los de las tendencias hereditarias. Bueno será que presentemos la recíproca; es a saber: que cuando varias sociedades salidas de otra han seguido carreras semejantes, resulta un tipo tan perfectamente regulado en el ciclo de su desarrollo, de su madurez y de su decadencia, que resiste a las metamorfosis.

Se pueden citar como ejemplo las tribus no civilizadas, las cuales muestran escasa tendencia a modificar su actividad social y su estructura bajo la influencia de las condiciones exteriores: perecen antes que adaptarse. (...)

§ 266. Las transformaciones del tipo militante en tipo industrial y del industrial en militante, tienen en este momento para nosotros un interés capital. Tenemos, sobre todo, que notar cómo el tipo industrial, parcialmente desarrollado en un pequeño número de casos, retrograda al tipo militante si vuelven a estallar conflictos internacionales.

Cuando hemos comparado estos dos tipos sociales, vimos cómo contrasta la cooperación obligatoria, que necesita la actividad militar, con la cooperación impuesta por una actividad industrial desarrollada; también hemos visto que, cuando ha dejado de ser rígido el sistema regulador coercitivo propio del primero, el sistema regulador propio del segundo comienza a producirse a medida que la industria florece al abrigo de la guerra. El gran movimiento liberal que ha transformado todas las disposiciones políticas de Inglaterra durante el largo período de paz que ha comenzado en 1815, suministra una prueba de lo que decimos. Otro es Noruega, donde la falta de guerra y el desarrollo de las instituciones libres han marchado paralelamente. Pero reclama nuestra atención el examen de los hechos que prueban que vuelve a desarrollarse la estructura del tipo militante con el retorno a los hábitos belicosos.

Sin insistir en los hechos que nos presenta la historia antigua ni la caída, dos veces repetida, de la naciente República neerlandesa, que se ha convertido en una Monarquía bajo la influencia retrógrada de la guerra, ni sobre el derribo del Gobierno parlamentario en provecho del Gobierno despótico, resultado de las guerras del protectorado de Inglaterra, ni sobre los efectos que han tenido en Francia las guerras de conquista que han cambiado la República en un despotismo militar, nos bastará considerar los hechos de los últimos años. Desde que, gracias a la guerra, se ha establecido un régimen centralizado más fuerte, se ha organizado en Alemania un régimen más coercitivo, como vemos en la manera con que Bismark trata a los poderes eclesiásticos; en la teoría de Molke, de que la seguridad de un país que hay que preservar de un ataque de a fuera y de

un desorden interior, exige que el presupuesto del ejército no dependa de un voto del Parlamento, y, en fin, en las medidas recientemente adoptadas para centralizar la autoridad que el Estado ejerce sobre los ferrocarriles alemanes. En Francia vemos al jefe del ejército convertido en jefe del Estado, mantenido el estado de sitio, nacido de la guerra, en algunas partes del país y la conservación de las medidas restrictivas de la libertad bajo un Gobierno que se dice libre. Pero los cambios del mismo género, experimentados recientemente por la sociedad inglesa, suministran los ejemplos más notables de porqué el tipo industrial se ha desarrollado más en Inglaterra que en el continente y han sido necesarios más esfuerzos para retrogradar.

Las guerras que han tenido lugar y los preparativos para guerras posibles han concurrido para la producción de estos cambios. Por de pronto, desde el advenimiento de Luis Napoleón, punto de partida de este cambio, Inglaterra ha tenido la guerra de Crimea, la suscitada por la sublevación de la India, la de la China y las más recientes y menos serias de África. En segundo lugar, y sobre todo, hemos asistido a la reproducción del desarrollo de la organización militar y del sentimiento militar bajo la influencia de la reproducción del desarrollo que en otras partes recibían. En las naciones, como en los individuos, una actitud amenazadora engendra una actitud defensiva. Ésta es una verdad que no necesita prueba. Todos estos motivos han dado lugar entre nosotros al aumento de gastos en la Marina y en el ejército, a la construcción de fortificaciones, a la formación de un ejército de voluntarios, al establecimiento de campos permanentes, a la repetición de las maniobras de otoño y a las edificaciones militares en todo el reino.

De todos los signos que marcan este retorno al tipo militante, debemos mencionar, por de pronto, el despertar de las funciones depredadoras, que nunca deja de poner en juego a un aparato tan propio para la acción defensiva como para la ofensiva. Así, en Atenas, la organización militar y naval, que se había desarrollado durante la lucha con el enemigo extranjero, no tardó en emplearse en la agresión, y así en Francia el ejército republicano victorioso, que se había formado para rechazar la invasión, no tardó en convertirse en instrumento de invasión. Esto es lo que ordinariamente sucede, aun en la misma Inglaterra. (...)

Ahora que hemos observado este retorno del desarrollo de la fuerza armada, y ese despertar del espíritu depredador, podemos notar algo que principalmente nos interesa, a saber: el retorno al tipo militante en nuestras instituciones en general, la extensión de la centralización y de la reglamentación. Desde luego la observamos en el mismo Gobierno; las funciones de los tribunales militares relativas a los desastres marítimos, son usurpadas por la administración central de la Marina; un Ministro que reside en Londres, limita con su autoridad los poderes del Gobierno de la India; en fin, los Cuerpos administrativos de los condados, deseosos de descargarse de una parte de las cargas que pesan sobre la localidad echándola sobre la nación, abandonan al mismo tiempo parte de su poder. La autoridad militar tiende a usurpar en todas partes el lugar de la autoridad civil: hay jefes militares de la policía metropolitana y de la policía provincial; militares que desempeñan empleos en el Consejo de los Trabajos y en el Departamento de la Industria; los inspectores de los ferrocarriles son militares; en fin,

algunos Cuerpos municipales de las provincias nombran a militares para el desempeño de los insignificantes empleos de que disponen. El resultado inevitable de estos cambios es que el lenguaje de la administración afirma más la autoridad, y respeta menos los derechos de los particulares. (...)

Otro ejemplo de la tendencia de los aparatos gubernamentales a crecer a expensas de los aparatos industriales es el celo con que se pide la adquisición de los caminos de hierro por el Estado, que si se ha aplazado ha sido a causa de la pérdida que ha sufrido por la compra de los telégrafos. Vemos hasta dónde llega este espíritu de centralización cuando arrojamus la vista sobre los proyectos de ejercer la filantropía por la fuerza; se apela al poder del Estado para mejorar la conducta del pueblo; no se quiere ver que las restricciones de la conducta de los individuos, impuestas por antiguos reglamentos abolidos recientemente como medidas tiránicas, estuvieron inspiradas en motivos semejantes a los que hoy se invocan. Se quiere hacer a las personas sobrias impidiendo que beban, restringiendo la libertad que hasta el presente se ha tenido para comprar y vender determinados artículos. En lugar de extender el principio propio del régimen industrial que quiere que se busquen remedios pronto y baratos a los males grandes o pequeños que los ciudadanos se causan unos a otros, los legisladores extienden el principio según el cual se les debe prevenir. Las disposiciones introducidas en las minas, las manufacturas, los buques, los cuartos amueblados, las panaderías y los excusados de las casas privadas, están reglamentadas por la ley, y sometidas a la vigilancia de funcionarios. Se quiere poner remedio a la alteración de los géneros, no por medio de un castigo pronto de la violación de un contrato, sino por la vigilancia de analizadores jurados. Ya no estarán obligados los ingleses a pagar los servicios que reciban con el dinero que hayan ganado en un trabajo efectivo, que es lo que debiera ser según la ley de cooperación, sino que las recibirán sin merecerlo por un esfuerzo proporcionado; sin haber hecho nada para ello, todo inglés tendrá a su disposición bibliotecas libres, museos locales libres, etc., a costa del público; se tomará de los ahorros de los dignos, lo que se da a los menos dignos que no han ahorrado.

Se admite tácitamente que la autoridad del Estado sobre los ciudadanos no tiene límite assignable, hipótesis propia del tipo militante, y al mismo tiempo se presta una fe absoluta al juicio del Estado, fe que es también un carácter del tipo militante. Se le abandona el cuidado de velar por la salud del cuerpo y del espíritu, sin que se suscite la menor duda sobre su capacidad. Después de haber luchado siglos por destruir un poder que imponía a los hombres sus doctrinas en nombre de su pretendida dicha eterna, se invoca hoy otro poder que impone a los hombres sus doctrinas para un pretendido bien temporal. En otro tiempo se creía que la coacción en materia de enseñanza religiosa estaba justificada por el juicio infalible de un Papa; hoy se supone justificada en materia de instrucción secular, por el juicio infalible de un Parlamento, y he aquí cómo, bajo pena de prisión para los que la resistan, se establece una educación mala en el fondo, mala en la forma y mala, en fin, en el orden. (...)

Es inevitable que este retorno hacia atrás con el sistema social de la coacción, que se halla asociado al tipo militante, vaya acompañado de un cambio de sentimientos

correspondientes. (...) (...) Así pues, en cuanto podemos seguirlas, las metamorfosis sociales nos revelan verdades generales que se armonizan con las que descubre la comparación de los tipos. Lo mismo que en los organismos individuales, en los organismos sociales la estructura se adapta a la función. En unos como en otros, si las circunstancias provocan un cambio fundamental en el modo de actividad, resulta poco a poco un cambio fundamental en la forma de la estructura. En ambos casos hay retorno al antiguo tipo, si hay retorno a las antiguas funciones.

Presentación, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

2 Clásicos de la sociología europea: los fundadores

E

El proceso de desarrollo de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas ha supuesto un profundo cambio institucional que ha modificado sustancialmente la base de la unidad social. Para E. Durkheim esto supone el desplazamiento progresivo de la solidaridad «mecánica» por la solidaridad «orgánica». Las sociedades tradicionales tenían una estructura simple, segmentaria, que consistía en agregados de familia o grupos agregados. El principio de organización social que estructuraba la vida en común era una *conciencia colectiva* homogénea que aglutinaba en torno a un marco clasificatorio con unas determinadas claves interpretativas (sagrado/profano) a los miembros de tal colectivo. Un nuevo tipo de sociedades surge cuando el principio de organización social se articula en torno a la *división social del trabajo*, basada en la interdependencia de la realización de diferentes funciones-ocupaciones que surgen por procesos de diferenciación social, que ya no tienen que ver con el género, la clase o el grupo étnico. Aspectos que contribuyen a este proceso de diferenciación son, por una parte, el incremento de la densidad material, es decir, la construcción de vías de comunicación que permiten la colonización física y social de nuevos espacios y, por otra parte, el incremento de la densidad moral, es decir, el incremento de las relaciones, de los encuentros dentro de la estructura social. La solidaridad producida por la división del trabajo no puede ser puramente funcional (económica, como pretendía Spencer) sino que tiene un carácter moral; hay que encontrar alguna fuerza moral exterior al puro interés individual capaz de obligar al cumplimiento del contrato y capaz de posibilitar unas relaciones sociales más profundas y permanentes. Para Durkheim la solidaridad orgánica precisa estar anclada en un consenso normativo básico ya que, según él, toda sociedad es una sociedad moral. La evolución de esta estructura normativa la describe Durkheim a través del análisis del derecho, concretamente del paso del derecho penal al derecho reformativo. A medida que se expande la división del trabajo, que actúa como «fuerza social invisible», y a medida que declina la solidaridad mecánica o por semejanzas, el individuo ya no comparte las mismas características, el mismo mundo instituido de significados, convirtiéndose en una, más y más, personalidad particular, diferenciada. El correlato político de este proceso de diferenciación social viene representado por el liberalismo, como muy bien lo han apuntado M. Walzer y Ch. Larmore. Pero al mismo tiempo que el individuo deviene particularizado dentro de un grupo, se hace más consciente de las propiedades que comparte con el resto de la humanidad, como son la capacidad de pensar lógico-identitariamente o la capacidad de obrar de acuerdo a unos principios morales universalmente válidos.

El proceso de diferenciación funcional de esferas sociales supone, por una parte, un «incremento de posibilidades» socialmente disponibles para todos los miembros de la sociedad, independientemente de su clase social, de su género o de su origen étnico, pero, por otra parte, origina «cuellos de botella» en la coordinación y compatibilización

de las diversas opciones generadas. Durkheim describe los problemas de integración de las sociedades complejas con su análisis de las contradicciones de la sociedad industrial:

1. *La anomia* (término sobre el que Durkheim volverá en su análisis de las tipologías del suicidio) se manifiesta como la desestructuración del marco normativo que gobierna las relaciones entre los distintos sistemas sociales; así lo pone de manifiesto la división anormal del trabajo presente en las crisis industriales y comerciales y el conflicto entre el trabajo y el capital. Con el desarrollo del sistema económico diferenciado, la producción de mercancías y la acumulación de capital devienen anárquicos, sin regulaciones externas (políticas o morales) por cuanto que están autorregulados según sus propias lógicas económicas, creándose de esta guisa un contexto social de contingencia selectiva creciente.

2. *La disfuncionalidad* se manifiesta como la localización equivocada de individuos en determinadas posiciones y roles, producto de una división coactiva del trabajo, y como falta de un acceso simétrico a un elenco de oportunidades vitales socialmente producidas.

Durkheim no se detiene únicamente en los procesos de integración funcional y moral de la sociedad sino que también pone atención a desvelar la naturaleza de la integración simbólica. Su último libro (*Las formas elementales de la vida religiosa*), esboza la naturaleza y el significado de las formas de clasificación y representación, es decir, de las categorías de conocimiento –espacio, tiempo, causalidad, totalidad, etc.– que constituyen el marco en el que la realidad adquiere sentido para los miembros de un colectivo, gracias al despliegue de unas claves de interpretación, en este caso, la distinción directriz es: lo sagrado y lo profano. Desde el estudio del totemismo, la forma más elemental de expresión religiosa, hasta la «religión civil» o la «religión invisible», formas más avanzadas de expresión religiosa, se deja sentir la influencia de las fructíferas intuiciones durkheimianas.

La temática de la racionalización es el complemento de la diferenciación descrita por Durkheim. Según Max Weber, habría que distinguir dos aspectos fundamentales en lo que se ha llamado «racionalismo específicamente occidental». Por una parte, la *racionalización de las cosmovisiones*, en donde Weber clarifica los aspectos estructurales del «desencantamiento del mundo» y las condiciones bajo las cuales los problemas cognitivos, normativos y expresivos pueden ser sistemáticamente separados de la esfera de «lo sagrado» y pueden ser desarrollados según sus propias lógicas autorreferenciales. En el movimiento de racionalización de las representaciones colectivas que va del *mythos* al *Logos* se manifiesta un proceso de «desacralización» o, si se quiere, de «profanización», cuya principal característica es la *autorreflexividad* inherente a las nuevas esferas culturales de valor y a los nuevos órdenes de vida que coexisten en el seno de un mundo desencantado. Se ha producido una creciente sublimación del poder hechizante y aterrador de «lo sagrado». El *Mysterium tremendum fascinans* de «lo sagrado» se transforma en una forma racionalmente vinculante de pretensiones de validez criticables. Los fundamentos metasociales dejan paso a los umbrales de plausibilidad obtenibles «desde abajo», en la inmanencia de pretensiones de validez propias de cada ámbito: verdad/falsedad en la ciencia, justicia/injusticia en el derecho, tener/no tener en la economía, belleza/fealdad en el arte, etc. Por otra parte, Weber está interesado en la *incorporación institucional de las modernas estructuras de conciencia* que se desarrollan a lo largo del sendero de la racionalización religiosa que comienza con las antiguas profecías judías y que, apoyándose en el pensamiento científico heleno, rechaza como superstición y sacrilegio

la búsqueda de todo medio mágico para la salvación. Así se desarrollan la burocracia, la empresa, el sistema legal y la universidad.

Este fabuloso proceso no se consuma *per se* sino que interviene un sujeto portador de acción que galvaniza todo el proceso: el *burgués*, que responde a una actitud unificada protomoderna del hombre hacia el mundo que se recoge en la premisa: «en el nombre de Dios debes autocontrolarte y dominar el mundo a través de la vocación». La actitud del burgués hacia el mundo no es la del yogui oriental, ni la del guerrero medieval; aquél pretende dominar el mundo a través de su praxis intramundana.

M. Weber detecta asimismo que este proceso de racionalización cultural y social es paradójico por cuanto que ocasiona efectos colaterales contradictorios. En el ámbito de la racionalización cultural, la vieja lucha entre dioses toma la forma despersonalizada y objetivada de un antagonismo entre irreductibles órdenes de valor y de vida; así lo ha reconocido Weber en la metáfora de la «*lucha de los dioses*». Y en el ámbito de la racionalización social la emergencia de nuevos subsistemas sociales, como el mercado capitalista y la burocracia, ha supuesto una monetización y normalización creciente de las relaciones sociales, que conllevan una proletarización psíquica de las personas, y así lo ha recogido Weber en la metáfora de «*la jaula de hierro*».

Si Weber y Durkheim han detectado «una cara» de la racionalización de estructuras de conciencia que acontece en la modernidad, Karl Marx desoculta, desenmascara, desconstruye la lógica de tal proceso y pone de manifiesto su «cara oscura» con el análisis de la forma de mercancía cuando afirma que: «el carácter misterioso de la forma de mercancía estriba..., pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter del trabajo social de éstos, como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores». La «mercancía» fuerza de trabajo se encuentra en una posición desfavorable en el contexto de un espacio social de libre competencia. Karl Polanyi afirma que el mercado de trabajo es un «molino satánico» porque su institucionalización extiende el principio de autorregulación del mercado de trabajo al trabajo vivo. La primera razón que pone de manifiesto la peculiar posición o el carácter «ficticio» de la mercancía fuerza de trabajo es que, mientras recibe un tratamiento de mercancía en el trabajo, no llega a estos mercados de la misma forma que el resto de mercancías. La peculiaridad de la mercancía trabajo es que realmente no puede ser comprada sin, al mismo tiempo, someter a la persona que la vende a una cierta dependencia, a la dependencia de ser un mero portador de un dispositivo funcional de compraventa, despojado de cualquier otra connotación ontológica o existencia. La fuerza de trabajo se separa del mundo de la experiencia práctico-existencial del ser humano para ser «integrada funcionalmente» en el ámbito del sistema económico. La funcionalidad del mercado actúa como una racionalidad que proviene del exterior de una conducta predeterminada y prescrita al actor por la organización que le engloba con la peculiaridad de que este proceso constituye una «abstracción económicofuncional» de la praxis humana que ahora es asimilable al medio

de comunicación simbólicamente generalizado, el dinero. Un segundo *handicap* al que se enfrenta el lado de la oferta de fuerza de trabajo en el mercado es que depende inexorablemente de unos medios de subsistencia que, para obtenerlos, debe «venderse» como mano de obra asalariada y, por tanto, no puede esperar indefinidamente para encontrar mejores oportunidades en el mercado de trabajo. La tercera peculiaridad de la fuerza de trabajo, y su limitado abanico de opciones estratégicas, radica en que su propia necesidad de medios de subsistencia es constante dentro del marco de un «estándar mínimo de vida» material y culturalmente definido. El cuarto *handicap* radica en el potencial *cualitativo* de adaptación de los ofertadores de fuerza de trabajo en el mercado. El capital tiene una «liquidez», puede sumarse, restarse, multiplicarse y dividirse, aquí y allá, sin problemas, no tiene edad, ni sufre, ni razona, mientras que el portador de fuerza de trabajo tiene unos límites autoasumidos –de tipo físico y cultural– que son insuperables en el proceso de su asimilación a esta liquidez funcional del capital.

Según Marx, la relación de intercambio de fuerza de trabajo por capital variable, que es requisito indispensable para la forma de producción capitalista y que queda institucionalizada en el contrato de trabajo, puede explicarse como mecanismo de control de un proceso de producción autorregulado y a la vez como una relación de desvelamiento que nos permite entender el proceso global de acumulación como un proceso de explotación reificado, anónimo y deshumanizado.

El punto de partida para entender la contribución sociológica de G. Simmel es la distinción preliminar entre forma y contenido. Los contenidos son aquellos aspectos de la existencia que son determinados en sí mismos, pero que como tales no contienen ninguna estructura ni la posibilidad de ser comprendidos por nosotros en su inmediatez. Son las necesidades, los impulsos, los propósitos que conducen a los individuos a entablar relaciones entre sí. Las formas son los principios sintéticos que seleccionan, del ámbito infinito de posibles contenidos de la experiencia, unos contenidos determinados y los conforman dotándolos de una determinada identidad y significado. En este sentido, las formas son idénticas a las categorías a priori del conocimiento de Kant, pero se diferencian de ellas en dos aspectos importantes, ellas informan no sólo el ámbito cognitivo sino todas las dimensiones de la experiencia humana, y por otra parte no son fijas e inmutables sino que emergen, se desarrollan y quizás desaparecen en el tiempo. Las formas son esos procesos sintéticos por los que los individuos se combinan en unidades supraindividuales, estables o transitorias, solidarias o antagonistas, etc.

Un artículo de 1918, intitulado «La Trascendencia de la vida» ayuda a comprender cómo entiende Simmel la producción social del sentido. A juicio de Simmel la creatividad humana se manifiesta como vida, o mejor en sus propios términos como «*más vida*», es decir, donde no existía, emerge un mundo construido por el individuo, producto de las acciones y decisiones de éste. La cultura para Simmel, como para Weber, representaría ese proceso de delimitación o de selección del acaecer infinito de posibilidades, de contenidos a los que se da una forma, un significado, en última instancia un valor. Las formas sociales creadas, construidas, producidas e imaginadas por el individuo ganan autonomía de los impulsos momentáneos. El mundo construido

de significado, es decir, las formas simbólicas, deben institucionalizarse, proceso este magníficamente analizado por A. Gehlen. Por tanto, la cultura tiene una dimensión objetiva de estructuras institucionalizadas, como los estados, el trabajo, los sindicatos, las ciudades (a las que Simmel dedica uno de los, sin duda, más relevantes estudios sociológicos hasta la fecha), el ejército, las congregaciones religiosas, la moda, el arte, etc. Sin embargo, estas obras humanas, en el horizonte de su temporalización, se objetivan en «su ahí», conformando una exterioridad que va más allá de la voluntad o de la intención o del diseño humano, es decir, se autonomizan, se independizan en última instancia de su creador, el individuo. Aquí parece que Simmel estuviera suscribiendo las tesis de la cosificación de Marx (y de Lukács), pero no es así. Donde para Marx el proceso de alienación es algo específicamente capitalista, que emerge en el proceso de mercantilización y monetización del trabajo vivo, para Simmel el individuo debe hacer frente a ese proceso de «objetivación autorreferencial» del producto desde el comienzo. Las formas sociales creadas por el individuo (o por los individuos interactuando), más tarde o más temprano, devienen autónomas; entonces ya no hablamos de «*más vida*» sino de «*más que vida*», hablamos de estructuras que refieren a sí mismas, a pesar del individuo, y en algunos casos contra éste. Comenzamos con la creatividad, con la imaginación (en los términos de C. Castoriadis), comenzamos con «*más vida*» y continuamos con la independización de los productos que se autoconstituyen como cultura objetiva («*más que vida*»), es decir, los individuos son *trascendidos* por los productos por ellos creados, pero el proceso no acaba *aquí*, ya que la vida («*más vida*») *trasciende* a esos productos socioculturales objetivados en la conciencia colectiva y en la memoria colectiva. Quizás la imagen que mejor representa este proceso, magistralmente descrito por G. Simmel, es la del Padre Tiempo actuando como destructor y como constructor.

La aportación fundamental de F. Tönnies radica en su célebre distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, entre *comunidad* y *asociación*. Esta importante distinción cabe entenderla no únicamente como dos estadios sociales sucesivos, como si el uno condujera al otro inexorablemente, perspectiva esta asumida por la crítica sociológica que ha visto en Tönnies una explicación sociológica del cambio social. Sin descartar este enfoque, cabe considerar a la comunidad y a la asociación como dos formas de objetivación de la voluntad humana que tiende a estructurar a los grupos humanos o bien en función de los vínculos efectivos, sentimentales, de las pasiones (como son las comunidades de amigos, las comunidades religiosas, las peregrinaciones, las fiestas, el teatro, el fútbol, etc.), o bien en función del cálculo de intereses racionales (como las corporaciones económicas, los partidos políticos, la burocracia, etc.).

Vilfredo Pareto ofrece básicamente una teoría de las acciones humanas, que a partir de rasgos generales de la naturaleza psicológica individual explica la vida social, y una teoría de la circulación de las elites. Diferencia entre *acciones lógicas* –en éstas el enlace que el sujeto hace de la acción con su fin se corresponde con el de quienes tienen conocimientos más amplios– y *acciones no lógicas*, donde el fin objetivo y el subjetivo difieren. Si Weber se fija en el sentido subjetivo que el actor da a la acción, Pareto

incluye además a un observador con más conocimientos; pero ambos atienden a las consecuencias de la acción no previstas por los actores. Las fuentes de las acciones no lógicas no son las teorías y explicaciones no-científicas («derivaciones») alegadas por los sujetos. Tales acciones y explicaciones son expresiones de los sentimientos y del estado psíquico individual, cuyos elementos constantes son los «residuos», que están desigualmente repartidos en la sociedad. Su análisis general y formal permite explicar cómo funciona el *sistema social*, a cuyo cambio o búsqueda de equilibrio contribuye la circulación de las elites. En toda sociedad existen una masa y unas elites. Entre estas elites, minorías privilegiadas en diversas facetas sociales, destaca la elite de gobierno. La *circulación de las elites* ocurre por el diverso tipo de residuo predominante según la situación de cada elite, que les mueve a usar la «fuerza» para lograr el gobierno y la «astucia» para mantenerlo, hasta que otra elite usa la fuerza, las desbanca y se hace con el gobierno. El logro del éxito es la única fuente de legitimación. «La historia es un cementerio de aristocracias», y la vida social, aunque cambie, siempre permanece igual. El análisis de Pareto, radicalmente confrontado al racionalismo de la Ilustración, desdeña las diferencias históricas, los varios tipos de organización de las sociedades y de sus relaciones de clases, y rechaza por ilusorias las teorías que hablan en términos de progreso social sea mediante la evolución (Comte, Spencer), la reforma (Durkheim) o la revolución inevitable (Marx).

Presentación a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

2.1. Karl Marx y Friedrich Engels

2.1.a. Karl Marx (1818-1883)

Este teórico social crítico, y revolucionario, nació en Tréveris (Renania, Prusia), era hijo de un abogado de origen judío, liberal «ilustrado», y convertido al protestantismo para poder seguir ejerciendo su profesión. Inició estudios de derecho en la Universidad de Bonn (1835). Los siguió en la Universidad de Berlín (1836-1840), donde se decantó por la filosofía y se relacionó con Bruno Bauer y otros jóvenes hegelianos, progresistas y demócratas, que criticaban los desajustes efectivos de las instituciones respecto a la Idea. En 1841 se doctoró en filosofía por la Universidad de Jena, pero no pudo ser profesor universitario. Se hizo periodista y editor (1841-1843) del periódico radical burgués *Rheinische Zeitung (La Gaceta Renana)*; creyendo en el Estado «racional» hegeliano, defendió en sus artículos la libertad humana y los derechos humanos del liberalismo frente al reaccionario Estado prusiano, y se ocupó de problemas económicos como la ley acerca del robo de leña, y la crisis y miseria de los viticultores del Mosela. En sus escritos de 1843-1844 Marx amplió al Estado y al derecho la teoría de la alienación humana, con la que Feuerbach criticaba la religión e invertía el planteamiento de Hegel. Marx demanda una «auténtica democracia», que los miembros de la sociedad civil se apropien de su esencia enajenada en el Estado, y que sea abolida la propiedad privada, causa de la oposición entre Estado y sociedad civil. En 1843 Karl Marx se casó con Jenny von Westphalen, y emigró a París. Allí dirigió los *Deutsch-französische*

Jahrbücher (Anales franco-alemanes), frecuentó los ambientes artesanos socialistas, se comprometió con el movimiento obrero, y descubrió que «la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política». En 1844 pudo identificar al proletariado, resultante del proceso industrial, como categoría filosófica y fuerza capaz de realizar la filosofía, que al liberarse a sí mismo libera a la humanidad. Su lectura de *Esbozo de una crítica de la economía política* (1844), «boceto genial» del comunista F. Engels –al que encontró en París, y que sería su amigo, y colaborador intelectual y literario–, así como la lectura de economistas ingleses (Adam Smith, David Ricardo, y James Mill) y franceses le permitieron diferenciarse claramente de sus mentores, los jóvenes hegelianos, y centrar desde ahora sus líneas teóricas en las relaciones sociales de producción.

Los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) dan comienzo a su crítica de la economía política, y de la sociedad capitalista, y hacen un balance filosófico. Criticar es explicitar tanto los fundamentos reales en los que suelen basarse las posiciones intelectuales, como la mistificación ideológica que éstas producen. De los economistas clásicos acepta que el trabajo humano es la fuente de toda riqueza. Según Marx, el trabajo coincide además con la esencia humana, y, siguiendo a Saint-Simon, la producción sobre todo material y la propiedad caracterizan a las sociedades. Recusa de los economistas clásicos que ellos suponen inmutables la existencia de la propiedad privada y las leyes del capitalismo, que tratan al hombre no como ser humano sino como pieza de la economía, y que separan a ésta de las relaciones sociales. La propiedad privada capitalista causa, al parecer, la alienación de los trabajadores asalariados en la producción material, la alienación tanto de cada uno de los hombres respecto a sí mismo como la de los hombres entre sí, y la lucha de clases. En realidad, la propiedad privada, erigida como algo fuera de nuestro control, deriva históricamente del trabajo enajenado, cuya fenomenología expuso, y por eso la economía capitalista es inhumana. El comunismo, resultado de todo el movimiento de la historia, implica la superación positiva de la propiedad privada y de la enajenación en las relaciones sociales de producción. Y por eso mismo la superación de la enajenación en toda otra forma especial de producción (en la religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte...). El comunismo es la conversión del hombre a su existencia humana, es decir, social. Marx elogia a Feuerbach por su crítica de Hegel, y a su vez critica a éste. Acepta de Hegel concebir al hombre autoproduciéndose históricamente mediante el trabajo, pero no que ese trabajo y su alienación sean sólo mentales. Ese trabajo es ante todo una actividad sensorial, práctica, del hombre real, dotado de cuerpo.

Marx pudo ver actuar al comunismo «proletario» en la insurrección de los tejedores de Silesia en 1844. Ese año publicó con Engels *La Sagrada Familia*, donde criticaron a B. Bauer y a los jóvenes hegelianos. Sus obras fueron arreglando cuentas con su «conciencia filosófica anterior», y convergiendo en un marco teórico de referencia: la concepción materialista o interpretación económica de la historia, donde las instituciones sociales y las formaciones ideológicas se conciben condicionadas por las relaciones de producción y por la apropiación del producto social. Expulsado de París en 1845, Marx

se refugia en Bruselas. En sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845) opone la actividad sensorial humana, práctica, al materialismo mecanicista, al idealismo, y al materialismo contemplativo de Feuerbach, y afirma en la 6.^a Tesis que «la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales». *Miseria de la filosofía* (1847) critica a Proudhon, su utopía reformista e interpretación de la ley del valor, y su aplicación de la dialéctica de Hegel a las categorías económicas. Para Marx, la historia humana es historia del trabajo humano, y las categorías y leyes de la economía son válidas en tanto explican las relaciones de producción de un momento histórico; admite así la teoría clásica del valor de cambio de los productos, fijado según el monto de tiempo de trabajo socialmente necesario (abstracto) que incorporan, como propia de una sociedad con división de trabajo y con productores sin acuerdo previo sobre qué y cómo producir para satisfacer las necesidades sociales. Su trabajo con Engels prosiguió en *La ideología alemana* (1845-1846), y, tras adherirse en 1847 a la Liga de los Comunistas, en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848).

La ideología alemana de Marx y Engels presenta como premisa de la historia, y distintivo humano, que los hombres producen sus medios de vida, que lo que son coincide con lo que producen y con el modo cómo producen; depende por eso de las condiciones materiales de su producción. Esa producción presupone y condiciona el intercambio entre los individuos. De la actividad material de los hombres brotan la organización social y el Estado, las ideas y las representaciones. Cada etapa de la división de trabajo, que implica una forma distinta de propiedad, determina las relaciones de los individuos entre sí respecto al material, al instrumento, y al producto del trabajo. En la historia humana podemos distinguir diferentes formas de propiedad: comunismo tribal primitivo, sociedad antigua o de esclavitud, feudalismo y capitalismo. La verdadera división de trabajo

—éste ahora es el concepto clave— surge en el momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual así la conciencia puede imaginar que es algo más y distinto de la conciencia práctica. Tal división viene impuesta socialmente, reduce el ámbito de actividad de los individuos y conlleva la contradicción entre el interés particular y el interés común. Ese interés común cobra en cuanto Estado una forma independiente y ajena a los individuos; por ello las luchas por el Estado son formas ilusorias que revisten las luchas reales entre las diversas clases. El poder insoportable del Estado sólo puede superarse mediante el comunismo, cuya realización empírica presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas, con el intercambio aparejado, y de una masa desposeída a nivel mundial. Marx y Engels ven, por otra parte, cómo, sobre esa base de la división de trabajo forzada, las ideas de la clase dominante, que ejerce el poder material, son las ideas dominantes en cada época, y las ideas revolucionarias son las de una clase revolucionaria. Ambas clases se ven obligadas a presentar su interés como interés común, y sus ideas como las únicas racionales y de vigencia absoluta.

El *Manifiesto Comunista* (1848) comienza afirmando que «la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases».

Marx y Engels exponen a partir del feudalismo el movimiento histórico del sistema capitalista, que revoluciona sin cesar los instrumentos de producción, las relaciones de producción, y así toda relación social. Tal sistema de la burguesía, amenazado por crisis comerciales crecientes –pues sus relaciones productivas traban el desarrollo de las fuerzas productivas–, crea el proletariado, mercancía explotada por el capital, que como única clase antagónica revolucionaria será inevitablemente su sepulturero. Estas bases materiales de la lucha de clases delinean la teoría y la práctica revolucionaria de los comunistas.

En febrero de 1848 la revolución estalló en Francia, su gobierno provisional invitó a Marx, expulsado de Bélgica, a ir a París. En marzo la revolución llegó a Berlín, y Marx decidió ir a Alemania donde se encontraba Engels. Marx dirigió la «*Neue Rheinische Zeitung*», que tuvo un año de vida. Fracasada la revolución en 1849, volvió a París, y, expulsado de nuevo, tuvo que exiliarse, y se instaló en Londres. La Liga de los comunistas se disolvió en 1850.

Marx no desarrolló el concepto de clases sociales, y lo usó con variaciones. Así, su carta a Weydemeyer (1852) hace una lectura de las clases diversa de la del Manifiesto; ahora «la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción». Las clases sociales se definen como conjuntos de posiciones, que se estructuran en las relaciones de producción, y se extienden a las demás relaciones sociales de los individuos. Articulan, por tanto, una dimensión objetiva: la posición ocupada en las relaciones de producción según la propiedad de los medios de producción, que determina la distribución del producto social y apropiación del excedente por la clase dominante, y una dimensión subjetiva: la conciencia de su existencia como clases, y de su oposición por su modo de vivir, sus intereses y su cultura. Marx destacó la importancia del elemento subjetivo, que permite a la clase constituirse en «clase para sí», organizarse y desarrollar su acción como clase. Vio en el Partido Comunista, y en la Internacional de Trabajadores, un medio para organizar como clase a los obreros. En Londres redactó sus principales análisis históricos sobre las clases y la revolución en Francia: sus ensayos para «*Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*», luego titulados *Las luchas de clases en Francia 1848-1850* (1850), y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852). Su modelo teórico, elaborado desde el capitalismo, comprendía sólo dos clases opuestas: opresores y oprimidos, burguesía y proletariado, dada la simplificación y polarización en curso dentro de la sociedad capitalista. Pero sus análisis históricos de diversas coyunturas sociales (obras de 1850, 1852, 1871), amplían el número de clases. Distinguió fracciones de las clases dominantes: burguesía financiera, burguesía industrial y burguesía mercantil. El «lumpemproletariado», los marginados de las sociedades, constituían el otro polo social. Los campesinos, los artesanos, los pequeños burgueses eran restos del modo feudal de producción. De 1852 a 1862 escribió artículos sobre la actualidad política para «*New York Daily Tribune*». Los ingresos que por ellos obtenía y el sostén financiero que Engels enviaba desde Manchester le permitieron afrontar la pobreza de su familia.

Tras fracasar la revolución de 1848 Marx prestó mayor atención a la base objetiva de

la vida social, a la historia de la producción y a las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Desplazó a segundo plano la dimensión subjetiva de la lucha y acción revolucionaria del proletariado, que era clave en el Manifiesto. Marx se dedicó a leer y estudiar en el British Museum para preparar toda una serie de materiales y presentar su análisis sobre la economía de la sociedad capitalista, pero él sólo publicó dos libros. Esos materiales son: los «*Grundrisse*» o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-1858), notas y desarrollos para su plan global, la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), que publicó como libro introductorio con escaso éxito editorial, las *Teorías sobre la plusvalía* (1861-1863), que comprende materiales de carácter histórico, y la que es «su obra» *El Capital: Crítica de la economía política*, de la que Marx en 1867 publicó sólo el libro I. Engels editó los libros II y III en 1885 y 1894. Marx recoge como rasgos inmediatos de la economía capitalista: que es un mundo de mercancías en el que sus productos son destinados al mercado, que la obtención de beneficios o plusvalía del capital es el fin y móvil determinante de la producción, y que se rige por la ley de intercambio de valores equivalentes (teoría de D. Ricardo).

Las mercancías tienen un valor de uso, pues han sido producidas para satisfacer ciertas necesidades humanas, y un valor de cambio, en cuanto pueden intercambiarse valores de uso de distinta especie. Para esto es preciso determinar un elemento común de proporcionalidad. Y pues las mercancías son productos del trabajo humano, basta considerar éste en abstracto, más allá de su desigualdad real, como desgaste de la fuerza humana de trabajo, como la cantidad de trabajo (días, horas...) socialmente necesario (empleado de ordinario en una sociedad según su época y nivel técnico) para producirlas. Así Marx descubre la fuerza de trabajo humano como realidad y relación social, oculta en las mercancías. El «fetichismo de las mercancías» consiste en que los productos del trabajo humano, creados en forma de mercancías, asumen en la sociedad capitalista ante los hombres un valor y relación entre objetos materiales, como si la relación que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida al margen de sus productores. Pero, si los objetos útiles adoptan forma de mercancía es porque son productos de trabajos privados e independientes los de unos de los de otros. Al faltar una planificación consciente del trabajo social para satisfacer necesidades humanas y unas relaciones sociales directas, el mercado se erige en eje regulador del intercambio entre mercancías, la búsqueda de beneficios prima sobre las necesidades humanas, fuerza la división de trabajo, y la producción individual se somete al trabajo y al valor abstractos. De este modo el capitalismo se nos muestra como irracional e inhumano.

En el capitalismo la fuerza de trabajo es una mercancía, que el obrero posee y oferta libremente, pues no tiene medios de producción para usarla en beneficio propio, y que el capitalista compra pagando al obrero su equivalente valor de cambio, la cantidad de horas de trabajo socialmente necesarias para producir las mercancías que satisfagan las necesidades indispensables del trabajador y su reproducción. Pero, si rige la ley de intercambio de equivalentes, y si el proceso de producción del capital está movido por el

proceso de producción de plusvalía o beneficios, ¿cómo surgen éstos? Marx, al responder a esta pregunta, detecta «el gran secreto de la sociedad moderna»: el valor de cambio de lo producido por la fuerza de trabajo durante el tiempo de trabajo en que, según contrato, el capitalista la usa para sí, es superior al valor de cambio o salario que paga por ella. El capitalista roba tiempo de trabajo ajeno, así obtiene la «plusvalía». He aquí la base de la riqueza actual y del antagonismo de clases. El régimen capitalista es un régimen de explotación, injusto, por más que el contrato de trabajo parezca libre y mero intercambio de equivalentes. Marx presenta su teoría de la plusvalía de la «fuerza de trabajo» como eje de la economía y de la sociedad capitalista, precisamente porque distingue «trabajo» y «fuerza de trabajo», y supera así la teoría clásica del valor. Si el salario retribuyese el «trabajo» del obrero, no entenderíamos la plusvalía.

Pero las mercancías, resultado del proceso social de producción de plusvalía, entran como productos del capital en un proceso social de circulación, que, dentro de un azaroso proceso de competencia, determina en el mercado la valorización de tales productos y su reversión sea en la forma de medios de vida o en la de medios de producción. Si ambos procesos de producción y circulación están equilibrados, el intercambio se realiza según la tasa general de beneficio y precios de producción. Si hay desequilibrio entre ellos, asistimos a las crisis económicas. Si tal desequilibrio se supera, pero luego se agudiza, la producción capitalista necesita del sistema de crédito, y para ampliar su escala de producción puede crear sociedades anónimas, cuya forma de capital —la de individuos directamente asociados— equivale a la supresión del régimen de producción capitalista dentro del propio régimen capitalista, y prepara la transición al comunismo.

Punto de arranque de la evolución del capitalismo es la competencia entre productores, que buscan cada uno su beneficio. Para vencer en el mercado se ven obligados a bajar el precio de sus productos e incrementar la productividad. Esto les exige invertir la mayor parte de las plusvalías en mejorar los medios y las técnicas productivas. Y, como sólo la fuerza de trabajo produce plusvalía, ello supondrá una tendencia al descenso de la tasa de beneficios, y el que haya un excedente de mano de obra, obreros en paro, que originan un «ejército industrial de reserva». La competencia entre estos obreros impedirá que los salarios suban por encima del nivel de subsistencia, con la consiguiente depauperación del proletariado y la reducción de la demanda. Si bien la cantidad de producción rápidamente progresa, la demanda de la población no puede desarrollarse al mismo ritmo; se da, pues, superproducción en la oferta y subconsumo en la demanda, y así nacen las crisis. Esa misma competencia inexorable exige al capital «concentrar» la riqueza y los medios de producción y crear sociedades anónimas. Muchos capitalistas individuales pasan al proletariado. El régimen capitalista hace crecer la masa de la miseria, la rebelión de la clase obrera, su unidad y organización, y a la vez lleva la centralización del capital y la socialización del trabajo a un punto en que resultan incompatibles con el capitalismo. Entonces «los expropiadores son expropiados». Marx en los *Grundrisse* había apuntado una perspectiva más amplia y menos inmediata de los límites y contradicciones del capital. Destacaba la importancia de las máquinas como

productos de la ciencia y el saber social general. Mediante ellas ese saber controla las condiciones del proceso de la vida social, pues propicia un mayor grado de productividad y la consiguiente creación de mucho tiempo disponible, aparte el tiempo de trabajo necesario, para el desarrollo libre de las fuerzas productivas de los individuos y de la sociedad.

Marx desarrolló también un papel clave en la Internacional (Asociación Internacional de Trabajadores), en su fundación (1864), y en su Consejo General hasta 1872. Tuvo que intervenir a propósito de la guerra franco-prusiana de 1870, y, tras la represión sangrienta de los obreros revolucionarios de la Comuna de París (21-28 de mayo 1871), tuvo que escribir *La Guerra Civil en Francia*. Esta represión y la expulsión de Bakunin y sus seguidores (1872) debilitaron la Internacional. En 1873 Marx se retiró de la vida pública, su situación económica era ahora más estable gracias a Engels, su salud bastante precaria. Con todo, el programa de los socialdemócratas alemanes para su Congreso en Gotha (22-27 de mayo de 1875) hizo a Marx escribir la *Crítica del programa de Gotha*, y tratar los problemas del período de transición a la sociedad comunista. Ahora, en sus cartas se interesó por Rusia, por su paso directo desde las cooperativas campesinas al comunismo. La muerte de su mujer (1881) y la de su hija Jenny (1883) desmotivaron su vida. Karl Marx murió en marzo de 1883.

Su estudio «científico» de las sociedades buscaba una explicación de la autocreación del hombre y de las sociedades a partir de las relaciones sociales de producción, que dialécticamente desborda e integra los feudos científicos de la economía, la historia, la política, la sociología, las ciencias naturales... Esa explicación no se limita a articular los hechos; tiene un criterio valorativo, apoya la emancipación histórica de los hombres denunciando su alienación, constricción y explotación en las relaciones de producción y demás relaciones sociales, y por la negación que estos procesos evidencian afirma una sociedad de hombres no sometidos a la producción, que producen libremente, y acordes para satisfacer las necesidades sociales con los recursos existentes, sin propiedad privada, ni división de trabajo forzada, ni plusvalía, y sin clases. La teoría social de Marx es crítica real, y se realiza en su práctica revolucionaria con el proletariado. Su metodología, como vimos, requiere ir del movimiento aparente de las hechos y de las ideas a sus causas reales, y usar la investigación y la exposición, que siguen caminos inversos. La investigación perfora la superficie de los fenómenos para llegar a su núcleo y a su realidad. Parte de un hecho concreto de la experiencia cotidiana, lo descompone en sus elementos, y llega a conceptos cada vez más simples, cuyo pleno sentido se da sólo en su ligazón mutua. La exposición, mediante una síntesis de esos conceptos, llega a reproducir lo concreto, que ahora es síntesis de múltiples determinaciones abstractas, y unidad de lo diverso. Recorre el camino de vuelta explicándonos cómo la realidad interna se manifiesta en la superficie y mostrándonos que la explicación es acorde con la experiencia cotidiana y las interpretaciones inmediatas, una vez corregidas. Marx usa de la dialéctica, pero ve en los conceptos sólo lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre. En cambio Hegel mistifica la dialéctica, considera que el proceso del pensar es el creador de lo real, que viene a ser exteriorización del pensar. «En Hegel la

dialéctica anda cabeza abajo, es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística».

Obras fundamentales escritas por K. Marx, y en colaboración con F. Engels

- (1841) 1971. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Ayuso, Madrid.
- (1842-1843) 1983. *En defensa de la libertad*. En: *Los artículos de La Gaceta Renana 1842-3*. J. L. de Vermal (ed.). Fernando Torres, Valencia.
- (1843 / 1927 primera edición) 1974. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Barcelona, Grijalbo.
- (1843-1844) 1997. *La cuestión judía: sobre democracia y emancipación* Santillana, Madrid.
- (1844) 1970. «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel: Introducción»: En *Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona.
- 1844 Escritos (1932) 2001. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Alianza, Madrid.
- 1845-1846. Escrito con F. Engels (1932 a) 1987. *La sagrada familia. La ideología alemana*. Incluye las *Tesis sobre Feuerbach*. Magisterio Español, Madrid.
- (1847) 2002. *Miseria de la filosofía: contestación a la «Filosofía de la miseria» de Proudhon*. Folio, Barcelona.
- (1848). Escrito con F. Engels 2001. *Manifiesto Comunista*. Alianza, Madrid.
- (1850) 1992. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. (Con *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*). Espasa Calpe, Madrid.
- (1852) 2003. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Alianza. Madrid.
- Escritos de 1857-1858. (1939-1941) 1980. *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política*. (Borrador 1857-1858). Siglo XXI, Madrid. 2 vols.
- Escritos de 1857-1858. (1939-1941) 1979. *Formaciones económicas precapitalistas*. Crítica, Barcelona.
- (1859, con prólogo de 1857) 2004. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Comares, Albolote (Granada).
- Escritos de 1862-1863 (1905-1910 1.ª edición de Karl Kautsky). 1974. *Teorías sobre la plusvalía*. Alberto Corazón, Madrid.
- (1867-1879) 2003. *El Capital: Crítica de la economía política. Libro 1. El proceso de producción de capital*. RBA, Barcelona. 2 vols.
- (1871) 2003. *La Guerra Civil en Francia*. Fundación Federico Engels, Madrid.
- (1875 / 1891 editado por F. Engels) 2004. *Crítica del programa de Gotha*. Fundación Federico Engels, Madrid.
- Escritos 1867-1879 (1885 editado por Engels) 2003. *El Capital: Crítica de la economía política. Libro 2. El proceso de circulación del capital*. RBA, Barcelona.
- Escritos 1867-1879 (1894 editado por Engels) 2003. *El Capital: Crítica de la economía política. Libro 3. El proceso global de la producción capitalista*. RBA, Barcelona. 2 vols.
- Escritos 1867-1879 (1997). *El capital. Libro I. Sexto capítulo (inédito): Resultados del proceso de producción inmediato*. Curso, Barcelona. 1975. Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, 2 tomos. Fundamentos, Madrid.
1989. Karl Marx y Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA). Dietz, Berlín.

Textos Karl Marx y Friedrich Engelsseleccionados

«PRÓLOGO DE LA CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA» *Obras escogidas*

Fundamentos, Madrid 1975, pp. 372-375

1. La concepción materialista de la historia

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los Anales franco-alemanes que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del

espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de Economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones

sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los Anales franco-alemanes), había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana.

Entre los trabajos dispersos en que por aquel entonces expusimos al público nuestras ideas, bajo unos u otros aspectos, sólo citaré el *Manifiesto del partido Comunista*, redactado en colaboración por Engels y por mí, y un *Discurso sobre el libre cambio*, que yo publiqué. Los puntos decisivos de nuestra concepción fueron expuestos por vez primera, científicamente, aunque sólo en forma polémica, en la obra *Miseria de la Filosofía*, etc., publicada por mí en 1847 y dirigida contra Proudhon. La publicación de un estudio escrito en alemán sobre el *Trabajo asalariado*, en el que recogía las conferencias explicadas por mí acerca de este tema en la Asociación obrera alemana de Bruselas, fue interrumpida por la revolución de Febrero, que trajo como consecuencia mi alejamiento forzoso de Bélgica.

La publicación de la *Nueva Gaceta del Rin* (1848-1849) y los acontecimientos posteriores, interrumpieron mis estudios económicos, que no pude reanudar hasta 1850, en Londres. Los inmensos materiales para la historia de la Economía política acumulados en el British Museum, la posición tan favorable que brinda Londres para la observación de la sociedad burguesa y, finalmente, la nueva fase de desarrollo en que parecía entrar ésta con el descubrimiento del oro de California y de Australia, me impulsaron a volver a empezar desde el principio, abriéndome paso de un modo crítico, a través de los nuevos materiales.

Textos

seleccionados Karl Marx

«CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL» Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión*

Sígueme, Salamanca 1974, pp. 93-94

2. De la crítica de la religión a la crítica del derecho y la política

Para Alemania la *crítica de la religión* está en lo esencial completada, y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado desacreditada después que se rechazó su *celestial* «alegato en su propia defensa». El hombre, que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo encontró en él el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre (*Unmensch*),

allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por lo tanto, en *embrión*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y, por lo tanto, en torno a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira en derredor de sí mismo.

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y la *tarea inmediata de la filosofía*, que se encuentra al servicio de la historia, consiste –una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana– en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho* y la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.

Textos

seleccionados Karl Marx **MANUSCRITOS: ECONOMÍA Y FILOSOFÍA** Alianza, Madrid 1985, pp. 104-113, 116, 178-179, 143-147

3. Propiedad privada y trabajo alienado La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica.

Hemos visto cómo para ella hasta el intercambio mismo aparece como un hecho

ocasional. Las únicas ruedas que la Economía Política pone en movimiento son la *codicia* y la *guerra entre los codiciosos, la competencia*.

Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*.

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto o más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él. Como un *ser extraño*, como un poder *independiente* del productor.

Cuanto más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda la dominación de su producto, es decir, el capital.

Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda de sí mismo.

La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.

Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador.

Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*. Dentro de la *actividad productiva* misma.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja, y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción, física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste.

En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que

éste no es suyo, sino de otro. Que no le pertenece.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Como quiera que el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace *del género* algo ajeno al hombre; hace que para él *la vida genérica* se convierta en medio de la vida individual.

La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre.

Por eso el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica*, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre, un medio para su existencia física.

El trabajo enajenado, por tanto:

Hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*.

Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del *hombre respecto del hombre*.

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.

La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.

Aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca.

4. El dinero: poder enajenado de la humanidad

Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis –de su poseedor– cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy *tullido*, pero el dinero me procura veinticuatro

pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? Él puede, por lo demás, comprarse gentes ingeniosas, ¿y no es quien tiene el poder sobre las personas inteligentes más talentoso que el talentoso? ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero puedo todo lo que el corazón humano ansía, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?

La fuerza *divina* del dinero radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder enajenado* de la *humanidad*.

Lo que como *hombre* no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el *dinero*. El dinero convierte así cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su *contrario*.

5. Superación de la alienación

El comunismo como superación *positiva de la propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la *esencia humana* por y para el hombre; por ello, como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.

El movimiento entero de la historia es, por ello, tanto su generación *real* –el nacimiento de su existencia empírica– como, para su conciencia pensante, el movimiento *comprendido y conocido* de su *devenir*.

Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas especiales de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello* la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su *existencia humana*, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos.

El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él.

Mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma viva es la comunidad *real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia *general* es una

abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta. De aquí también que la *actividad* de mi conciencia general, como tal, es mi existencia *teórica* como ser social. Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es *así* una exteriorización y afirmación de *la vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular o general*.

Como *conciencia genérica*, afirma el hombre su real *vida social* y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia real, así como, a la inversa, el ser genérico se afirma en la conciencia genérica y es para sí, en su generalidad, como ser pensante.

El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social *individual* real), es, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana.

Pensar y ser están, pues, *diferenciados* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro.

Textos

seleccionados Karl Marx

AUSZÜGE AUS MILLS «ÉLÉMENTS D'ECONOMIE POLITIQUE (1844)» En Marx y Engels, *Werke. Ergänzungsband. Schriften bis 1844, I*, 446 s. Traducción de José Luis Iturrate Vea

6. El trabajo como libre expresión de la naturaleza humana

«Permítasenos suponer que (tú y yo) hayamos producido como seres humanos. Entonces, cada uno de nosotros se habría afirmado a sí mismo doblemente en su producción: se habría afirmado a sí mismo, y a su prójimo. 1) En mi producción yo habría objetivado el carácter específico de mi *individualidad*, por lo cual habría disfrutado con la exteriorización de mi propia *vida* individual en mi actividad, y experimentaría también una alegría individual ante el objeto producido, sabría que mi personalidad es un poder *objetivo, sensorialmente perceptible, fuera de toda sombra de duda*. 2) En tu disfrute o uso de mi producto yo habría tenido la *inmediata* satisfacción de conocer que en mi trabajo he satisfecho una necesidad humana, es decir, he objetivado la naturaleza humana y he proporcionado así un objeto que corresponde a las necesidades de otro *ser humano*. 3) Yo habría actuado *para ti* como *el mediador* entre tú y el género humano, me habrías reconocido como complemento de tu propio ser, como una parte esencial de ti mismo. *Así me sabría confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor*. 4) En la expresión individual de mi propia vida habría producido yo inmediatamente la expresión de tu vida, y así en mi actividad individual habría *confirmado y reconocido* directamente mi auténtica naturaleza, mi naturaleza *humana, genérica*.

Nuestras producciones serían como espejos múltiples desde los que nuestras naturalezas relucen al exterior. Esta relación sería mutua. Lo que se aplica a mí también se aplicaría a ti:

Mi trabajo sería *libre expresión de la vida* y, por eso, el *placer de vivir*. En el sistema de propiedad privada esto no existe, yo trabajo para vivir, para procurarme los medios de subsistencia. Mi trabajo no es vida.

Además, en mi trabajo, al afirmarse mi vida *individual*, se afirmaría el *carácter específico* de mi individualidad. El trabajo sería, pues, *propiedad auténtica y activa*. En el sistema de propiedad privada mi individualidad ha sido alienada hasta el punto que yo aborrezco esta actividad, que es una tortura para mí. De hecho no es más que la *apariencia* de actividad y por esto mismo sólo es un trabajo *forzado* que se me impone, *no* en virtud de una *necesidad interna*, sino por una necesidad *externa* arbitraria. Mi trabajo sólo puede manifestarse como lo que es en el objeto que yo produzco. No puede parecer ser lo que *no* es. Se hace, pues, manifiesto sólo como la exteriorización objetiva, sensorial, percibida, y por ello completamente indudable, de mi *pérdida de mí mismo* y de mi *impotencia*».

Textos **Karl Marx y Friedrich Engels**seleccionados

OBRAS ESCOGIDAS

Fundamentos, Madrid 1975, Tomo II, pp. 426-428

7. Tesis sobre Feurbach (1845)

I

El defecto fundamental de todo materialismo anterior –incluyendo el de Feurbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* (Objekt) o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial* humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», práctico-crítica.

II

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico*.

III

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar

precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, p. ej. en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

IV

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr. en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

V

Feuerbach, no contento con *el pensamiento abstracto*, apela a la *contemplación sensorial*, pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana.

VI

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1) A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VIII IX

A lo que más llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la «sociedad civil».

X

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad «civil»; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.

La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la

comprensión de esta práctica.

XI Los filósofos no han hecho más que *interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*.

Textos **Karl Marx y Friedrich Engels**_{seleccionados}

LA IDEOLOGÍA ALEMANA

Pueblos Unidos, Montevideo, y Grijalbo, Barcelona 1970, pp. 19-21, 25-26, 31-37, 50-53

8. Premisas de la historia

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece *al multiplicarse la población*. Y presupone, a su vez, un *intercambio* entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción.

Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Es éste un hecho generalmente reconocido. Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación

depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división de trabajo.

La división del trabajo dentro de una nación se traduce, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la *ciudad* y el campo y en la contradicción de los intereses entre una y otro. Su desarrollo ulterior conduce a la separación del trabajo comercial del industrial. Al mismo tiempo, la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo agrícola, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Y las mismas relaciones se muestran, al desarrollarse el comercio, en las relaciones entre diferentes naciones.

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.

9. La conciencia, la producción espiritual y la producción material

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La

conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

10. La conciencia y la división de trabajo

El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se «*comporta*» ante nada ni, en general, podemos decir que tenga «*comportamiento*» alguno. Para el animal sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones, con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase; es simplemente una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona después al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir

del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía y la moral «puras», etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y general de una nación. Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los «espectros», los «nexos», los «entes superiores», los «conceptos», los «reparos», no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo,

mientras los hombres viven, en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.

11. El Estado, la lucha de clases y el comunismo

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases. Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo «ajeno» a ellos e «independiente» de ellos, como un interés «general» a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia.

Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrenten a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés «general» ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni adónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta «*enajenación*», para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder «insoportable» es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente «desposeída» y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual por una parte, el fenómeno de la masa «desposeída» se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales*, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales.

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción «coincidente» o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado.

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.

12. Ideología e ideas de la clase dominante

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por

término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder, la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida, la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como «ley eterna».

La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya arriba como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria.

En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una

clase especial. Su triunfo aprovecha también, por tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallen ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, hizo posible con ello que muchos proletarios se elevasen por encima del proletariado, pero sólo los que pudieron llegar a convertirse en burgueses. Por eso, cada nueva clase instaura su dominación siempre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que, a su vez, hace que, más tarde, se ahonde todavía más la contradicción de la clase no poseedora contra la ahora dotada de riqueza. Y ambos factores hacen que la lucha que ha de librarse contra esta nueva clase dominante tienda, a su vez, a una negación más resuelta, más radical de los estados sociales anteriores que la que pudieron expresar todas las clases que anteriormente habían aspirado al poder.

Toda esta apariencia, según la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es «lo general» lo dominante.

Textos Karl Marx y Friedrich Engelsseleccionados

***EL MANIFIESTO COMUNISTA. OBRAS ESCOGIDAS* Fundamentos, Madrid 1975, I, pp. 21-34**

13. Burgueses y proletarios La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes.

En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa división de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales. En la Antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales.

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas.

Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.

De los siervos de la Edad Media surgieron los villanos libres de las primeras ciudades; de este estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la

burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de las Indias y de China, la Colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido, y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.

La antigua organización feudal o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. La clase media industrial suplantó a los maestros de los gremios; la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller. Pero los mercados crecían sin cesar; la demanda iba siempre en aumento. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la producción industrial. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar de la clase media industrial vinieron a ocuparlo los industriales millonarios –jefes de verdaderos ejércitos industriales–, los burgueses modernos.

La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de todos los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó a su vez en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media.

La burguesía moderna, como vemos, es por sí misma fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente éxito político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna; en unos sitios, República urbana independiente; en otros, tercer estado tributario de la monarquía; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías feudales o absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario. Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel «pago al contado». Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien adquiridas por la *única* y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en

lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.

La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados.

La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las redujo a simples relaciones de dinero.

La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería. Ha sido ella la que primero ha demostrado lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas a los éxodos de los pueblos y a las Cruzadas.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la producción intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en

día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal.

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en *una* sola nación, bajo *un* solo Gobierno, *una* sola ley, *un* solo interés nacional de clase y *una* sola línea aduanera.

La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?

Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar un cierto grado de desarrollo estos medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, toda la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras trabas. Era preciso romper esas trabas, y se rompieron.

En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa.

Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo. Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial se destruye sistemáticamente, no sólo una parte considerable de productos elaborados, sino incluso de las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad; la epidemia de la superproducción. La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de barbarie momentánea: diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. Y todo eso, ¿por qué?, porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no sirven ya al desarrollo de la civilización burguesa y de las relaciones de propiedad burguesas; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, entonces? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detall, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.

El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter substantivo y le hacen perder con ello todo atractivo para el

obrero. Éste se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensables para vivir y para perpetuar su linaje. Pero el precio del trabajo, como el de toda mercancía, es igual a su coste de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios. Más aún, cuanto más se desenvuelven el maquinismo y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo bien mediante la prolongación de la jornada, bien por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etc.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros, hacinados en la fábrica, están organizados en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de una jerarquía completa de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del patrón de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro.

Cuanta menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños. Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y sexo pierden toda significación social. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según la edad y el sexo.

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha recibido su salario en metálico, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etc.

Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proletariado; unos, porque sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y sucumben en la competencia con los capitalistas más fuertes; otros, porque su habilidad profesional se ve despreciada ante los nuevos métodos de producción. De tal suerte, el proletario se recluta entre todas las clases de la población. El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento.

Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados, después, por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués aislado que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del trabajador de la Edad Media.

En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país disgregada por la competencia. Si los obreros forman masas compactas, esta acción no es todavía la consecuencia de su propia unidad, de la burguesía, que para alcanzar sus propios fines políticos debe —y por ahora aún puede— poner en movimiento a todo el proletariado.

Durante esta etapa, los proletarios no combaten, por tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, es decir, contra los vestigios de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico se concentra, de esta suerte, en manos de la burguesía; cada victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria de la burguesía.

Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo. Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ella ocasiona, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más precaria; las colisiones individuales entre el obrero y el burgués adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios, en previsión de estos choques circunstanciales. Aquí y allá la lucha estalla en sublevación.

A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esa unión es favorecida por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión que los habitantes de las ciudades de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos, con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años.

Esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político, es sin cesar socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero surge de nuevo, y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses para obligarles a reconocer por la ley algunos intereses de la clase obrera; por ejemplo, la ley de la jornada de diez horas en Inglaterra.

En general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente: al principio, contra la aristocracia; después, contra aquellas fracciones de la misma burguesía, cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y arrastrarle así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma.

Además, como acabamos de ver, el progreso de la industria precipita a las filas del proletariado a capas enteras de la clase dominante, o al menos las amenaza en sus

condiciones de existencia. También ellas aportan al proletariado numerosos elementos de educación.

Finalmente, en los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan patente que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y, así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado teóricamente hasta la comprensión del conjunto del movimiento histórico.

De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.

Las capas medias —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino—, todas ellas luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales capas medias. No son, pues, revolucionarias, sino conservadoras. Más todavía, son reaccionarias, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia. Son revolucionarias únicamente cuando tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, cuando abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.

El lumpemproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.

Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletario no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente.

Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es el movimiento independiente de la inmensa

mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.

Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional. Es natural que el proletariado de cada país debe acabar en primer lugar con su propia burguesía.

Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación.

Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Mas para oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él. La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad.

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

Textos Karl Marx y Friedrich Engelsseleccionados

OBRAS ESCOGIDAS. «EL 18 BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE» Fundamentos, Madrid 1975, II, p. 341

14. El campesinado: una clase que no forma una clase

Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de

producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos. Este aislamiento es fomentado por los malos medios de comunicación de Francia y por la pobreza de los campesinos. Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna del trabajo ni aplicación ninguna de la ciencia; no admite, por tanto, multiplicidad de desarrollo, ni diversidad de talentos, ni riqueza de relaciones sociales. Cada familia campesina se basta, sobre poco más o menos, a sí misma, produce directamente ella misma la mayor parte de lo que consume y obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad. La parcela, el campesino y su familia; y al lado otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de éstas forman una aldea, y unas cuantas aldeas un departamento. Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión en el hecho de que el poder ejecutivo someta bajo su mando a la sociedad.

Textos

seleccionados Karl Marx *ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (Borrador 1857-1858)*

Traducción de Pedro Scaron

Siglo XXI, Madrid 1975, pp. 428-433

15. El método de la economía política

Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos por su población, la división de ésta en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etc.

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población, que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela (como) falso. *La población es una abstracción si dejo de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra huera si desconozco los elementos sobre los cuales reposan*, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por

ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. *Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones.* El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el Estado, varios Estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron (a surgir) los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple –trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio– hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. *Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta, en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento.* He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo. Por ejemplo, la categoría económica más simple, es decir, el valor de cambio, supone la población, una población que produce en determinadas condiciones, y también un cierto tipo de sistema familiar o comunitario o político, etc. Dicho valor no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto y viviente ya dado. Como categoría, por el contrario, el valor de cambio posee una existencia antediluviana. Por tanto, *a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad –y la conciencia filosófica está determinada de este modo– el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción* (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) *cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que –pero aquí tenemos de nuevo una tautología– la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in facto un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo,*

desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.

Pero estas categorías simples, ¿no tienen una existencia histórica o natural autónoma, anterior a las categorías concretas?

El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad –como trabajo en general– es muy antigua. *Y, sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el «trabajo» es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple.*

Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta– para todas las épocas son, no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites.

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos. Además, como la sociedad burguesa no es en sí más que una forma antagónica de desarrollo, ciertas relaciones pertenecientes a formas de sociedad anteriores aparecen en ella sólo de manera atrofiada o hasta disfrazada. Por ejemplo, la propiedad comunal. En consecuencia, si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado cum grano salis. Ellas pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero la diferencia será siempre esencial. La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma,

y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma –aquí no se trata, como es natural, de esos períodos históricos que se consideran a sí mismos como una época de decadencia– las concibe de manera unilateral.

Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto –la moderna sociedad burguesa en este caso– es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que *las categorías expresan, por tanto, formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que, por tanto, aun desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella como tal.* Este hecho debe ser tenido en cuenta porque ofrece elementos decisivos para la división (de nuestro estudio). Nada parece más natural, por ejemplo, que comenzar por la renta del suelo, la propiedad de la tierra, desde el momento que se halla ligada a la tierra, fuente de toda producción y de toda existencia, así como a la primera forma de producción de todas las sociedades más o menos estabilizadas: la agricultura. Y, sin embargo, nada sería más erróneo. *En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las obras su correspondiente rango (e) influencia, y cuyas relaciones, por tanto, asignan a todas las otras el rango y la influencia.* Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y (que) modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve. Entre los pueblos pastores, por ejemplo (los pueblos dedicados exclusivamente a la caza y a la pesca están fuera de la esfera donde comienza el verdadero desarrollo). Existe entre ellos cierta forma esporádica de agricultura. De ese modo se determina la propiedad de la tierra. Esta propiedad es común y conserva esta forma en mayor o menor grado según que esos pueblos estén más o menos adheridos a sus tradiciones, por ejemplo, la propiedad comunal entre los eslavos. Entre los pueblos que practican la agricultura sedentaria –esta sedentariedad es ya un gran paso–, donde ésta predomina como en la sociedad antigua y feudal, la propia industria y su organización y las formas de propiedad que le corresponden, tienen en mayor o menor medida el carácter de propiedad de la tierra. (La industria) depende completamente de la agricultura, como entre los antiguos romanos, o bien, como en el Medievo, reproduce en la ciudad y en sus relaciones la organización rural. *En el Medievo, el capital mismo* –en la medida en que no es simplemente capital monetario–, *como instrumental artesanal tradicional, etc., tiene dicho carácter de propiedad de la tierra. En la sociedad burguesa ocurre lo contrario. La agricultura se transforma cada vez más en una simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital.* Lo mismo ocurre con la renta del suelo. En todas las formas en las que domina la propiedad de la tierra la relación con la naturaleza es aún predominante. En cambio, en aquellas donde reina el capital (predomina) el elemento socialmente, históricamente, creado. No se puede comprender la renta del suelo sin el capital, pero se puede comprender el capital sin la renta del suelo. El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa.

Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada, y debe considerársele antes que la propiedad de la tierra. Una vez que ambos hayan sido considerados separadamente, deberá examinarse su relación recíproca.

En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico. No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión «en la idea» (Proudhon).

Textos

seleccionados Karl Marx

EL CAPITAL Volumen I Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 36-45

16. El fetichismo de las mercancías

A primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolos, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como producto del trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso. Como vemos, el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones *de valor*. En primer lugar, porque por mucho que difieran los trabajos útiles o actividades productivas, es una verdad fisiológica incontrovertible que todas esas actividades son funciones del organismo humano y que cada una de ellas cualesquiera que sean su contenido y su forma, representa un *gasto* esencial de cerebro *humano*, de nervios, músculos, sentidos, etc. En segundo lugar, por lo que se refiere a la magnitud de valor y a lo que sirve para determinarla, o sea, la *duración en el tiempo* de aquel gasto o la *cantidad* de trabajo invertido, es evidente que la *cantidad* se distingue incluso mediante los sentidos de la *calidad* del trabajo. *El tiempo* de trabajo necesario para producir sus medios de vida tuvo que interesar por fuerza al hombre en todas las épocas, aunque no le interesase por igual en las diversas fases de su evolución. Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan los unos para los otros, de cualquier modo que lo hagan, su trabajo cobra una forma *social*.

¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste forma *de mercancía*? Procede, evidentemente, de esta misma forma. En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo; el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual, que parece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.

Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde, como lo ha puesto ya de manifiesto el análisis anterior, al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías.

Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son *productos de trabajos privados independientes los unos de los otros*. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio. También podríamos decir que los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio

establece entre los productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores. Por eso, ante éstos, las relaciones sociales que se establecen entre estos trabajos privados aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*.

Es en el acto de cambio donde los productos del trabajo cobran una materialidad de valor socialmente igual e independiente de su múltiple y diversa materialidad física de objetos útiles. Este desdoblamiento del producto del trabajo en objeto útil y materialización de valor sólo se presenta prácticamente allí donde el cambio adquiere la extensión e importancia suficientes para que se produzcan objetos útiles con vistas al cambio, donde, por tanto, el carácter de valor de los objetos se acusa ya en el momento de ser producidos. A partir de este instante, los trabajos privados de los productores asumen, de hecho, un doble carácter social. De una parte, considerados como trabajos útiles concretos, tienen necesariamente que satisfacer una determinada necesidad social y encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo. Mas, por otra parte, sólo serán aptos para satisfacer las múltiples necesidades de sus propios productores en la medida en que cada uno de esos trabajos privados y útiles concretos sea susceptible de ser cambiado por cualquier otro trabajo privado útil, o lo que es lo mismo, en la medida en que represente un equivalente suyo. Para encontrar la *igualdad* toto coelo de *diversos trabajos*, hay que hacer forzosamente *abstracción de su desigualdad real*, reducirlos al carácter común a todos ellos como *desgaste de fuerza humana de trabajo*, como *trabajo humano abstracto*. El cerebro de los productores privados se limita a reflejar este doble carácter social de sus trabajos privados en aquellas formas que revela en la práctica el mercado, el cambio de productos: el carácter socialmente útil de sus trabajos privados, bajo la forma de que el producto del trabajo ha de ser útil, y útil para otros; el carácter social de la igualdad de los distintos trabajos, bajo la forma del carácter de valor común a todos esos objetos materialmente diversos que son los productos del trabajo.

Por tanto, los hombres no relacionan entre sí los productos de su trabajo como *valores* porque estos objetos les parezcan envolturas *simplemente materiales* de un trabajo humano igual. Es al revés. Al equiparar *unos con otros* en el cambio, como *valores*, sus diversos productos, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidades de trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*. Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente *lo que es*. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles como *valores* es obra social *suya*, ni más ni menos que el lenguaje. El descubrimiento científico tardío de que los productos del trabajo, considerados como valores, no son más que expresiones materiales del trabajo humano invertido en su producción, es un descubrimiento que hace época en la historia del progreso humano, pero que no disipa ni mucho menos la sombra material que acompaña al carácter social del trabajo. Y lo que sólo tiene razón de ser en esta forma

concreta de producción, en la producción de mercancías, a saber: que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes los unos de los otros reside en lo que tienen de igual como modalidades que son de trabajo humano, revistiendo la forma del carácter de valor de los productos del trabajo, sigue siendo para los espíritus cautivos en las redes de la producción de mercancías, aun después de hecho aquel descubrimiento, algo tan perenne y definitivo como la tesis de que la descomposición científica del aire en sus elementos deja intangible la forma del aire como forma física material.

Lo que ante todo interesa prácticamente a los que cambian unos productos por otros, es saber cuántos productos ajenos obtendrán por el suyo propio, es decir, en qué proporciones se cambiarán unos productos por otros. Tan pronto como estas proporciones cobran, por la fuerza de la costumbre, cierta fijeza, parece como si brotasen de la propia naturaleza inherente a los productos del trabajo; como si, por ejemplo, 1 tonelada de hierro encerrase el mismo valor que 2 onzas de oro, del mismo modo que 1 libra de oro y 1 libra de hierro encierran un peso igual, no obstante sus distintas propiedades físicas y químicas. En realidad, el carácter de valor de los productos del trabajo sólo se consolida al funcionar como magnitudes de valor. Éstas cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen. Y hace falta que la producción de mercancías se desarrolle en toda su integridad para que de la propia experiencia nazca la conciencia científica de que los trabajos privados que se realizan independientemente los unos de los otros aunque guarden entre sí y en todos sus aspectos una relación de mutua interdependencia, *como eslabones elementales que son de la división social del trabajo*, pueden reducirse constantemente a su grado de proporción social, porque en las proporciones fortuitas y sin cesar oscilantes *de cambio* de sus productos se impone siempre como *ley natural* reguladora el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, al modo como se impone la ley de la gravedad cuando se le cae a uno la casa encima. La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material.

La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas.

Estas formas son precisamente las que constituyen las *categorías* de la economía burguesa: Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción *de este* régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías. Por eso, todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías del trabajo se esfuman tan pronto como

los desplazamos a otras formas de producción.

Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinsón, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinsón eran todos producto personal y exclusivo suyo, y por tanto objetos directamente destinados *a su* uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social*. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser *distribuida*. *El carácter* de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque sólo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su *tiempo de trabajo*. En estas condiciones, el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo serviría para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución.

La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución. La economía política ha analizado, indudablemente, aunque de un modo imperfecto el concepto del valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la *magnitud de valor* del producto del trabajo. Trátase de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste, pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente *como* el propio trabajo productivo.

Textos

seleccionados Karl Marx

EL CAPITAL Volumen I Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 120-129

17. La transformación del dinero en capital. Compra y venta de la fuerza de trabajo

La *transformación de valor* del dinero llamado a convertirse en *capital* no puede operarse en este mismo dinero, pues el dinero, como medio de compra y medio de pago, no hace más que *realizar* el precio de la mercancía que compra o paga, manteniéndose inalterable en su forma genuina, como cristalización de una magnitud permanente de valor. La transformación del dinero en capital no puede brotar tampoco de la segunda fase de la circulación, de la reventa de la mercancía, pues este acto se limita a convertir nuevamente la mercancía de su forma natural en la forma dinero. Por tanto, la transformación tiene necesariamente que operarse en la mercancía comprada en la primera fase, D-M, pero no en *su valor*, puesto que el cambio versa sobre equivalentes y la mercancía se paga por lo que vale. La transformación a que nos referimos sólo puede, pues, brotar de su *valor de uso como tal*, es decir, de su consumo. Pero, para poder obtener valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tiene que ser tan afortunado que, *dentro de la órbita de la circulación*, en el mercado descubra una mercancía cuyo *valor de uso* posea la peregrina cualidad de ser fuente *de valor*, cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, *materialización de trabajo*, y, por tanto, *creación de valor*. Y en efecto, el poseedor de dinero encuentra en el mercado esta mercancía específica: *la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo*.

Entendemos por *capacidad o fuerza de trabajo* el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase.

Sin embargo, para que el poseedor de dinero pueda encontrar en el mercado, como una *mercancía*, la fuerza de trabajo, tienen que concurrir diversas condiciones. El cambio de mercancías no implica de suyo más *relaciones de dependencia* que las que se desprenden de su propio carácter. Arrancando de esta premisa, la *fuerza de trabajo* sólo puede aparecer en el mercado, como una *mercancía*, siempre y cuando que sea ofrecida y vendida *como una mercancía por su propio poseedor*, es decir, por la persona a quien pertenece. Para que éste, su poseedor, pueda venderla como una mercancía, es necesario que disponga de ella, es decir, *que sea libre propietario* de su capacidad de trabajo, de su persona. El poseedor de la fuerza de trabajo y el poseedor del dinero se enfrentan en el mercado y contratan de igual a igual como *poseedores de mercancías*, sin más distinción ni diferencia que la de que uno es comprador y el otro vendedor: ambos son, por tanto, *personas jurídicamente iguales*. Para que esta relación se mantenga a lo largo del tiempo es, pues, necesario que el dueño de la fuerza de trabajo sólo la venda por *cierto tiempo*, pues si la vende en bloque y para siempre, lo que hace es venderse a sí mismo, convertirse de libre en esclavo, de poseedor de una mercancía en mercancía. Es necesario que el dueño de la fuerza de trabajo, considerado como *persona*, se comporte constantemente respecto a su fuerza de trabajo como respecto a algo que le pertenece y que es, por tanto, su mercancía, y el único camino para conseguirlo es que sólo la ponga a disposición del comprador y sólo la ceda a éste para su consumo pasajero, por un determinado tiempo, sin renunciar, por tanto, a la *propiedad*, aunque ceda a otro su disfrute.

La segunda condición esencial que ha de darse para que el poseedor de dinero

encuentre en el mercado la *fuerza de trabajo como una mercancía* es que su poseedor, no pudiendo vender mercancías en que su trabajo se materialice, *se vea obligado a vender como una mercancía su propia fuerza de trabajo*, identificada con su corporeidad viva.

Para poder vender *mercancías distintas* de su fuerza de trabajo, el hombre necesita poseer, evidentemente, *medios de producción*, materias primas, instrumentos de trabajo, etc. No puede hacer botas sin cuero. Además, *necesita medios de vida*. Nadie, por muy optimista que sea, puede vivir de los productos del porvenir, ni por tanto de valores de uso aún no producidos por completo, y, desde el día en que pisa la escena de la tierra, el hombre consume antes de poder producir y mientras produce. Si sus productos se crean con el carácter de *mercancías*, necesariamente tienen que venderse después de su producción y, por tanto, sólo pueden satisfacer las necesidades del productor *después de vendidos*. Al tiempo necesario, para la producción hay que añadir el tiempo necesario para la venta.

Para convertir el dinero en *capital*, el poseedor de dinero tiene, pues, que encontrarse en el *mercado, entre las mercancías*, con el *obrero libre*; libre en un doble sentido, pues de una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía, y, de otra parte, no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta; ha de hallarse, pues, suelto, escotero y libre de todos los *objetos* necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo.

Al poseedor de dinero, que se encuentra con el mercado de trabajo como departamento especial del mercado de maneras, no le interesa saber *por qué* este obrero libre se enfrenta con él en la órbita de la circulación. Por el momento, tampoco a nosotros nos interesa este problema. Nos atenemos teóricamente a los hechos, a los mismos hechos a que el poseedor de dinero se atiene prácticamente. Pero, hay algo indiscutible, y es que la naturaleza no produce, de una parte, poseedores de dinero o de mercancías y, de otra parte, simples poseedores de sus fuerzas personales de trabajo. Este estado de cosas no es, evidentemente, obra de *la historia natural*, ni es tampoco un estado de cosas social común a todas las épocas de la historia. Es, indudablemente, el fruto de un desarrollo histórico precedente, el producto de una larga serie de transformaciones económicas, de la destrucción de toda una serie de formaciones más antiguas en el campo de la producción social.

Las categorías económicas que hemos estudiado dejan también su huella histórica. En la existencia del producto como *mercancía* van implícitas condiciones históricas determinadas. Para convertirse en mercancía, es necesario que el producto *no se cree como medio directo de subsistencia para el propio productor*. Si hubiéramos seguido investigando hasta averiguar bajo qué condiciones los productos *todos* o la mayoría de ellos revisten la forma de *mercancías*, habríamos descubierto que esto sólo acontece a base de un régimen de producción específico y concreto, *el régimen de producción capitalista*. Pero esta investigación no tenía nada que ver con el análisis de la mercancía. En efecto, puede haber producción y circulación de mercancías aunque la inmensa mayoría de los artículos producidos se destinen a cubrir las propias necesidades de sus

productores, sin convertirse por tanto en mercancías; es decir, aunque el proceso social de la producción no esté presidido todavía en todas sus partes por el valor de cambio. La transformación *del producto en mercancía* lleva consigo una *división del trabajo dentro de la sociedad* tan desarrollada, que en ella se consuma el divorcio entre el valor de uso y el valor de cambio, que en la fase del *trueque directo* no hace más que iniciarse. Pero esta fase de progreso se presenta ya en las más diversas formaciones económicas sociales de que nos habla la historia.

Si analizamos *el dinero*, vemos que éste presupone un cierto nivel de progreso en el cambio de mercancías. Las diversas *formas especiales del dinero*: simple equivalente de mercancías, medio de circulación, medio de pago, atesoramiento y dinero mundial, apuntan, según el alcance y la primacía relativa de una u otra función, a fases muy diversas del proceso de producción social. Sin embargo, la experiencia enseña que, para que todas estas formas existan, basta con una circulación de mercancías relativamente poco desarrollada. No acontece así con el *capital*. Las condiciones *históricas* de existencia de éste no se dan, ni mucho menos, con la circulación de mercancías y de dinero. El capital sólo surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al *obrero libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y *esta condición histórica* envuelve toda una historia universal. Por eso *el capital* marca, desde su aparición, una *época* en el proceso de la producción social.

Detengámonos a analizar un poco de cerca esta peregrina mercancía que es *la fuerza de trabajo*. Posee, como todas las demás mercancías, un *valor*. ¿Cómo se determina este valor?

El valor de la fuerza de trabajo, como el de toda otra mercancía, lo determina el *tiempo de trabajo necesario* para la producción, incluyendo, por tanto, la reproducción de este artículo específico. Considerada como valor, la fuerza de trabajo no representa más que una determinada cantidad de trabajo social medio *materializado* en ella. La fuerza de trabajo sólo existe como actitud del ser viviente. Su producción presupone, por tanto, la existencia de éste. Y, partiendo del supuesto de la existencia del individuo, la producción de la fuerza de trabajo consiste en la reproducción o conservación de aquél. Ahora bien, para su conservación, el ser viviente necesita una cierta suma de medios de vida. Por tanto, el tiempo de trabajo necesario para producir la fuerza de trabajo viene a reducirse al tiempo de trabajo necesario para la producción de estos medios de vida; o lo que es lo mismo, el *valor de la fuerza de trabajo* es el valor de los medios *de vida necesarios* para asegurar la subsistencia de su poseedor. Sin embargo, la fuerza de trabajo sólo se realiza ejercitándose, y sólo se *ejercita trabajando*. Al ejercitarse, al trabajar, se gasta una determinada cantidad de músculos, de nervios, de cerebro humano, etc., que es necesario reponer. Al intensificarse este gasto, tiene que intensificarse también, forzosamente, el ingreso. Después de haber trabajado hoy, el propietario de la fuerza de trabajo tiene que volver a repetir mañana el mismo proceso, en idénticas condiciones de fuerza y salud. Por tanto, la suma de víveres y medios de vida habrá de ser por fuerza suficiente para mantener al individuo trabajador en su estado normal de vida y de trabajo. Las necesidades naturales, el alimento, el vestido, la calefacción, la

vivienda, etc., varían con arreglo a las condiciones del clima y a las demás condiciones naturales de cada país. Además, *el volumen de las llamadas necesidades naturales*, así como el modo de satisfacerle son de suyo un *producto histórico* que depende, por tanto, en gran parte, del nivel de cultura de un país y, sobre todo, entre otras cosas, de las condiciones, los hábitos y las exigencias con que se haya formado la clase de los obreros libres. A diferencia de las otras mercancías, la valoración de la fuerza de trabajo encierra, pues, un elemento histórico moral. Sin embargo, en un país y en una época determinados, la suma media de los *medios de vida necesarios* constituye un factor fijo.

El poseedor de la fuerza de trabajo es un ser mortal. Por tanto, para que su presencia en el mercado sea continua, como lo requiere la transformación continua de dinero en capital, es necesario que el vendedor de la fuerza de trabajo se perpetúe «como se perpetúa todo ser viviente, por la *procreación*». Por lo menos, habrán de reponerse por un número igual de fuerzas nuevas de trabajo las que retiran del mercado el desgaste y la muerte. La suma de los medios de vida necesarios para la producción de la fuerza de trabajo incluye, por tanto, los medios de vida de los sustitutos, es decir, de los hijos de los obreros, para que esta raza especial de poseedores de mercancías pueda perpetuarse en el mercado.

Para modificar la naturaleza humana corriente y desarrollar la habilidad y la destreza del hombre para un trabajo determinado, desarrollando y especializando su fuerza de trabajo, hácese necesaria una determinada cultura o instrucción, que, a su vez, exige una suma mayor o menor de equivalentes de mercancías. Los gastos de educación de la fuerza de trabajo varían según el carácter más o menos calificado de ésta. Por tanto, estos gastos de aprendizaje, que son insignificantes tratándose de la fuerza de trabajo corriente, entran en la suma de los valores invertidos en su producción.

El *valor de la fuerza de trabajo* se reduce al *valor de una determinada suma de medios de vida*. Cambia, por tanto, al cambiar el valor de éstos, es decir, al aumentar o disminuir el tiempo de trabajo necesario para su producción.

Una parte de los medios de vida, v. gr. los víveres, el combustible, etc., se consume diariamente y tiene que reponerse día tras día. Otros medios de vida, tales como los vestidos, los muebles, etc., duran más, y por tanto sólo hay que reponerlos más de tarde en tarde. Unas mercancías hay que comprarlas o pagarlas diariamente, otras semanalmente, trimestralmente, etc.

El *límite último o mínimo* de valor de la fuerza de trabajo lo señala el valor de aquella masa de mercancías cuyo diario aprovisionamiento es indispensable para el poseedor de la fuerza de trabajo, para el hombre, ya que sin ella no podría renovar su proceso de vida, es decir, el *valor de los medios de vida físicamente indispensables*. Si el precio de la fuerza es inferior a este mínimo, descenderá por debajo de su valor, ya que, en estas condiciones, sólo podrá mantenerse y desarrollarse de un modo *raquítico*. Y el valor de toda mercancía depende del tiempo de trabajo necesario para suministrarla en condiciones normales de bondad.

El carácter peculiar de esta mercancía específica, de la fuerza de trabajo, hace que su *valor de uso* no pase todavía de hecho a manos del comprador al cerrarse el contrato

entre éste y el vendedor. Como toda mercancía, tenía ya un valor *antes* de lanzarse a la circulación, puesto que, para producirla, fue necesaria una determinada cantidad de trabajo social. Pero *su valor de uso* no se manifiesta hasta después, pues reside en el empleo o aplicación de la fuerza de trabajo.

En los países en que impera el régimen de producción capitalista de trabajo no *se paga* nunca hasta que ya ha funcionado durante el plazo señalado en el contrato de compra, v. gr. al final de cada semana. Es decir, que el obrero *adelanta* en todas partes al capitalista el valor de uso de la fuerza de trabajo y el comprador la consume, la utiliza, antes de *habérsela pagado* al obrero, siendo, por tanto, éste el que *abre crédito* al capitalista. Y que esto no es ninguna fantasía lo demuestra el hecho de que, de vez en cuando, los obreros pierdan los salarios devengados, al quebrar el capitalista y lo evidencian también toda una serie de efectos menos circunstanciales.

Ya sabemos cómo se determina *el valor* que el poseedor del dinero paga al poseedor de esta característica mercancía que es la *fuerza de trabajo*. *Qué valor de uso* obtiene aquél a cambio del dinero que abona es lo que ha de revelar el consumo efectivo de la mercancía, el *proceso de consumo de la fuerza de trabajo*. El poseedor del dinero compra en el mercado de mercancías y paga por todo lo que valen los objetos necesarios para este proceso, las materias primas, etc. El *proceso de consumo de la fuerza de trabajo* es, al mismo tiempo, el *proceso de producción de la mercancía y de la plusvalía*. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el consumo de cualquier otra mercancía, se opera *al margen del mercado* o de la *órbita de la circulación*. Por eso, ahora, hemos de abandonar esta ruidosa escena, situada en la superficie y a la vista de todos, para trasladarnos, siguiendo los pasos del poseedor del dinero y del poseedor de la fuerza de trabajo, al *taller oculto de la producción*, en cuya puerta hay un cartel que dice: «No admittance except on business». Aquí, en este taller, veremos no sólo *cómo el capital produce*, sino también *cómo se produce él mismo*, el capital. Y se nos revelará definitivamente el *secreto de la producción de la plusvalía*.

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la *fuerza de trabajo*, no obedecen a más ley que la de su voluntad. Contratan como *hombres* libres e iguales ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica *común*. La *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan *como poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y *Bentham*, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su provecho personal, de su *interés privado*. Precisamente *por eso*, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su

interés social.

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los *personajes* de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista* y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en *obrero suyo*; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan*.

Textos **Karl Marx**seleccionados

EL CAPITAL

Volumen I

Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 130, 131

18. El proceso de trabajo

El uso de la fuerza de trabajo es *el trabajo* mismo. El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo *trabajar* a su vendedor. Éste se convierte así en fuerza de trabajo en *acción*, en obrero, lo que antes sólo era en potencia. Para materializar su trabajo en *mercancías*, tiene, ante todo, que materializarlo en *valores de uso*, en *objetos* aptos para la satisfacción de necesidades de cualquier clase. Por tanto, lo que el capitalista hace que el obrero fabrique es un determinado valor de uso, un *artículo* determinado. La *producción de valores de uso* u *objetos* útiles no cambia de carácter, de un modo *general*, por el hecho de que se efectúe para el capitalista y bajo su control. Por eso, debemos comenzar analizando el *proceso de trabajo*, sin fijarnos en la forma *social concreta* que revista.

El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina. Aquí no vamos a ocuparnos, pues no nos interesan, de las primeras formas de trabajo, formas instintivas y de tipo animal. Detrás de la fase en que el obrero se presenta en el mercado de mercancías como vendedor de su propia fuerza de trabajo, aparece, en un fondo prehistórico, la fase en que el trabajo humano no se ha desprendido aún de su primera forma instintiva. Aquí partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al *hombre*. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la

proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en *la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad *consciente del fin* a que llamamos *atención*, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales.

Los factores simples que intervienen en el proceso de trabajo son: *la actividad adecuada a un fin*, o sea, el propio *trabajo*, *su objeto* y sus *medios*.

El hombre se encuentra, sin que él intervenga para nada en ello, con *la tierra* (concepto que incluye también, económicamente, el del *agua*); tal y como en tiempos primitivos, surte al hombre de provisiones y de medios de vida aptos para ser consumidos directamente, como el *objeto general* sobre que versa el trabajo humano. Todas aquellas cosas que el trabajo no hace más que desprender de su contacto directo con la tierra son objetos de trabajo que la naturaleza brinda al hombre. Tal ocurre con los peces que se pescan, arrancándolos a su elemento, el agua; con la madera derribada en las selvas vírgenes; con el cobre separado del filón. Por el contrario, cuando el objeto sobre el que versa el trabajo ha sido ya, digámoslo así, filtrado por un *trabajo anterior*, lo llamamos *materia prima*. Es el caso, por ejemplo, del cobre ya arrancado al filón para ser lavado. Toda materia prima es objeto de trabajo, pero no todo objeto de trabajo es materia prima. Para ello es necesario que haya experimentado, por medio del trabajo, una cierta transformación.

El *medio de trabajo* es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja y que le sirve para encauzar su actividad sobre este objeto. El hombre se sirve de las cualidades mecánicas físicas y químicas de las cosas para utilizarlas, *conforme al fin perseguido*, como instrumentos de actuación sobre otras cosas. El objeto que el obrero empuña *directamente* —si prescindimos de los víveres aptos para ser consumidos sin más manipulación, de la fruta, por ejemplo, en cuyo caso los instrumentos de trabajo son sus propios órganos corporales— no es el objeto sobre el que trabaja, sino el instrumento de trabajo.

Textos

seleccionados Karl Marx

EL CAPITAL Volumen I Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 285-297

19. División del trabajo y manufactura

1. *División del trabajo dentro de la manufactura y división del trabajo dentro de la sociedad*

Hemos estudiado en primer término los orígenes de la manufactura, luego sus elementos simples, el obrero parcial y su herramienta, y finalmente su mecanismo de

conjunto. Ahora examinaremos rápidamente la relación que existe entre la división del trabajo *en la manufactura* y la división del trabajo *en la sociedad*, como base general de la producción de mercancías.

Si nos fijamos en *el trabajo* mismo, podemos considerar la división de la producción social en sus grandes sectores, la agricultura, la industria, etc., como *división del trabajo en general*, la clasificación de estos sectores de producción en categorías y subcategorías como *división del trabajo en particular*, y la división del trabajo establecida dentro de un taller como *división del trabajo en el caso concreto*.

La división del trabajo *dentro de la sociedad*, con la consiguiente adscripción de los individuos a determinadas órbitas profesionales, se desarrolla, al igual que la división del trabajo dentro de la manufactura, arrancando de puntos de partida contrapuestos. Dentro de la familia, y más tarde, al desarrollarse ésta, dentro de la tribu, surge una división natural del trabajo, basada en las diferencias de edades y de sexo es decir, en causas puramente *fisiológicas*, que, al dilatarse la comunidad, al crecer la población y, sobre todo, al surgir los conflictos en tribus, con la sumisión de unas por otras, va extendiéndose su radio de acción. De otra parte, brota, como ya hemos observado, el *intercambio de productos* en aquellos puntos en que entran en contacto diversas familias, tribus y comunidades, pues en los orígenes de la civilización no son los individuos los que tratan, sino las familias, las, tribus, etc. Diversas comunidades descubren en la *naturaleza circundante* diversos medios de producción y diversos medios de sustento. Por tanto, su modo de producir, su modo de vivir y sus productos varían. Estas diferencias naturales son las que, al entrar en contacto unas comunidades con otras, determinan el intercambio de los productos respectivos y, por tanto, la gradual transformación de estos productos en mercancías. No es el cambio el que crea la diferencia entre las varias órbitas de producción; lo que hace el cambio es relacionar estas órbitas distintas las unas de las otras convirtiéndolas así en ramas de una producción global *de la sociedad* unidas por lazos más o menos estrechos de interdependencia. Aquí, la división social del trabajo surge por el cambio entre órbitas de producción *originariamente distintas, pero independientes* las unas de las otras. Allí donde la *división fisiológica del trabajo* sirve de punto de partida, los órganos especiales de una unidad cerrada y coherente se desarticulan los unos de los otros, se fraccionan – en un proceso de desintegración impulsado primordialmente por el intercambio, de mercancía con otras comunidades– y se independizan hasta un punto en que el cambio de los productos como *mercancías* sirve de agente mediador de enlace entre los diversos trabajos. Como se ve, en un caso adquiere independencia lo que venía siendo dependiente, mientras que en el otro, órganos hasta entonces independientes pierden su independencia anterior.

La base de todo régimen de división del trabajo un poco desarrollado y condicionado por el intercambio de mercancías es *la separación entre la ciudad y el campo*. Puede decirse que toda la historia económica de la sociedad se resume en la dinámica de este antagonismo, en cuyo análisis no podemos detenernos aquí.

Así como la división del trabajo dentro de la manufactura presupone, en el aspecto

material, la existencia de un cierto *número* de obreros empleados simultáneamente, la división del trabajo dentro de la sociedad presupone una cierta *magnitud y densidad de población*, que aquí sustituyen a la aglomeración de operarios dentro del mismo taller. Sin embargo, este grado de densidad es un factor relativo. En un país relativamente poco poblado, pero con buenos medios de comunicación, la densidad de población es mayor que en un país más poblado, pero con medios de comunicación menos perfectos; así, por ejemplo, los Estados septentrionales de Norteamérica tienen una densidad de población mayor que la India.

Como la producción y la circulación de mercancías son la premisa de todo régimen capitalista de producción, la división manufacturera del trabajo requiere que la división del trabajo dentro de la sociedad haya alcanzado ya cierto grado de madurez. A su vez, la división del trabajo en la manufactura repercute en la división del trabajo dentro de la sociedad, y la impulsa y multiplica. Al diferenciarse los instrumentos de trabajo, se diferencian cada vez más las industrias que los producen. Tan pronto como el régimen manufacturero se adueña de una industria que venía siendo explotada en unión de otras, como rama principal o accesoria, y por el mismo productor, las industrias hasta entonces englobadas se disocian y cada una de ellas adquiere su autonomía propia. Y si se adueña de una fase especial de producción de una *mercancía*, las que hasta allí eran otras tantas fases de un mismo proceso de producción se convierten en ramas industriales independientes. Ya hemos apuntado que allí donde el producto manufacturado representa una unidad puramente mecánica de productos parciales, los trabajos parciales pueden volver a desarticularse y recobrar su autonomía como manufacturas independientes. Para implantar de un modo más perfecto la división del trabajo dentro de una manufactura, lo que se hace es dividir en varias manufacturas algunas de ellas totalmente nuevas, la misma rama de producción, atendiendo la diversidad de sus materias primas o a las diversas formas que una misma materia prima puede revestir. Así, ya en: la primera mitad del siglo XVII se producían solamente en Francia más de cien distintas clases de sedas, y en Avignon, por ejemplo, era ley que «cada aprendiz sólo podía consagrarse a una clase de fabricación, sin poder aprender la elaboración de varias clases de producto al mismo tiempo». La explotación manufacturera, encargada de fabricar todas las especialidades, da un nuevo impulso a la *división territorial del trabajo* que circunscribe determinadas ramas de producción a determinadas regiones de un país. La expansión del mercado mundial y el sistema colonial, que figuran entre las condiciones generales del sistema, suministran al período manufacturero material abundante para el régimen de división del trabajo dentro de la sociedad. No vamos a investigar aquí en detalle cómo este régimen se adueña no sólo de la órbita económica, sino de todas las demás esferas de la sociedad, echando en todas partes los cimientos para ese desarrollo de las especialidades, para esa parcelación del hombre que hacía exclamar ya a Ferguson, el maestro de A. Smith: «Estamos creando una nación de ilotas; no existe entre nosotros un solo hombre libre».

Sin embargo, a pesar de las grandes analogías y de la concatenación existentes entre la división del trabajo dentro de la sociedad y la división del trabajo dentro de un taller,

media entre ambas una diferencia no sólo *de grado, sino de esencia*. Donde más palmaria aparece la analogía es allí donde un vínculo interno une a varias ramas industriales. Así, por ejemplo, el ganadero produce pieles, el curtidor las convierte en cuero y el zapatero hace de éste botas. Como se ve, cada uno de estos tres industriales fabrica un producto gradual distinto y la mercancía final resultante es el producto combinado de sus trabajos específicos. A esto hay que añadir las múltiples ramas de trabajo que suministran al ganadero, al curtidor y al zapatero, respectivamente, sus medios de producción. Podemos pensar, con A. Smith, que esta división social del trabajo sólo se distingue de la manufacturera desde un punto de vista *subjetivo*, es decir, para el observador, que unas veces ve englobados dentro del espacio los múltiples trabajos parciales, mientras que otras veces contempla su dispersión en grandes zonas, dispersión que, unida al gran número de operarios que trabajan en cada rama especial, oculta a su mirada la concatenación. Pero, ¿qué es lo que enlaza los trabajos independientes del ganadero, el curtidor y el zapatero? El hecho de que sus productos respectivos tengan la consideración de *mercancías*. ¿Qué caracteriza, en cambio, a la división manufacturera del trabajo? El hecho de que el obrero parcial *no produce mercancías*. Lo que se convierte en *mercancía* es el *producto común* de todos ellos. La división del trabajo dentro de la sociedad se opera por medio de la compra y venta de los productos de las diversas ramas industriales; los trabajos parciales que integran la manufactura se enlazan por medio de la venta de diversas fuerzas de trabajo a un capitalista, que las emplea como una fuerza de trabajo combinada. La división manufacturera del trabajo supone la *concentración* de los medios de producción en manos de un capitalista; la división social del trabajo supone el *fraccionamiento* de los medios de producción entre muchos productores de mercancías independientes los unos de los otros. Mientras que en la manufactura la ley férrea de la proporcionalidad adscribe determinadas masas de obreros a determinadas funciones, en la distribución de los productores de mercancías y de sus medios de producción entre las diversas ramas sociales de trabajo reinan en caótica mezcla al azar y la arbitrariedad. Claro está que las diversas esferas de producción procuran mantenerse constantemente en equilibrio, en el sentido de que, de una parte, cada productor de mercancías tiene necesariamente que producir un valor de uso y, por tanto, satisfacer una determinada necesidad social, y, como el volumen de estas necesidades varía cuantitativamente, hay un cierto nexo interno que articula las diversas masas de necesidades, formando con ellas un sistema primitivo y natural; de otra parte, la *ley del valor* de las mercancías se encarga de determinar qué parte de su volumen global de tiempo de trabajo disponible puede la sociedad destinar a la producción de cada clase de mercancías. Pero esta tendencia constante de las diversas esferas de producción a mantenerse en equilibrio sólo se manifiesta como reacción contra el desequilibrio constante. La norma que en el régimen de división del trabajo dentro del taller se sigue *a priori*, como un plan preestablecido, en la división del trabajo dentro de la sociedad sólo rige *a posteriori*, como una ley natural interna, muda, perceptible tan sólo en los cambios barométricos de los precios del mercado y como algo que se impone al capricho y a la arbitrariedad de los productores

de mercancías. La división del trabajo en la manufactura supone la *autoridad* incondicional del capitalista sobre hombres que son otros tantos miembros de un mecanismo global de su propiedad; la división social del trabajo enfrenta a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la *concurrentia*, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses, del mismo modo que en el reino animal el *bellum omnium contra omnes* se encarga de asegurar más o menos íntegramente las condiciones de vida de todas las especies. Por eso la misma conciencia burguesa, que festeja la división manufacturera del trabajo, la anexión de por vida del obrero a faenas de detalle y la supeditación incondicional de estos obreros parcelados al capital como una organización del trabajo que incrementa la fuerza productiva de éste, denuncia con igual clamor todo lo que suponga una reglamentación y fiscalización consciente de la sociedad en el proceso social de producción como si se tratase de una usurpación de los derechos inviolables de propiedad, libertad y libérrima «genialidad» del capitalista individual. Y es característico que esos apologistas entusiastas del sistema fabril, cuando quieren hacer una acusación contundente contra lo que sería una organización general del trabajo a base de toda la sociedad, digan que convertiría a la sociedad entera en una fábrica.

En la sociedad del régimen capitalista de producción, la anarquía de la división *social* del trabajo y el despotismo de la división del trabajo en *la manufactura* se condicionan recíprocamente; en cambio, otras formas más antiguas de sociedad, en que la especialización de las industrias se desarrolla de un modo elemental, para cristalizar luego y consolidarse al fin *legalmente*, presentan, de una parte, la imagen de una organización del trabajo social sujeta a un plan y a una *autoridad*, mientras de otra parte, excluyen radicalmente o sólo estimulan en una escala insignificante o de un modo esporádico y fortuito la división del trabajo dentro del taller.

2. *Carácter capitalista de la manufactura*

La existencia de un número relativamente grande de obreros que trabajan bajo el mando del mismo capital es el punto natural y primitivo de partida de la cooperación en general, y de la manufactura en particular.

A su vez, la división manufacturera del trabajo convierte en necesidad *técnica* la incrementación del número de obreros empleados. Ahora, es la división del trabajo reinante la que prescribe a cada capitalista el mínimo de obreros que ha de emplear. De otra parte, las ventajas de una división más acentuada del trabajo se hallan condicionadas al aumento del número de obreros y a su multiplicación. Ahora bien, al crecer el capital *variable*, tiene que crecer también necesariamente el capital *constante*, y al aumentar de volumen las condiciones comunes de producción, los edificios, los hornos, etc., tienen también que aumentar, y mucho más rápidamente que la nómina de obreros, las *materias primas*. La masa de éstas absorbida en un tiempo dado por una cantidad dada de trabajo, aumenta en la misma proporción en que aumenta, por efecto de su división, la fuerza productiva del trabajo. Por tanto, *el volumen mínimo progresivo del capital* concentrado en manos de cada capitalista, o sea, la *transformación progresiva de los medios de vida y de los medios de producción de la sociedad en capital*, es una ley que brota del carácter

técnico de la manufactura.

En la *manufactura*, lo mismo que en la cooperación simple, la individualidad física del obrero en funciones es una *forma de existencia del capital*. El mecanismo social de producción, integrado por muchos obreros individuales parcelados, pertenece al capitalista. Por eso, la fuerza productiva que brota de la combinación de los trabajos se presenta como virtud *productiva del capital*. La verdadera manufactura no sólo somete a obreros antes independientes al mando y a la disciplina del capital, sino que, además, crea una *jerarquía* entre los propios obreros. Mientras que la cooperación simple deja intacto, en general, el modo de trabajar de cada obrero, la manufactura lo revoluciona desde los cimientos hasta el remate y muerde en la raíz de la fuerza de trabajo individual. Convierte al obrero en un monstruo, fomentando artificialmente una de sus habilidades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades, al modo como en las estancias argentinas se sacrifica un animal entero para quitarle la pelleja o sacarle el sebo. Además de *distribuir* los diversos trabajos parciales entre diversos individuos, se secciona al individuo mismo, se le convierte en un aparato automático adscrito a un trabajo parcial, dando así realidad a aquella desazonadora fábula de Menenio Agrippa, en la que vemos a un hombre convertido en simple fragmento de su propio cuerpo. En sus orígenes, el obrero vendía la fuerza de trabajo al capitalista por carecer de los *medios materiales para la producción* de una mercancía; ahora, su *fuerza individual de trabajo* se queda inactiva y ociosa si no la vende al capital. Ya sólo funciona articulada con un mecanismo al que únicamente puede incorporarse *después* de vendida, en el taller del capitalista. Incapacitado por su propia naturaleza para hacer nada por su cuenta, el obrero manufacturero sólo puede desarrollar una actividad productiva como parte accesoria del taller capitalista. El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital.

Los conocimientos, la perspicacia y la voluntad que se desarrollan, aunque sea en pequeña escala, en el labrador o en el artesano independiente, como en el salvaje que maneja con su astucia personal todas las artes de la guerra, basta con que las reúna ahora el taller en un conjunto. Las potencias espirituales de la producción amplían su escala sobre un aspecto a costa de inhibirse en los demás. Lo que los obreros parciales pierden, se concentra, enfrentándose con ellos, en el capital. Es el resultado de la división manufacturera del trabajo el erigir frente a ellos, como *propiedad ajena y poder dominador*, las *potencias espirituales* del proceso material de producción. Este *proceso de disociación* comienza con la cooperación simple, donde el capitalista representa frente a los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. El proceso sigue avanzando en la manufactura, que mutila al obrero, al convertirlo en obrero parcial. Y se remata en la gran industria, donde la ciencia es separada del trabajo como potencia independiente de producción y aherrojada al servicio del capital.

En la manufactura, el enriquecimiento de la fuerza productiva social del obrero colectivo, y por tanto del capital, se halla condicionada por el empobrecimiento del obrero en sus fuerzas productivas individuales.

Es indudable que toda división del trabajo en el seno de la sociedad lleva aparejada inseparablemente cierta degeneración física y espiritual del hombre. Pero el período manufacturero acentúa este desdoblamiento social de ramas de trabajo de tal modo y muerde hasta tal punto, con su régimen peculiar de división, en las raíces vitales del individuo, que crea la base y da el impulso para que se forme una *patología industrial*.

«Parcelar a un hombre equivale a ejecutarlo, si merece la pena de muerte, o a asesinarle si no la merece. La parcelación del trabajo es el asesinato de un pueblo».

La cooperación basada en la división del trabajo, o sea, la manufactura, es, en sus orígenes, una manifestación elemental. Tan pronto como cobra alguna consistencia y amplitud, se convierte en una forma consciente, reflexiva y sistemática del régimen capitalista de producción. La historia de la verdadera manufactura demuestra cómo la división del trabajo característica de este sistema va revistiendo las formas adecuadas, primero empíricamente, como si actuase a espaldas de los personajes que intervienen en la acción, hasta que luego, como ocurrió con el régimen gremial, esta forma, una vez descubierta, tiende a arraigarse por la tradición y, en algunos casos, se consolida con fuerza secular. Y si esta forma cambia, es siempre, salvo en manifestaciones secundarias, al operarse una revolución de los instrumentos de trabajo.

Mediante el análisis de las actividades manuales, la especificación de los instrumentos de trabajo, la formación de obreros parciales, su agrupación y combinación en un mecanismo complejo, la división manufacturera del trabajo crea la organización cualitativa y la proporcionalidad cuantitativa de los procesos sociales de producción, es decir, crea una determinada *organización del trabajo social*, desarrollando con ello, al mismo tiempo, la nueva fuerza social productiva del trabajo. Como forma específicamente *capitalista* del proceso social de producción –que, apoyándose en las bases preestablecidas, sólo podía seguirse desarrollando bajo la forma *capitalista*–, esta organización no es más que un método especial de creación de *plusvalía relativa*, un procedimiento para incrementar las *ganancias del capital* –la llamada *riqueza social*, «riqueza de las naciones», etc.– a costa de los obreros. Este método no sólo desarrolla la fuerza productiva social del trabajo para el capitalista exclusivamente, en vez de desarrollarla para el obrero, sino que, además, lo hace a fuerza de mutilar al obrero individual. Crea nuevas condiciones para que el capital domine sobre el trabajo. Por tanto, aunque por un lado represente un progreso histórico y una etapa necesaria en el proceso económico de formación de la sociedad, por otro lado es un medio de explotación civilizada y refinada.

La economía política, que no aparece como verdadera ciencia hasta el período de la manufactura, no acierta a enfocar la división social del trabajo más que desde el punto de vista de la división *manufacturera* del trabajo, como un medio para producir con la misma cantidad de trabajo más mercancías, con el consiguiente abaratamiento de éstas y, por tanto, una mayor celeridad en la acumulación del capital.

Textos

seleccionados Karl Marx

EL CAPITAL Volumen I Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 345-351

20. La fábrica

Hemos estudiado, al comenzar este capítulo, el cuerpo de la fábrica, el organismo del sistema maquinista. Vimos después cómo la maquinaria amplía el material humano de explotación del capital mediante la apropiación del trabajo de la mujer y del niño; cómo confisca la vida entera del obrero, al dilatar en proporciones desmedidas la jornada de trabajo, y cómo sus progresos, que permiten fabricar una masa gigantesca de productos en un período cada vez menor, acaban convirtiéndose en un *medio* sistemático para *movilizar más trabajo en cada momento* o *explotar la fuerza de trabajo de un modo cada vez más intensivo*. Pasemos a estudiar ahora la *totalidad de la fábrica*, tomando ésta en su manifestación más perfecta.

El Dr. Ure, el Píndaro de la fábrica automática, la define, de una parte, como la «*cooperación* de diversas clases de obreros, adultos y no adultos, que vigilan con destreza y celo un sistema de maquinaria productiva, accionado ininterrumpidamente por una fuerza central (el motor primario)», y de otra parte, como «un *gigantesco autómat*a, formado por innumerables órganos mecánicos, dotados de conciencia propia, que actúan de mutuo acuerdo y sin interrupción para producir el mismo objeto, hallándose *supeditados* todos ellos a una fuerza motriz, que se mueve por su propio impulso». Estas dos definiciones no son idénticas, ni mucho menos. En la primera aparece como sujeto activo el obrero total combinado, el cuerpo social del trabajo, y el autómat a mecánico como objeto; en la segunda, el autómat a es el sujeto, y los obreros simples son órganos conscientes *equiparados* a los órganos inconscientes de aquél y *supeditados* con ellos a la fuerza motriz central. La primera definición es aplicable a todo empleo de maquinaria en gran escala; la segunda caracteriza su *empleo capitalista*, y, por tanto, *el sistema fabril moderno*. Por eso Ure gusta también de definir la máquina central, de donde arranca todo el movimiento, no ya como un *autómat*a, sino como *un autócrata*. «En estos grandes talleres, la fuerza bienhechora del vapor congrega en torno suyo a millares de *súbditos*».

Con el instrumento de trabajo, pasa también del obrero a la máquina la virtuosidad en su manejo. La capacidad de rendimiento de la herramienta se emancipa de las trabas personales que supone la fuerza humana de trabajo. Con esto, *queda superada la base técnica sobre la que descansa la división del trabajo en la manufactura*. He aquí por qué en la fábrica automática la *jerarquía* de los obreros especializados, característica de la manufactura, es sustituida por la *tendencia a la equiparación o nivelación de los distintos trabajos* encomendados a los auxiliares de la maquinaria, y las diferencias de carácter artificial entre unos y otros obreros parciales se ven desplazadas predominantemente por las tendencias naturales de edad y sexo.

Cuando reaparece en la fábrica automática la *división del trabajo*, es siempre con el carácter primordial de *distribución de los obreros entre las máquinas especializadas* y de asignación de masas de obreros, que no llegan a formar verdaderos grupos orgánicos, a los diversos departamentos de la fábrica, donde trabajan en máquinas-herramientas iguales o parecidas, alineadas las unas junto a las otras, en régimen de simple *cooperación*. El grupo orgánico de la manufactura es sustituido por la concatenación del

obrero principal con unos pocos auxiliares. La distinción esencial es la que se establece entre los obreros que trabajan efectivamente en las máquinas-herramientas (incluyendo también en esta categoría a los obreros que vigilan o alimentan las máquinas motrices) y los *simples peones* que ayudan a estos obreros mecánicos (y que son casi exclusivamente niños). Entre los peones se cuentan sobre poco más o menos todos los *feeders* (que se limitan a suministrar a las máquinas los materiales trabajados por ellas). Además de estas clases, que son las principales, hay el personal, poco importante numéricamente, encargado del control de toda la maquinaria y de las reparaciones continuas: ingenieros, mecánicos, carpinteros, etc. Trátase de una categoría de trabajadores de nivel 1 superior, que en parte tienen una cultura científica y en parte son simplemente artesanos, y que se mueve al margen de la órbita de los obreros fabriles, como elementos agregados a ellos. Como se ve, esta división del trabajo es *puramente técnica*.

Todo trabajo mecánico requiere un aprendizaje temprano del obrero, que le enseñe a adaptar sus movimientos propios a los movimientos uniformemente continuos de un autómatas. Tratándose de una maquinaria total, que forme, a su vez, un sistema de máquinas *diversas*, de acción simultánea y combinada, la cooperación basada en ella exige, además, una *distribución* de los diversos grupos obreros entre las diversas máquinas. Pero el empleo de maquinaria exige de la necesidad de *consolidar* esta distribución manufacturera, mediante la adaptación continua del mismo obrero a la misma función. Como aquí los movimientos globales de la fábrica no parten del obrero, sino de la máquina, el personal puede cambiar constantemente sin que se interrumpa el proceso de trabajo. La prueba más palmaria de esto nos la ofrece el sistema de relevos prueba más palmaria de esto nos la ofrece el sistema de relevos 1850. Finalmente, la celeridad con que se aprende a trabajar a la máquina en edad juvenil excluye también la necesidad de que se eduque para trabajar exclusivamente en las máquinas a una clase especial de obreros. En cuanto a los simples peones, sus servicios son suplidos en las fábricas, unas veces por máquinas especiales y otras veces consienten, por su absoluta sencillez, un cambio rápido y constante de las personas encargadas de ejecutarlos.

Aunque, técnicamente, la maquinaria echa por tierra el viejo sistema de división del trabajo, al principio este sistema sigue arrastrándose en la fábrica por la fuerza de la costumbre, como una tradición heredada de la manufactura, hasta que luego el capital lo reproduce y consolida *sistemáticamente*, como un medio de explotación de la fuerza de trabajo y bajo una forma todavía más repelente. La especialidad de manejar de por vida una herramienta parcial se convierte en la especialidad vitalicia de servir una máquina parcial. La maquinaria se utiliza *abusivamente* para convertir al propio obrero, desde la infancia, en parte de una máquina parcial. De este modo, no sólo se disminuyen considerablemente los gastos necesarios para su propia reproducción, sino que, además, se consume su supeditación impotente a la unidad que forma la fábrica. Y, por tanto, al capitalista. Como siempre, hay que distinguir entre la mayor productividad debida al desarrollo del proceso social de producción y la mayor productividad debida a la explotación capitalista de éste.

En la manufactura y en la industria manual, el obrero se sirve de la herramienta: en la

fábrica, sirve a la máquina. Allí, los movimientos del instrumento de trabajo parten de él; aquí, es él quien tiene que seguir sus movimientos. En la manufactura, los obreros son otros tantos miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica, existe por encima de ellos un mecanismo muerto, al que se les incorpora como apéndices vivos. «Esa triste rutina de una tortura inacabable de trabajo, en la que se repite continuamente el mismo proceso mecánico, es como el tormento de Sísifo; la carga del trabajo rueda constantemente sobre el obrero agotado, como la roca de la fábula». El trabajo mecánico afecta enormemente al sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la libre actividad física y espiritual del obrero. Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medio de tortura, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido. Nota común a toda producción capitalista, considerada no sólo como *proceso de trabajo*, sino también como *proceso de explotación de capital*, es que, lejos de ser el obrero quien maneja las condiciones de trabajo, son éstas las que le manejan a él; pero esta inversión no cobra realidad *técnicamente tangible* hasta la era de la maquinaria. Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta *como capital*, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y absorbe la fuerza de trabajo viva. En la gran industria, erigida sobre la base de la maquinaria, se consume, como ya hemos apuntado, el divorcio entre *potencias espirituales* del proceso de producción y el trabajo manual, con la transformación de aquéllas en *resortes del capital sobre el trabajo*. La pericia detallista del obrero mecánico individual, sin alma, desaparece como un detalle diminuto y secundario ante la ciencia, ante las gigantescas fuerzas naturales y el trabajo social de masa que tienen su expresión en el sistema de la maquinaria y forman con él el poder del «patrono» (master).

La supeditación técnica del obrero a la marcha uniforme del instrumento de trabajo y la composición característica del organismo de trabajo, formado por individuos de ambos sexos y diversas edades, crean una disciplina cuartelaria, que se desarrolla hasta integrar el *régimen fabril perfecto*, dando vuelos al *trabajo de vigilancia* a que nos hemos referido más atrás y, por tanto, a la *división* de los obreros en obreros manuales y capataces obreros, en soldados rasos y suboficiales del ejército de la industria.

El código fabril en que el capital formula, privadamente y por su propio fuero, el poder autocrático sobre sus obreros, sin tener en cuenta ese régimen de división de los poderes de que tanto gusta la burguesía ni el sistema representativo, de que gusta todavía más, es simplemente la *caricatura capitalista de la reglamentación social del proceso de trabajo*, reglamentación que se hace necesaria al implantarse la cooperación en gran escala y la aplicación de instrumentos de trabajo colectivos, principalmente la maquinaria. El látigo del capataz de esclavos deja el puesto al reglamento penal del vigilante. Como es lógico, todas las penas formuladas en este código se traducen en multas y deducciones de salario; el ingenio legislativo del Licurgo fabril se las arregla de modo que la infracción de sus leyes sea más rentable para el capitalista, si cabe, que su observancia.

Textos

seleccionados Karl Marx

EL CAPITAL Volumen III Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 758-759

21. El proceso capitalista de producción: necesidades y libertad

Hemos visto que el proceso capitalista de producción representa una forma históricamente determinada del proceso social de producción. Éste es tanto proceso de producción de las condiciones materiales de existencia de la vida humana como un proceso que se desarrolla a través de relaciones específicas, histórico-económicas, de producción, el conjunto de estas mismas relaciones de producción y, por tanto, el proceso que produce y reproduce los exponentes de este proceso, sus condiciones materiales de existencia y sus relaciones mutuas, es decir su determinada forma económica de sociedad. En efecto, la totalidad de estas relaciones mutuas en que se hallan los exponentes de esta producción y la naturaleza en que producen es precisamente la sociedad, considerada en cuanto a su estructura económica. El proceso capitalista de producción, al igual que cuantos lo precedieron, se desarrolla bajo determinadas condiciones materiales, que son al mismo tiempo exponentes de determinadas relaciones sociales que los individuos contraen en el proceso de la reproducción de su vida. Lo mismo aquellas condiciones que estas relaciones son, de una parte, premisas y de otra parte resultados y creaciones del proceso capitalista de producción; son producidas y reproducidas por él.

Asimismo hemos visto que el capital –y el capitalista no es otra cosa que el capital personificado, sólo actúa en el proceso de producción como exponente del capital–, arranca, en el proceso social de producción adecuado a él, una determinada cantidad de trabajo sobrante a los productores directos, o sea, a los obreros, sin equivalente, trabajo que conserva siempre, sustancialmente, su carácter de trabajo forzoso, por mucho que se presente como resultado de la libre contratación. Este trabajo sobrante se traduce en una plusvalía, la cual toma cuerpo, a su vez en un producto sobrante. Trabajo sobrante, como trabajo que excede de la medida de las necesidades dadas, existirá siempre, necesariamente. En el régimen capitalista como en el sistema de la esclavitud etc., presenta una forma antagónica y tiene como complemento la ociosidad pura y simple de otra parte de la sociedad. Una determinada cantidad de trabajo sobrante será siempre necesaria para asegurarse contra los accidentes fortuitos y para hacer frente a la inevitable extensión progresiva del proceso de reproducción que corresponde al desarrollo de las necesidades y al aumento de la población y mediante un fondo que desde el punto de vista del capitalismo se denomina acumulación. Uno de los aspectos civilizadores del capital consiste precisamente en que arranca este trabajo sobrante de un modo y bajo unas condiciones más favorables al desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones sociales y de la creación de los elementos para una nueva y más alta formación que las formas anteriores de la esclavitud, la servidumbre, etc. De este modo, instaure de una parte una fase en que desaparece la coacción y la monopolización del desarrollo social (incluyendo sus ventajas materiales e intelectuales) por una parte de la sociedad a costa de la otra, y de otra parte crea los medios materiales y el germen para relaciones que en una forma superior permitirán a la sociedad vincular este trabajo

sobranter con una mayor limitación del tiempo consagrado al trabajo material en general. En efecto, según el desarrollo de la productividad del trabajo, puede conseguirse una cantidad grande de trabajo sobrante con una jornada total de trabajo pequeña y, a la inversa, una cantidad relativamente pequeña de trabajo sobrante con una jornada total de trabajo grande. Si el tiempo de trabajo necesario es =3 y el trabajo sobrante =3, la jornada total de trabajo sería =6 y la cuota de trabajo sobrante =100 %. Si el trabajo necesario =9 y el trabajo sobrante =3, la jornada total de trabajo será =12 y la cuota de trabajo sobrante 33 1/3 por 100 solamente. Pero entonces dependerá de la productividad del trabajo la cantidad de valor de uso que se produzca en un determinado tiempo y, por tanto, en un determinado tiempo de trabajo sobrante. La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente su proceso de reproducción no depende, pues, de la duración del trabajo sobrante, sino de su productividad y de las condiciones más o menos abundantes de producción en que se realice. En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.

EL CAPITAL

Volumen III

Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 262-263 y 248

22. La producción capitalista: hechos y contradicción

Tres hechos fundamentales de la producción capitalista:

1) Concentración de los medios de producción en pocas manos, con lo que dejan de aparecer como propiedad de los productores directos y se convierten, por el contrario, en potencias sociales de la producción. Aunque, por el momento, como propiedad privada de los capitalistas. Éstos son *trustees* (fideicomisarios) de la sociedad burguesa, pero se embolsan todos los frutos de esta misión fideicomisaria.

2) Organización del trabajo mismo como trabajo social: por medio de la cooperación,

la división del trabajo y la combinación de éste con las ciencias naturales.

Tanto en uno como en otro aspecto, el régimen de producción capitalista suprime la propiedad privada y el trabajo privado, aunque bajo formas antagónicas.

3) Implantación del mercado mundial. La inmensa capacidad productiva, con relación a la población que se desarrolla dentro del régimen capitalista de producción, y aunque no en la misma proporción, el aumento de los valores-capitales (no sólo el de su substracto material), que aumentan mucho más rápidamente que la población, se halla en contradicción con la base cada vez más reducida, en proporción a la creciente riqueza, para la que esta inmensa capacidad productiva trabaja, y con el régimen de valorización de este capital cada vez mayor. De aquí las crisis.

El *verdadero límite* de la producción capitalista es el mismo *capital*; es el hecho de que, en ella, son el capital y su propia valorización lo que constituye el punto de partida y la meta, el motivo y el fin de la producción; el hecho de que aquí la producción sólo es producción para el *capital* y no, a la inversa, los medios de producción simples medios para ampliar cada vez más la estructura del proceso de vida de la *sociedad* de los productores. De aquí que los límites dentro de los cuales tiene que moverse la conservación y valoración del valor-capital, la cual descansa en la expropiación y depauperación de las grandes masas de los productores, choquen constantemente con los métodos de producción que el capital se ve obligado a emplear para conseguir sus fines y que tienden al aumento ilimitado de la producción, a la producción por la producción misma, al desarrollo incondicional de las fuerzas sociales productivas del trabajo. El medio empleado –desarrollo incondicional de las fuerzas sociales productivas– choca constantemente con el fin perseguido, que es un fin limitado: la valorización del capital existente. Por consiguiente, si el régimen capitalista de producción constituye un medio histórico para desarrollar la capacidad productiva material y crear el mercado mundial correspondiente, envuelve al propio tiempo una contradicción constante entre esta misión histórica y las condiciones sociales de producción propias de este régimen.

EL CAPITAL

Volumen III

Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 812-818

23. Las rentas y sus fuentes

A. *Las relaciones de distribución y las de producción* Son dos las características que distinguen desde el primer momento al régimen capitalista de producción.

Primera: Este régimen crea sus productos con el carácter de mercancías. Pero el hecho de producir mercancías no lo distingue de otros sistemas de producción; lo que lo distingue es la circunstancia de que en él el ser mercancías constituye un carácter predominante y determinante de sus productos. Implica, en primer término, el hecho de que en él el propio obrero sólo aparece como un vendedor de mercancías y, por tanto, como libre obrero asalariado y, por consiguiente, el trabajo como trabajo asalariado con carácter general. Huelga pararse a exponer de nuevo, después de todo el desarrollo anterior de esta obra, cómo la relación entre el capital y el trabajo asalariado informa todo el carácter de este régimen de producción. Los agentes principales de este sistema

de producción, el capitalista y el obrero asalariado, no son, como tales, más que encarnaciones, personificaciones del capital y el trabajo asalariado, determinados caracteres sociales que el proceso social de producción imprime a los individuos, productos de estas determinadas relaciones sociales de producción.

La característica 1 del producto como mercancía y la característica 2 de la mercancía como producto del capital entrañan ya todas las relaciones de circulación, es decir, un determinado proceso social que los productos tienen que recorrer y en el que asumen determinados caracteres sociales, y entraña asimismo determinadas relaciones entre los agentes de la producción, que determinan la valorización de sus productos y su reversión, ya sea a la forma de medios de vida o a la de medios de producción. Pero, aun prescindiendo de esto, de las dos características anteriores del producto como mercancía o de la mercancía como mercancía producida capitalistamente, se desprende ya toda la determinación valorativa y la regulación de la producción total por el valor. En esta forma totalmente específica del valor, el trabajo sólo rige, de una parte, como trabajo social; de otra parte, la distribución de este trabajo social y la mutua complementación, el intercambio de materias de sus productos, la supeditación y la trabazón dentro de la trama social quedan encomendadas a la acción fortuita de los distintos productores capitalistas, acción en la que las tendencias de unos destruyen las de otros, y viceversa. Como estos productores sólo se enfrentan en cuanto poseedores de mercancías y cada cual procura vender su mercancía al precio más alto posible (y además, aparentemente, sólo se halla gobernado por su arbitrio en la regulación de la producción misma), resulta que la ley interna sólo se impone por medio de su competencia, de la presión mutua ejercida por los unos sobre los otros, lo que hace que se compensen recíprocamente las divergencias. La ley del valor sólo actúa aquí como ley interna, que los agentes individuales consideran como una ciega ley natural, y esta ley es, de este modo, la que impone el equilibrio social de la producción en medio de sus fluctuaciones fortuitas.

En la mercancía, y sobre todo en la mercancía como producto del capital, va ya implícita, además, la materialización de las determinaciones sociales de la producción y la personificación de sus fundamentos materiales, que caracterizan todo el régimen de producción capitalista.

La *segunda* característica específica del régimen capitalista de producción es la producción de plusvalía como finalidad directa y móvil determinante de la producción. El capital produce esencialmente capital, y para poder hacerlo no tiene más camino que producir plusvalía. Al examinar la plusvalía relativa y, más tarde, al estudiar la transformación de la plusvalía en ganancia, hemos visto que es éste uno de los fundamentos sobre el que descansa el régimen de producción característico de la época capitalista, esta forma específica de desarrollo de las fuerzas productivas sociales del trabajo, consideradas como fuerzas del capital sustantivadas frente al obrero y, por tanto, en contraposición directa con el propio desarrollo de éste. La producción en gracia al valor y a la plusvalía lleva implícita, como se ha puesto de relieve en el curso de la exposición, la tendencia constante a reducir el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía, es decir, su valor, a un límite inferior al promedio social

vigente en cada momento. La tendencia a reducir el precio de costo a su mínimo se convierte en la palanca más poderosa para la intensificación de la fuerza productiva social del trabajo, que bajo éste sólo aparece como intensificación constante de la fuerza productiva del capital.

La autoridad que el capitalista asume en el proceso directo de la producción como personificación del capital, la función social que reviste como dirigente y gobernante de la producción, difiere esencialmente de la autoridad de quienes dirigían la producción a base de esclavos, de siervos, etcétera.

Mientras que en el régimen capitalista de producción la masa de los productores directos percibe el carácter social de su producción bajo la forma de una autoridad estrictamente reguladora y de un mecanismo del proceso de trabajo organizado como una jerarquía completa –autoridad que, sin embargo, sólo compete a quienes la ostentan como personificación de las condiciones de trabajo frente a éste y no como bajo formas anteriores de producción, en cuanto titulares del poder político o teocrático–, entre los representantes de esta autoridad, o sea, entre los mismos capitalistas, que se enfrentan simplemente como poseedores de mercancías, reina la anarquía más completa, dentro de la cual la cohesión social de la producción sólo se impone a la arbitrariedad individual como una ley natural omnipotente.

Solamente dando por supuestos el trabajo bajo forma de trabajo asalariado y los medios de producción bajo forma de capital –es decir, sólo partiendo de la existencia de la forma social específica de estos dos agentes esenciales de la producción– aparece una parte del valor (producto) como plusvalía y esta plusvalía como ganancia (renta del suelo), como beneficio del capitalista, como riqueza adicional disponible perteneciente a él. Y sólo porque se presenta así, como *su ganancia*, aparecen los medios adicionales de producción destinados a ampliar la reproducción y que forman parte de la ganancia, como nuevo capital adicional y la ampliación del proceso de reproducción como un proceso de acumulación capitalista.

Aunque la forma del trabajo en cuanto trabajo asalariado es decisiva para la forma de todo el proceso y para la modalidad específica de la misma producción, no es el trabajo asalariado lo determinante del valor. En la determinación del valor trátase del tiempo social de trabajo en general, de la cantidad de trabajo de que en general puede disponer la sociedad y cuya absorción relativa por los distintos productos determina en cierto modo su respectivo peso social. La forma concreta en que el tiempo de trabajo social se impone como factor determinante en el valor de las mercancías guarda, indudablemente, relación con la forma del trabajo en cuanto trabajo asalariado y con la forma correspondiente de los medios de producción como capital, en el sentido de que sólo sobre esta base se convierte la producción de mercancías en la forma general de la producción.

Fijémonos, por lo demás, en las llamadas relaciones de distribución. El salario presupone el trabajo asalariado, la ganancia, el capital. Estas formas concretas de distribución presuponen, pues, determinados caracteres sociales en cuanto a las condiciones de producción y determinadas relaciones sociales de los agentes de

producción. Las relaciones concretas de producción son, pues, simplemente, la expresión de las relaciones de producción históricamente determinadas.

Tomemos, por ejemplo, la ganancia. Esta forma concreta de la plusvalía constituye la premisa para la reagrupación de los medios de producción bajo la forma de la producción capitalista; es, pues, una relación que impera sobre la reproducción, aunque el capitalista individual se imagine que podría realmente consumir toda la ganancia como renta. Tropezaría al hacerlo con una serie de trabas que se interponen ante él bajo la forma de fondos de seguros y de reserva, ley de la competencia, etc., y le demuestran prácticamente que la ganancia no es, ni mucho menos, una simple categoría de distribución del producto entregado al consumo individual. Además, todo el proceso de producción capitalista se halla regulado por los precios de los productos. Y los precios reguladores de producción se hallan regulados, a su vez, por la nivelación de la cuota de ganancia y la correspondiente distribución del capital entre las distintas ramas sociales de producción. Por consiguiente, la ganancia aparece aquí como factor fundamental no ya de la distribución de los productos, sino de su misma producción, como parte de la distribución de los capitales y del trabajo mismo entre las distintas ramas de producción. El desdoblamiento de la ganancia en beneficio de empresario e interés aparece como distribución de la misma renta. Pero en realidad surge del desarrollo del capital como valor que se valoriza a sí mismo, que engendra plusvalía; surge de esta forma social concreta del proceso de producción imperante. De aquí nacen el crédito y las instituciones de crédito, y con ello la forma de la producción. En el interés, etc., las supuestas formas de distribución entran en el precio como factores determinantes de la producción.

En cuanto a la renta del suelo, podría pensarse que es una simple forma de distribución porque la propiedad inmobiliaria como tal no ejerce ninguna función, o no ejerce por lo menos ninguna función normal, en el proceso mismo de la producción. Pero el hecho de que 1.º la renta del suelo se limite al remanente sobre la ganancia media y 2.º de que el terrateniente se vea rebajado por el dirigente y gobernante del proceso de producción y de todo el proceso de la vida social al papel de simple arrendador de la tierra, de usurero de ésta y de mero perceptor de rentas, constituye un resultado histórico específico de la producción capitalista. Una premisa histórica de este régimen de producción es el hecho de que la tierra haya adoptado la forma de propiedad inmobiliaria. El hecho de que la propiedad territorial revista formas que consienten el régimen capitalista de explotación de la agricultura, constituye un producto del carácter específico de este tipo de producción. Puede ocurrir que lo que el terrateniente percibe en otros tipos de sociedad se llame también renta. Pero difiere sustancialmente de la renta característica de este sistema de producción.

Las llamadas relaciones de distribución responden, pues, a formas históricamente determinadas y específicamente sociales del proceso de producción, de las que brotan, y a las relaciones que los hombres contraen entre sí en el proceso de reproducción de su vida humana. El carácter histórico de estas relaciones de distribución es el carácter histórico de las relaciones de producción, de las que aquéllas sólo expresan un aspecto.

La distribución capitalista difiere de las formas de distribución que corresponden a otros tipos de producción, y cada forma de distribución desaparece al desaparecer la forma determinada de producción de que nace y a la que corresponde.

El punto de vista que sólo considera como históricas las relaciones de distribución, pero no las de producción, es, de una parte, el punto de vista de la crítica ya iniciada, pero todavía rudimentaria, de la economía burguesa. De otra parte, tiene su base en la confusión e identificación del proceso social de la producción con el proceso simple de trabajo tal como podría ejecutarlo un individuo anormalmente aislado, sin ayuda ninguna de la sociedad. Cuando el proceso de trabajo no es más que un simple proceso entre el hombre y la naturaleza, sus elementos simples son comunes a todas las formas sociales de desarrollo del mismo. Pero cada forma histórica concreta de este proceso sigue desarrollando las bases materiales y las formas sociales de él. Al alcanzar una cierta fase de madurez, la forma histórica concreta es abandonada y deja el puesto a otra más alta. La llegada del momento de la crisis se anuncia al presentarse y ganar extensión y profundidad la contradicción y el antagonismo entre las relaciones de distribución y, por tanto, la forma histórica concreta de las relaciones de producción correspondientes a ellas, de una parte, y de otra las fuerzas productivas, la capacidad de producción y el desarrollo de sus agentes. Estalla entonces un conflicto entre el desarrollo material de la producción y su forma social.

B. Las clases sociales

Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los propietarios de tierras, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción.

Es en Inglaterra, indiscutiblemente, donde más desarrollada se halla, y en la forma más clásica, la sociedad moderna en su estructuración económica. Sin embargo, ni aquí se presenta en toda su pureza esta división de la sociedad en clases. También en la sociedad inglesa existen fases intermedias y de transición que oscurecen en todas partes (aunque en el campo incomparablemente menos que en las ciudades) las líneas divisorias. Esto, sin embargo, es indiferente para nuestra investigación. Ya hemos visto que es tendencia constante y ley de desarrollo del régimen capitalista de producción el establecer un divorcio cada vez más profundo entre los medios de producción y el trabajo y el ir concentrando los medios de producción desperdigados en grupos cada vez mayores, es decir, el convertir el trabajo en trabajo asalariado y los medios de producción en capital. Y a esta tendencia corresponde, de otra parte, el divorcio de la propiedad territorial para formar una potencia aparte frente al capital y el trabajo, o sea, la transformación de toda la propiedad del suelo para adoptar la forma de la propiedad territorial que corresponde al régimen capitalista de producción.

El problema que inmediatamente se plantea es éste: ¿qué es una clase? La contestación a esta pregunta se desprende de la que demos a esta otra: ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de

las tres grandes clases sociales?

Es, a primera vista, la identidad de sus rentas y fuentes de renta. Trátase de tres grandes grupos sociales cuyos componentes, los individuos que los forman, viven respectivamente de un salario, de la ganancia o de la renta del suelo, es decir, de la explotación de su fuerza de trabajo, de su capital o de su propiedad territorial.

Es cierto que desde este punto de vista también los médicos y los funcionarios, por ejemplo, formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales distintos cuyos componentes viven de rentas procedentes de la misma fuente en cada uno de ellos. Y lo mismo podría decirse del infinito desperdigamiento de intereses y posiciones en que la división del trabajo social separa tanto a los obreros como a los capitalistas y a los terratenientes, a estos últimos, por ejemplo, en propietarios de viñedos, propietarios de tierras de labor, propietarios de bosques, propietarios de minas, de pesquerías, etc. [Aquí se interrumpe el manuscrito. E.]. Textos seleccionados

Textos

seleccionados Karl Marx *ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (Borrador 1857-1858)*

Traducción de Pedro Scaron

Siglo XXI, Madrid 1975, Tomo 2, pp. 227-231

24. El capitalismo avanzado

A. Desarrollo del capital y desarrollo de la ciencia y la tecnología

Contradicción entre la base de la producción burguesa (*medida del valor*) y su propio desarrollo. Máquinas, etc.

El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, el poner el trabajo social bajo la forma de la antítesis entre el capital y el trabajo es el último desarrollo de la *relación de valor* y de la producción fundada en el valor. El supuesto de esta producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo inmediato de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de la riqueza.

En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez –su *powerful effectiveness* (poderosa eficacia)– no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción. (El desarrollo de esta ciencia, esencialmente de la ciencia natural y con ella de todas las demás, está a su vez en relación con el desarrollo de la producción material.) La agricultura, por ejemplo se transforma en mera aplicación de la ciencia que se ocupa del intercambio material de sustancias, de cómo regularlo de la manera más ventajosa para el cuerpo social entero. La riqueza efectiva se manifiesta más bien –y esto lo revela la gran industria– en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así como en la desproporción cualitativa entre el trabajo, reducido a una pura abstracción, y el poderío del proceso de producción vigilado por aquél.

El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo. (Lo dicho sobre la maquinaria es válido también para la combinación de las actividades humanas y el desarrollo del comercio humano.) El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social.

El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio (deja de ser la medida) del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos.

El capital mismo es la contradicción en proceso [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Disminuye, pues, el tiempo de trabajo en la forma de tiempo de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma del trabajo excedente; pone por tanto, en medida creciente, el trabajo excedente como condición —question de vie et de mort— del necesario. Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales —unas y otros aspectos diversos del desarrollo del individuo social— se le aparecen al capital únicamente como medios, y no son para él más que medios para producir fundándose en su mezquina base. In fact [de hecho], empero, constituyen las condiciones materiales para hacer saltar a esa base por los aires. «Una

nación es verdaderamente rica cuando en vez de 12 horas se trabajan 6. *Wealth* (la riqueza) no es disposición de tiempo de plus-trabajo» (riqueza efectiva), «sino *disposable time* (tiempo disponible), aparte el usado en la producción inmediata, para cada individuo y toda la sociedad» (*The Source and Remedy*, 1821, p. 6.)

La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules* (telégrafos eléctricos, hiladoras automáticas), etc. Son éstos productos de la industria humana; material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana*; fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del capital fixe [capital fijo] revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* (saber) social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del general *intellect* (intelecto colectivo) y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real.

B. Desarrollo del capital y desarrollo del capital fijo

El desarrollo del capital fixe [capital fijo] revela, desde otro punto de vista, el grado de desarrollo alcanzado por la riqueza en general o del desarrollo del capital. El objeto de la producción orientada inmediatamente hacia el valor de uso, y por tanto directamente hacia el valor de cambio, es el producto mismo, destinado para el consumo. La parte de la producción orientada hacia la producción del capital fixe no produce directamente objetos de disfrute, ni tampoco valores de cambio inmediatos; por lo menos no produce valores de cambio realizables de manera inmediata. *Por lo tanto, que se emplee una parte cada vez mayor del tiempo de producción para producir medios de producción, depende del grado de productividad ya alcanzado, de que una parte del tiempo de producción baste para la producción inmediata.* Ello implica que la sociedad puede esperar; que una gran parte de la riqueza ya creada puede desviarla tanto del disfrute inmediato como de la producción destinada al disfrute inmediato con vistas a emplearla en un trabajo *no directamente productivo* (dentro del proceso mismo de producción). Esto requiere que se haya alcanzado ya un alto nivel de productividad y una abundancia relativa, y precisamente tal nivel en relación directa con la transformación del capital circulante [capital circulante] en capital fixe. Así como *la magnitud del plus-trabajo relativo depende de la productividad del trabajo necesario, la magnitud del tiempo de trabajo –tanto del vivo como del objetivado– empleado en la producción del capital fixe depende de la productividad del tiempo de trabajo destinado a la producción directa de productos.* Condición para ello es (desde este punto de vista) tanto una *población excedente* como una *producción excedente*. Significa ello que el resultado del tiempo empleado en la producción inmediata debe ser, relativamente, demasiado grande como para necesitarlo directamente en la reproducción del capital empleado en esas ramas de la industria. *Cuanto menos resultados inmediatos produzca el capital fixe, cuanto menos intervenga en el proceso inmediato de producción, tanto mayores deberán*

ser esa *población excedente* y esa *producción excedente* relativas; o sea, más para construir ferrocarriles, canales, alcantarillados, telégrafos, etc., que para la maquinaria que participa directamente en el proceso inmediato de producción. De ahí que en la constante sobre y subproducción de la industria moderna

—punto del que nuevamente nos ocuparemos más adelante— se den permanentes fluctuaciones y contradicciones resultantes de la desproporción según la cual, ora muy poco, ora demasiado capital circulante se transforma en capital fijo.

La creación de mucho disponible time [tiempo disponible]

—aparte el tiempo de trabajo necesario—, para la sociedad en general y para cada miembro de la misma (esto es, margen para el desarrollo de todas las fuerzas productivas del individuo y por ende también de la sociedad), esta creación de tiempo de no-trabajo, se presenta desde el punto de vista del capital, al igual que en todos los estadios precedentes, como tiempo de no-trabajo o tiempo libre para algunos. El capital, por añadidura, aumenta el tiempo de plustrabajo de la masa mediante todos los recursos del arte y la ciencia, puesto que su riqueza consiste directamente en la apropiación de tiempo de plustrabajo; ya que su *objetivo es directamente el valor*, no el valor de uso.

Presentación y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

2.1.b. Friedrich Engels (1820-1895)

Nació en Barmen (Wuppertal, en Westfalia), hijo de un propietario de empresas textiles en Alemania y en Manchester, que era profundamente pietista. En 1839 criticó la sociedad burguesa, su calvinismo pietista y la miseria del proletariado. En 1841 se adhirió a los jóvenes hegelianos de Berlín, rompió con el cristianismo y adoptó el humanismo abstracto de L. Feuerbach. En 1842, antes de ir a Manchester para completar su formación mercantil, contactó con Moses Hess y asumió su comunismo «filosófico» e ideas sobre la revolución comunista en Inglaterra, el país más avanzado. Engels descubrió en Inglaterra (1842-44) la vida real del proletariado industrial, que reflejó en su obra de 1845. Su artículo «*Esbozo de crítica de la economía política*» en *Anales franco-alemanes* (1844), tras analizar las categorías básicas de la economía, centraba su crítica en la propiedad privada, y reclamaba su abolición. Ese artículo animó los estudios de Marx sobre «la crítica de la economía política», es decir, sobre el origen y dinamismo social de la propiedad capitalista, que inició en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, y que culminó en *El Capital*. De este modo Marx se fue alejando críticamente de Hegel y de Feuerbach. En París, ese año de 1844, Engels advirtió su «completo acuerdo en todos los terrenos teóricos» con Marx, y se convirtió en su amigo y colaborador. En 1845, en Bruselas, aceptó el materialismo histórico de Marx y el comunismo «proletario». Colaboraron en *La Sagrada Familia* (1845), y en *La ideología alemana* (1845-1846). Saldaron cuentas con el materialismo mecanicista, el idealismo y los jóvenes hegelianos, y expusieron el esquema histórico de la formación económica de las sociedades. *El Manifiesto del Partido Comunista* (1848) conjuntó también las

apreciaciones de ambos. Engels, en los *Principios del comunismo*, borrador del Manifiesto para la Liga de los Comunistas, destacaba los efectos del desarrollo tecnológico industrial como factor de cambio unilineal. En cambio Marx, más dialéctico, acentuaba la política, la lucha y conciencia de clases, así como las múltiples líneas posibles de desarrollo histórico. Pero si en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) veía la producción y las relaciones sociales como creación humana, aceptó de Engels que «en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales» (Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*) (1859).

En 1848 Engels y Marx fueron a Alemania para participar en la revolución, y editaron en Colonia la *Neue Rheinische Zeitung (Nueva gaceta del Rin)*, como soporte de un frente unido de todas las fuerzas democráticas. Engels publicó en ella *Las guerras del campesinado alemán*. Fracasada la revolución de 1848, Engels, que destacó por su estrategia y táctica militar en las sublevaciones de Baden y el Palatinado contra Prusia, y Marx se exiliaron en Inglaterra. En 1850 se disolvió la Liga de los Comunistas. Ambos abogaron por crear un partido sólo de trabajadores. Engels revisó lo acontecido en *Revolución y Contra-revolución en Alemania* (1851). En Manchester atendió su empresa familiar hasta 1869, y ayudó económicamente a la necesitada familia de Marx, a la que asignó una renta anual cuando vendió su empresa en 1870. Entre tanto Marx investigaba las categorías económicas y sus condiciones sociales objetivas, fundaba y dirigía la Internacional, colaboraba en los periódicos y preparaba *El Capital*.

A partir de 1870, ya en Londres, Engels se dedicó más al quehacer intelectual y político dentro de la Internacional, y en especial desde 1875 al desarrollo del movimiento socialista alemán unificado. Marx murió en 1883, y Engels pasó a ser su heredero literario y político. Editó y prologó los dos libros restantes de *El Capital* y otras obras de Marx, defendió sus posiciones políticas y aconsejó a los diversos partidos socialistas. Engels murió en Londres de cáncer de esófago. Los libros y folletos de Engels, muy leídos, divulgaron su visión propia y su visión de Marx, e influyeron más que la obra de Marx en modelar la visión del mundo «marxista».

Reseñemos las obras propias de Engels. *La situación de la clase obrera en Inglaterra en 1844* (1845) es una investigación pionera sobre las condiciones sociales del proletariado en el capitalismo industrial. Muestra la concentración urbana y la degradación ambiental en las ciudades inglesas, sobre todo en Manchester, las chozas de los suburbios industriales, la miseria, las enfermedades, el analfabetismo y el alcoholismo del proletariado industrial. Describe el sistema fabril: la explotación de esa mercancía que es la mano de obra, especialmente la más barata, la de niños y mujeres, el enorme número de accidentes y de enfermedades de columna vertebral, y, por otra parte, los abusos de todo tipo –sexuales, de alquileres y de precios–, que efectuaban los propietarios. En una sociedad regida por la propiedad, la competencia y los intereses materiales Engels desvela las actitudes antagónicas de las clases sociales: el movimiento obrero y sus huelgas recientes y el egoísmo, avaricia e hipocresía de las clases medias.

Tras esta aproximación a lo inmediato, concluye que «el comunismo está, en principio, por encima de la distancia entre la burguesía y el proletariado», «el comunismo es una cuestión de humanidad y no sólo de los obreros». Marx analizará veinte años después, en *El Capital*, la situación de los obreros respecto a la jornada de trabajo, la maquinaria y la gran industria, pero lo hará desde dentro de la dinámica capitalista de explotación de la fuerza de trabajo y de extracción de plusvalía.

En su madurez Engels tendió a elaborar un sistema teórico, presente en obras como *Dialéctica de la naturaleza* (1873-1883), y *Anti-Dühring* (1877). Esta última obra se articula en tres partes: filosofía, economía política y socialismo, del que es un extracto *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1877). El sistema de Engels, que él denominó «materialismo dialéctico», somete todo movimiento y evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento a la materialidad de toda existencia, y a las leyes omniabarcadoras de la dialéctica (paso de la cantidad a la cualidad, negación de la negación). También somete al «materialismo histórico» de Marx, que exige investigar históricamente la formación económica de las sociedades. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana* (1886) Engels expone cómo adoptó la dialéctica idealista hegeliana, y la superó mediante el materialismo de Feuerbach, y cómo, a través de los descubrimientos de las ciencias naturales, desembocó en la concepción materialista de la naturaleza y de la historia. Engels en el contexto cultural del darwinismo marginó la línea de Marx, o, mejor, la tergiversó, vio «naturalísticamente» la evolución de las sociedades humanas y consideró la lucha de clases como fase evolucionada de la dialéctica de la naturaleza. En sus últimas cartas precisó que Marx y él sostenían que las relaciones entre la base económica y la superestructura cultural eran complejas, y que ésta, siempre determinada en última instancia por aquélla, podía ser activa. Pero la obra de Engels, la fuente filosófica del marxismo durante la II Internacional, irónicamente propició una concepción determinista y economicista de la sociedad, que obstaculizó el acceso a la obra de Marx, a su horizonte para investigaciones histórico-sociales emancipadoras, y que demoró su diálogo crítico con las ciencias sociales.

Engels desarrolló la concepción materialista de la vida familiar en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Usó los resultados del antropólogo L. Morgan sobre «La sociedad primitiva» (1877) en América, y notas de Marx sobre ellos. A las tres principales fases de desarrollo humano, definidas por sus formas técnicas y de propiedad, corresponden tres formas matrimoniales: al salvajismo el matrimonio de grupo y comunismo primitivo; a la barbarie el emparejamiento, seguido luego por la sujeción de las mujeres esclavas a los hombres y por la poliginia en la familia patriarcal; y a la fase de civilización la monogamia histórica, que, como consecuencia de la institución de la propiedad privada y de su transmisión hereditaria, impone la subordinación conyugal y doméstica de la mujer al varón. Pero la industrialización y la socialización de la propiedad permitirán superar la explotación entre las clases y en la familia individual moderna. Suprimidas la preponderancia de los hombres, y la consiguiente indisolubilidad del matrimonio, vendrá la monogamia auténtica, en que una

pareja con iguales derechos consiente libremente en su unión porque persiste su amor real exclusivo. La teoría y el movimiento social feministas han apelado a esta obra de Engels, cuyos contenidos evolucionistas como los de Morgan –v. gr. la promiscuidad primitiva–, fueron invalidados por posteriores investigaciones antropológicas.

Obras

(1844) 1970. «Esbozo de crítica de la economía política». En *Anales franco-alemanes*. Martínez Roca, Barcelona.
(1845) 1965. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Futuro, Buenos Aires. (Prólogo. En *Obras escogidas* 1975, II, 429-445). (1925: escritos de 1873-1883) 1969. *Dialéctica de la naturaleza*. FCE, México.
(1877. 1894, 3.^a edición) 1968. *Anti-Dühring o la revolución de la ciencia de Eugenio Dühring (Introducción al estudio del socialismo)*. Ciencia Nueva, Madrid.
(1877) 1975. «Del socialismo utópico al socialismo científico». En K. Marx-F. Engels *Obras escogidas*. Fundamentos, Madrid, II, 92-161. (1884) 1975. «El origen de la familia, la propiedad privada, y el Estado». En K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*. Fundamentos, Madrid, II, 177-345.
(1886) 1975. «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana». En K. Marx-F. Engels. *Obras escogidas*. Fundamentos, Madrid, II, 377-425.
1989. Karl Marx y Friedrich Engels. *Gesamtausgabe* (MEGA). Dietz, Berlín.

Textos

seleccionados Friedrich Engels

EL ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* Fundamentos, Madrid 1975, pp. 244-253

1. El matrimonio monógamo y las relaciones de propiedad

Como hemos visto, hay tres formas principales de matrimonio, que corresponden aproximadamente a los tres estadios fundamentales de la evolución humana. Al salvajismo corresponde el matrimonio por grupos; a la barbarie, el matrimonio sindiásmico; a la civilización, la monogamia con sus complementos, el adulterio y la prostitución. Entre el matrimonio sindiásmico y la monogamia se intercalan, en el estadio superior de la barbarie, la sujeción de las mujeres esclavas a los hombres y la poligamia.

Según lo ha demostrado todo lo antes expuesto, la peculiaridad del progreso que se manifiesta en esta sucesión consecutiva de formas de matrimonio consiste en que se ha ido quitando más y más a las mujeres, pero no a los hombres, la libertad sexual del matrimonio por grupos. En efecto, el matrimonio por grupos sigue existiendo hoy para los hombres. Lo que es para la mujer un crimen de graves consecuencias legales y sociales, se considera muy honroso para el hombre, o a lo sumo como una ligera mancha moral que se lleva con gusto.

Caminamos en estos momentos hacia una revolución social en que las bases económicas actuales de la monogamia desaparecerán tan seguramente como las de la prostitución, complemento de aquélla. La monogamia nació de la concentración de grandes riquezas en las mismas manos –las de un hombre– y del deseo de transmitir esas riquezas por herencia a los hijos de este hombre, excluyendo a los de cualquier otro. Para eso era necesaria la monogamia de la mujer, pero no la del hombre, tanto es así, que la monogamia de la primera no ha sido el menor óbice para la poligamia descarada u oculta del segundo. Pero la revolución social inminente, transformando por lo menos la

inmensa mayoría de las riquezas duraderas hereditarias –los medios de producción– en propiedad social, reducirá al mínimo todas esas preocupaciones de transmisión hereditaria. Y ahora cabe hacer esta pregunta: habiendo nacido de causas económicas la monogamia, ¿desaparecerá cuando desaparezcan esas causas?

Podría responderse no sin fundamento: lejos de desaparecer, más bien se realizará plenamente a partir de ese momento. Porque con la transformación de los medios de producción en propiedad social desaparecen el trabajo asalariado, el proletariado, y, por consiguiente, la necesidad de que se prostituyan cierto número de mujeres que la estadística puede calcular. Desaparece la prostitución, y en vez de decaer, la monogamia llega por fin a ser una realidad, hasta para los hombres.

En todo caso, se modificará mucho la posición de los hombres. Pero también sufrirá profundos cambios la de las mujeres, la de todas ellas. En cuanto los medios de producción pasen a ser propiedad común, la familia individual dejará de ser la unidad económica de la sociedad. La economía doméstica se convertirá en un asunto social; el cuidado y la educación de los hijos, también. La sociedad cuidará con el mismo esmero de todos los hijos –sean legítimos o naturales–. Así desaparecerá el temor a «las consecuencias», que es hoy el más importante motivo social –tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista económico– que impide a una joven soltera entregarse libremente al hombre a quien ama. ¿No bastará eso para que se desarrollen progresivamente unas relaciones sexuales más libres y también para hacer a la opinión pública menos rigorista acerca de la honra de las vírgenes y la deshonra de las mujeres? Y, por último, ¿no hemos visto que en el mundo moderno la prostitución y la monogamia, aunque antagónicas, son inseparables, como polos de un mismo orden social? ¿Puede desaparecer la prostitución sin arrastrar consigo al abismo a la monogamia?

Ahora interviene un elemento nuevo, un elemento que en la época en que nació la monogamia existía a lo sumo en germen: el amor sexual individual.

Nuestro amor sexual difiere esencialmente del simple deseo sexual, del *eros* de los antiguos. En primer término, supone la reciprocidad en el ser amado; desde este punto de vista, la mujer es en él igual que el hombre, al paso que en el *eros* antiguo se está lejos de consultarla siempre. En segundo término, el amor sexual alcanza un grado de intensidad y de duración que hace considerar a las dos partes la falta de relaciones íntimas y la separación como una gran desventura, si no la mayor de todas; para poder ser el uno del otro, no se retrocede ante nada y se llega hasta jugarse la vida, lo cual no sucedía en la antigüedad sino en caso de adulterio. Y, por último, nace un nuevo criterio moral para juzgar las relaciones sexuales. Ya no se pregunta solamente: ¿Son legítimas o ilegítimas?, sino también: ¿Son hijas del amor y de un afecto recíproco? Claro es que en la práctica feudal o burguesa este criterio no se respeta más que cualquier otro criterio moral, pero tampoco menos: lo mismo que los otros criterios, está reconocido en teoría, en el papel. Y por el momento, no puede pedirse más.

La Edad Media arranca del punto en que se detuvo la antigüedad, con su amor sexual

en embrión, es decir, arranca del adulterio. Ya hemos pintado el amor caballeresco, que engendró los *Tagelieder*. De este amor, que tiende a destruir el matrimonio, hasta aquel que debe servirle de base, hay un largo trecho que la caballería jamás cubrió hasta el fin.

Por lo común, la futura del joven príncipe es elegida por los padres de éste si aún viven o, en caso contrario, por él mismo, aconsejado por los grandes feudatarios, cuya opinión, en estos casos, tiene gran peso. No puede ser de otro modo, por supuesto. Para el caballero o el barón, como para el mismo príncipe, el matrimonio es un acto político, una cuestión de aumento de poder mediante nuevas alianzas; el interés de la casa es lo que decide, y no las inclinaciones del individuo. ¿Cómo podía entonces corresponder al amor la última palabra en la concertación del matrimonio?

Lo mismo sucede con los burgueses de los gremios en las ciudades de la Edad Media. Precisamente sus privilegios protectores, las cláusulas de los reglamentos gremiales, las complicadas líneas fronterizas que separaban legalmente al burgués, acá de las otras corporaciones gremiales, allá de sus propios colegas de gremio o de sus oficiales y aprendices, hacían harto estrecho el círculo dentro del cual podía buscarse una esposa adecuada para él. Y en este complicado sistema, evidentemente no era su gusto personal, sino el interés de familia lo que decidía cuál era la mujer que le convenía mejor.

Así, en los más de los casos, y hasta el final de la Edad Media, el matrimonio siguió siendo lo que había sido desde su origen: un trato que no cerraban las partes interesadas. Al principio, se venía ya casado al mundo, casado con todo un grupo de seres del otro sexo. En la forma ulterior del matrimonio por grupos verosíblemente existían análogas condiciones, pero con estrechamiento progresivo del círculo. En el matrimonio sindiásmico es regla que las madres convengan entre sí el matrimonio de sus hijos; también aquí, el factor decisivo es el deseo de que los nuevos lazos de parentesco robustezcan la posición de la joven pareja en la gens y en la tribu. Y cuando la propiedad individual se sobrepuso a la propiedad colectiva, cuando los intereses de la transmisión hereditaria hicieron nacer la preponderancia del derecho paterno y de la monogamia, el matrimonio comenzó a depender por entero de consideraciones económicas. Desaparece la *forma* de matrimonio por compra; pero en esencia continúa practicándose cada vez más y más, y de modo que no sólo la mujer tiene su precio, sino también el hombre, aunque no según sus cualidades personales, sino con arreglo a la cuantía de sus bienes. En la práctica y desde el principio, si había alguna cosa inconcebible para las clases dominantes, era que la inclinación recíproca de los interesados pudiese ser la razón por excelencia del matrimonio. Esto sólo pasaba en las novelas o en las clases oprimidas, que no contaban para nada.

Tal era la situación con que se encontró la producción capitalista cuando, a partir de la era de los descubrimientos geográficos, se puso a conquistar el imperio del mundo mediante el comercio universal y la industria manufacturera. Es de suponer que este modo de matrimonio le convenía excepcionalmente, y así era en verdad. Y, sin embargo —la ironía de la historia del mundo es insondable—, era precisamente el capitalismo quien había de abrir en él la brecha decisiva. Al transformar todas las cosas en mercaderías, la

producción capitalista destruyó todas las relaciones tradicionales del pasado y reemplazó las costumbres heredadas y los derechos históricos por la compraventa, por el «libre» contrato. El jurisconsulto inglés H. S. Maine ha creído haber hecho un descubrimiento extraordinario al decir que nuestro progreso respecto a las épocas anteriores consiste en que hemos pasado *from status to contract*, es decir, de un orden de cosas heredado a uno libremente consentido, lo que, en cuanto es así, lo dijo ya el *Manifiesto Comunista*.

Pero para contratar se necesita gentes que puedan disponer libremente de su persona, de sus acciones y de sus bienes y que gocen de los mismos derechos. Crear esas personas «libres» e «iguales» fue precisamente una de las principales tareas de la producción capitalista. Aun cuando al principio esto no se hizo sino de una manera medio inconsciente y, por añadidura, bajo el disfraz de la religión, a contar desde la Reforma luterana y calvinista quedó firmemente asentado el principio de que el hombre no es completamente responsable de sus acciones sino cuando las comete en pleno libre albedrío y que es un deber ético oponerse a todo lo que constriñe a un acto inmoral. Pero, ¿cómo poner de acuerdo este principio con las prácticas usuales hasta entonces para concertar el matrimonio? Según el concepto burgués, el matrimonio era un contrato, una cuestión de Derecho, y, por cierto, la más importante de todas, pues disponía del cuerpo y del alma de dos seres humanos para toda su vida. Verdad es que, en aquella época, el matrimonio era el concierto formal de dos voluntades; sin el «sí» de los interesados no se hacía nada. Pero hartos bien se sabía cómo se obtenía el «sí» y cuáles eran los verdaderos autores del matrimonio. Sin embargo, puesto que para todos los demás contratos se exigía la libertad real para decidirse, ¿por qué no era exigida en éste? Los jóvenes que debían ser unidos, ¿no tenían también el derecho de disponer libremente de sí mismo, de su cuerpo y de sus órganos? ¿No se había puesto de moda, gracias a la caballería, el amor sexual? ¿Acaso en contra del amor adúltero de la caballería, no era el conyugal su verdadera forma burguesa? Pero si el deber de los esposos era amarse recíprocamente, ¿no era tan deber de los amantes no casarse sino entre sí y con ninguna otra persona? Y este derecho de los amantes, ¿no era superior al derecho del padre y de la madre, de los parientes y demás casamenteros y apareadores tradicionales? Desde el momento en que el derecho al libre examen personal penetraba en la Iglesia y en la religión, ¿podía acaso detenerse ante la intolerable pretensión de la generación vieja de disponer del cuerpo, del alma, de los bienes de fortuna, de la ventura y de la desventura de la generación más joven?

Por fuerza debían de suscitarse estas cuestiones en un tiempo que relajaba todos los antiguos vínculos sociales y sacudía los cimientos de todas las concepciones heredadas. De pronto habíase hecho la Tierra diez veces mas grande; en lugar de la cuarta parte de un hemisferio, el globo entero se extendía ante los ojos de los europeos occidentales, que se apresuraron a tomar posesión de las otras siete cuartas partes. Y, al mismo tiempo que las antiguas y estrechas barreras del país natal, caían las milenarias barreras puestas al pensamiento en la Edad Media. Un horizonte infinitamente más extenso se abría ante los ojos y el espíritu del hombre. ¿Qué importancia podían tener la reputación de honorabilidad y los respetables privilegios corporativos, transmitidos de generación en

generación, para el joven a quien atraían las riquezas de las Indias, las minas de oro y plata de México y del Potosí? Aquélla fue la época de la caballería andante de la burguesía; porque también ésta tuvo su romanticismo y su delirio amoroso, pero sobre un pie burgués y con miras burguesas a fin y a la postre.

Así sucedió que la burguesía naciente, sobre todo la de los países protestantes, donde se conmovió de una manera más profunda el orden de cosas existente, fue reconociendo cada vez más la libertad del contrato para el matrimonio y puso en práctica su teoría del modo que hemos descrito. El matrimonio continuó siendo matrimonio de clase, pero en el seno de la clase concediose a los interesados cierta libertad de elección. Y en el papel, tanto en la teoría moral como en las narraciones poéticas, nada quedó tan inquebrantablemente asentado como la inmoralidad de todo matrimonio no fundado en un amor sexual recíproco y en un contrato de los esposos efectivamente libre. En resumen: quedaba proclamado –como un derecho del ser humano– el matrimonio por amor; y no sólo como derecho del hombre (*droit de l’homme*), sino que también y, por excepción, como un derecho de la mujer (*droit de la femme*).

Pero este derecho humano difería en un punto de todos los demás llamados derechos del hombre. Al paso que éstos en la práctica se reservaban a la clase dominante, a la burguesía, para la clase oprimida, para el proletariado, reducíanse directa o indirectamente a letra muerta, y la ironía de la historia confirmase aquí una vez más. La clase dominante prosiguió sometida a las influencias económicas conocidas y sólo por excepción presenta casos de matrimonios concertados verdaderamente con toda libertad; mientras que éstos, como ya hemos visto, son la regla en las clases oprimidas.

Por tanto, el matrimonio no se concertará con toda libertad sino cuando, suprimiéndose la producción capitalista y las condiciones de propiedad creadas por ella, se aparten las consideraciones económicas accesorias que aún ejercen tan poderosa influencia sobre la elección de los esposos. Entonces el matrimonio ya no tendrá más causa determinante que la inclinación recíproca.

Pero dado que, por su propia naturaleza, el amor sexual es exclusivista –aun cuando en nuestros días ese exclusivismo no se realiza nunca plenamente sino en la mujer–, el matrimonio fundado en el amor sexual es, por su propia naturaleza, monógamo.

Por eso, cuando lleguen a desaparecer las consideraciones económicas en virtud de las cuales las mujeres han tenido que aceptar esta infidelidad habitual de los hombres –la preocupación por su propia existencia y aún más por el porvenir de los hijos–, la igualdad alcanzada por la mujer, a juzgar por toda nuestra experiencia anterior, influirá mucho más en el sentido de hacer monógamos a los hombres que en el de hacer poliandras a las mujeres.

Pero lo que sin duda alguna desaparecerá de la monogamia son todos los caracteres que le han impreso las relaciones de propiedad a las cuales debe su origen. Estos caracteres son, en primer término, la preponderancia del hombre y, luego, la indisolubilidad del matrimonio. La preponderancia del hombre en el matrimonio es consecuencia, sencillamente, de su preponderancia económica, y desaparecerá por sí sola con ésta. La indisolubilidad del matrimonio es consecuencia, en parte, de las condiciones

económicas que engendraron la monogamia y, en parte, una tradición de la época en que, mal comprendida aún, la vinculación de esas condiciones económicas con la monogamia fue exagerada por la religión. Actualmente está desportillado ya por mil lados. Si el matrimonio fundado en el amor es el único moral, sólo puede ser moral el matrimonio donde el amor persiste. Pero la duración del acceso del amor sexual es muy variable según los individuos, particularmente entre los hombres; en virtud de ello, cuando el afecto desaparezca o sea reemplazado por un nuevo amor apasionado, el divorcio será un beneficio lo mismo para ambas partes que para la sociedad. Sólo que deberá ahorrarse a la gente el tener que pasar por el barrizal inútil de un pleito de divorcio.

Así pues, lo que podemos conjeturar hoy acerca de la regularización de las relaciones sexuales después de la inminente supresión de la producción capitalista es, más que nada, de un orden negativo, y queda limitado, principalmente, a lo que debe desaparecer. Pero, ¿qué sobrevendrá? Eso se verá cuando haya crecido una nueva generación: una generación de hombres que nunca se hayan encontrado en el caso de comprar a costa de dinero, ni con ayuda de ninguna otra fuerza social, el abandono de una mujer; y una generación de mujeres que nunca se hayan visto en el caso de entregarse a un hombre en virtud de otras consideraciones que las de un amor real, ni de rehusar entregarse a su amante por miedo a las consecuencias económicas que ello pueda traerles. Y cuando esas generaciones aparezcan, enviarán al cuerno todo lo que nosotros pensamos que deberían hacer. Se dictarán a sí mismas su propia conducta, y, en consonancia, crearán una opinión pública para juzgar la conducta de cada uno. ¡Y todo quedará hecho!

Textos Karl Marx y Friedrich Engelsseleccionados

CARTAS. En Marx y Engels, **OBRAS ESCOGIDAS Fundamentos, Madrid 1975, pp. 520-522 y 537-540**

2. Precisiones sobre la concepción materialista de la historia

2.a. *Carta de F. Engels a Joseph Bloch.*

Londres, 21-22 de septiembre de 1890

(...) Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en un frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas e incluso los reflejos de todas estas luchas en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente, en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente) acaba siempre

imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado.

Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar, con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres. (...)

En segundo lugar, la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales a su vez es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico—, que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le pone otro, y lo que resulta de ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales —cada una de las cuales apetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son, en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)— no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean = 0. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella. (...)

El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error.

2.b. *Carta de F. Engels a Heinz Starkenburg.*

Londres, 25 de enero de 1894

1. Por relaciones económicas, en las que nosotros vemos la base determinante de la historia de la sociedad, entendemos el modo como los hombres de una determinada sociedad producen el sustento para su vida y cambian entre sí los productos (en la medida en que rige la división del trabajo). Por tanto *toda la técnica* de la producción y del transporte va incluida aquí. Esta técnica determina también, según nuestro modo de ver, el régimen de cambio, así como la distribución de los productos, y, por tanto, después de la disolución de la sociedad gentilicia, la división en clases también, y por consiguiente, las relaciones de dominación y sojuzgamiento, y con ello el Estado, la Política, el Derecho, etc. Además, entre las relaciones económicas se incluye también *la*

base geográfica sobre la que aquellas se desarrollan y los vestigios efectivamente legados por anteriores fases económicas de desarrollo que se han mantenido en pie muchas veces sólo por la tradición o la *vis inertiae* (fuerza de la inercia), y también, naturalmente, el medio ambiente que rodea esta forma de sociedad.

Si es cierto que la técnica, como usted dice, depende en parte considerable del estado de la ciencia, aún más depende ésta del *estado* y las *necesidades* de la técnica. El hecho de que la sociedad sienta una necesidad técnica estimula más a la ciencia que diez universidades. Toda la hidrostática (Torricelli, etc.) surgió de la necesidad de regular el curso de los ríos de las montañas de Italia, en los siglos XVI y XVII. Acerca de la electricidad, hemos comenzado a saber algo racional desde que se descubrió la posibilidad de su aplicación técnica. Pero, por desgracia, en Alemania la gente se ha acostumbrado a escribir la historia de las ciencias como si éstas hubieran caído del cielo.

2. Nosotros vemos en las condiciones económicas lo que condiciona en última instancia el desarrollo histórico, pero la raza es, de suyo, un factor económico. Ahora bien, aquí hay dos puntos que no deben pasarse por alto:

a) El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la *causa*, lo *único activo* y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre en *última instancia*. El Estado, por ejemplo, actúa por medio de los aranceles protectores, el libre cambio, el buen o mal régimen fiscal, y hasta la mortal agonía y la impotencia del filisteo alemán por efecto de la mísera situación económica de Alemania desde 1648 hasta 1830, y que se revelaron primero en el pietismo y luego en el sentimentalismo y en la sumisión servil a los príncipes y a la nobleza, no dejaron de surtir su efecto económico. Fue éste uno de los principales obstáculos para el renacimiento del país, que sólo pudo ser sacudido cuando las guerras revolucionarias y napoleónicas vinieron a garantizar la miseria crónica. No es, pues, como de vez en cuando, por razones de comodidad se quiere imaginar, que la situación económica ejerza un efecto automático; no, son los mismos hombres los que hacen su historia, aunque dentro de un medio dado que los condiciona, y a base de las relaciones efectivas con que se encuentran, entre las cuales las decisivas, en última instancia, y las que nos dan el único hilo de engarce que puede servirnos para entender los acontecimientos son las económicas, por mucho que en ellas puedan influir, a su vez, las demás, las políticas e ideológicas.

b) Los hombres hacen ellos mismos su historia, pero hasta ahora no con una voluntad colectiva y con arreglo a un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada y circunscrita. Sus aspiraciones se entrecruzan; por eso en todas estas sociedades impera la *necesidad*, cuyo complemento y forma de manifestarse es la *casualidad*. La necesidad que aquí se impone a través de la casualidad es también, en última instancia, la económica. Y aquí es donde debemos hablar de los llamados grandes hombres. El hecho de que surja uno de éstos, precisamente éste y en un momento y un país determinados, es, naturalmente una pura casualidad. Pero si lo suprimimos, se planteará la necesidad de

reemplazarlo, y aparecerá un sustituto, más o menos bueno, pero a la larga aparecerá. Que fuese Napoleón, precisamente este corso, el dictador militar que exigía la República Francesa, agotada por su propia guerra, fue una casualidad; pero que si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a ocupar su puesto lo demuestra el hecho de que siempre que ha sido necesario un hombre: César, Augusto, Cromwell, etc., este hombre ha surgido. Marx descubrió la concepción materialista de la historia, pero Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850 demuestran que ya se tendía a ello; y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan prueba que se daban ya todas las condiciones para que se descubriese, y *necesariamente tenía* que ser descubierta.

Otro tanto acontece con las demás casualidades y aparentes casualidades de la historia. Y cuanto más alejado esté de lo económico el campo concreto que investigamos y más se acerque a lo ideológico puramente abstracto, más casualidades advertiremos en su desarrollo, más zigzagueos presentará su curva. Pero si traza usted el eje medio de la curva, verá que, cuanto más largo sea el período en cuestión y más extenso el campo que se estudia, más paralelamente discurre este eje al eje del desarrollo económico.

Presentación y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

2.2. Emile Durkheim (1858-1917)

En 1858 nació en Epinal, hijo de un rabino judío. En 1879 ingresó en la Escuela Normal Superior de París, allí siguió los cursos del historiador Fustel de Coulanges y del filósofo É. Boutroux para el que los fenómenos no son reducibles a sus elementos y deben explicarse por otros de su propio nivel. En 1882, ya agregado de filoplicarse por otros de su propio nivel. En 1882, ya agregado de filo 1886 visitó las universidades de Berlín, Marburgo y Leipzig, interesado por una ciencia positiva de la moral. Este interés marcó su obra, tensionada entre el estudio científico de la sociedad y el hacer de ésta a la vez el centro del ideal moral. Desde 1887 fue profesor de «pedagogía y ciencia social» en la Universidad de Burdeos. En 1893 obtuvo el doctorado. Durkheim fundó luego *L'Année sociologique* (1898-1913) con un equipo de colaboradores de varias disciplinas, como Mauss, Simiand, Hubert, Halbwachs..., que recensionaron las principales publicaciones de ciencias sociales y escribieron en esa revista. Así nació la escuela durkheimiana. En 1902 logró en La Sorbona la cátedra de ciencias de la educación, y desde 1912 asumió la primera cátedra francesa de Sociología. En 1915 denunció en varios escritos la responsabilidad de Alemania en la Primera Guerra Mundial. Ese mismo año murió en el frente de Salónica su único hijo. Esta pérdida sin consuelo afectó a nuestro autor, que murió en París en 1917.

Durkheim vivió además la derrota francesa en la guerra francoprusiana, la Comuna de París, y el decaer de los centros de enseñanza de la Iglesia católica. Su obra contribuyó y apoyó a la Tercera República Francesa, de la que fue protagonista la pequeña burguesía ascendente.

En *Las reglas del método sociológico* (1895) Durkheim asentó académicamente la sociología como una ciencia empírica que tiene su objeto y método propios, epistemológicamente afín con la *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865) de Claude Bernard. Desde su racionalismo científico superó los apuntes de Comte y de Spencer. La sociología estudia los hechos sociales: todo modo de obrar, pensar y sentir, capaz de ejercer sobre el individuo una coacción exterior, o que es general dentro de la extensión de una sociedad a la vez que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales. Son hechos sociales las creencias y prácticas constituidas (reglas jurídicas y morales, dogmas religiosos, sistemas financieros...), y las corrientes sociales como las explosiones de ánimo de los individuos reunidos en multitud, también los movimientos de opinión más duraderos en toda la sociedad o en sectores de ella sobre temas políticos, religiosos, artísticos, y además ciertas corrientes de opinión que con desigual intensidad nos impulsan, según épocas y países, unas al matrimonio, otras al suicidio, o a mayor o menor natalidad... También son hechos sociales los modos de hacer consolidados que conciernen al substrato de la vida colectiva: la división política de una sociedad, el grado de composición o fusión de sus divisiones, la distribución y concentración de la población sobre el territorio, el número y la naturaleza de las vías de comunicación, la forma de las viviendas... Durkheim quiere destacar el carácter objetivado, exterior, obligatorio y colectivo de los hechos sociales, que, aun siendo producción y construcción de los hombres, se les imponen.

La regla fundamental del método es tratar los hechos sociales como cosas, que se imponen a la observación exterior, como algo desconocido y separado de los sujetos sociales que se los representan, para ello tenemos que descartar sistemáticamente toda noción previa sobre los fenómenos en estudio, definirlos por rasgos externos comunes y tratarlos en sus rasgos generales. Por otro lado, atendiendo a su vinculación o no con las condiciones generales de la vida colectiva, el respectivo tipo, y la fase evolutiva de la sociedad, hay que distinguir entre los hechos sociales normales y los patológicos, para realizar una intervención y reforma social con base científica. Otra regla nos dice que la explicación de un hecho social sólo puede encontrarse en otro hecho social. Consiste su explicación causal en determinar aquel hecho social que produjo éste que estudiamos, cuyo origen primero hemos de buscar en el medio social propiamente humano, en la densidad de su población y en la densidad de relaciones sociales y de vida común entre sus individuos (*densidad moral*). Pero Durkheim añade la explicación funcional que determina qué función cumple un hecho social, es decir, qué necesidades del organismo social satisface.

Durkheim usó esas reglas en su tesis doctoral sobre *La división del trabajo social: estudio sobre la organización de las sociedades superiores* (1893), una respuesta a la industrialización de Francia. La moderna división del trabajo abarca no sólo las actividades económicas sino todo el conjunto de actividades de la vida social (administración, justicia, ciencias y artes...). Pero no supone deterioro social, falta o pérdida de consenso universal o de cooperación como apuntó Comte, ni tampoco que la solidaridad resulte sin más de individuos «egoístas» que estipulan contratos entre sí y

buscan su propio interés o utilidad como pensaba Spencer. Toda sociedad necesita solidaridad, pero no todas las sociedades la precisan del mismo tipo. La moderna división de trabajo, que especializa las diversas tareas y profesiones, y diferencia a los individuos en las sociedades más complejas donde la conciencia colectiva consta de principios generales, tiene por función cubrir la necesidad de solidaridad mediante intercambios complementarios, necesarios, típicos de la solidaridad orgánica. Es distinta la solidaridad mecánica o por semejanzas, propia de sociedades con una más simple división de trabajo según el sexo, edad, fuerza física, pertenencia social... que precisan una conciencia colectiva con mandatos minuciosos y un consenso social universal.

Para estudiar esa diversa solidaridad Durkheim toma el sistema jurídico como indicador, ya que regula las relaciones sociales y trata de estabilizarlas. Dentro de él predominan las sanciones represivas en las sociedades simples, que castigan al delincuente y reafirman los principios de la conciencia colectiva violados. Las restitutivas buscan reparar el daño causado y volver a la situación previa de relaciones sociales. El aumento de volumen y de *densidad moral* son causas de que crezca la división de trabajo social al reforzar la intensidad de la lucha por la vida. Pero hay factores secundarios: la conciencia colectiva se hace más abstracta al ampliarse el medio social y decrecer el control social local, surgen actividades en las que importa la capacidad individual y va perdiendo peso la herencia. Si bien las sociedades cambian y caminan hacia la solidaridad orgánica, ésta aún no se realiza. Las condiciones de la división del trabajo social son ahora anormales o patológicas. El diagnóstico que hace Durkheim difiere del de Marx. Hay *anomia* en la organización del trabajo pues faltan reglas que garanticen la cooperación entre actividades especializadas. Además, el acceso a las actividades sociales no se distribuye según los talentos personales, y el capital ejerce coacción sobre el trabajo, lo que impide una solidaridad contractual. Finalmente, la actividad funcional de cada trabajador resulta insuficiente, y lo mismo que una especialización excesiva puede conducir a la ineficacia, una rígida división técnica del trabajo convierte al trabajador en una pieza de esa máquina.

El suicidio: estudio de sociología (1897) es una investigación clave en la historia de la teoría y metodología sociológicas. Durkheim analizó datos secundarios sobre suicidios y aplicó el análisis multivariado (él hablaba en 1895 de «variaciones concomitantes») para hallar la relación entre la conducta de los individuos, afectada por corrientes sociales de opinión, y la respectiva situación de las sociedades. Si bien el suicidio parece ser el acto más personal, las tasas de suicidio son hechos sociales que dependen de otros hechos sociales como son las condiciones de integración y de control social de cada grupo o sociedad. Llama suicidio a «todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado». Detecta cuatro tipos de suicidios. Muestra que 1) los suicidios egoístas se deben a una falta de integración grupal y un excesivo énfasis en el ego individual (v. gr. se suicidan más los solteros que los casados), 2) los altruistas vienen provocados por una integración grupal excesiva a expensas del ego (v. gr. suicidios de los militares por su espíritu militar), 3) los suicidios anómicos ocurren

porque las normas no controlan efectivamente las aspiraciones de las personas ni los medios para lograrlas (v.gr. anomia por una rápida depresión o enriquecimiento económico, anomia conyugal por viudez o divorcio). Y apunta el nombre de 4) suicidios fatalistas para los debidos a una excesiva reglamentación y control social sobre la vida de los hombres (v. gr. suicidios de esclavos, de casados desde muy jóvenes). Los suicidios egoístas y anómicos son típicos de las sociedades modernas. Durkheim creyó desde su peculiar fórmula socialista que el desarrollo de las corporaciones profesionales podría remediar los males actuales —esos suicidios y las formas anormales de división del trabajo social—, unir a los individuos subordinando sus intereses particulares, elaborar la moral y el derecho profesionales y asegurar la vida económica. Consideró que el socialismo, preocupado por una reglamentación centralizada de la producción en beneficio de todos, respondía a los cambios recientes y a la anomia social de Europa, y que en él la lucha de clases y la propiedad colectiva eran elementos secundarios.

Tras leer a los antropólogos Robertson Smith y Frazer, desde 1898 Durkheim estudió las representaciones colectivas y la religión en las sociedades primitivas. Tales representaciones «se producen por el intercambio de acciones y reacciones entre conciencias particulares de las que está hecha la sociedad», pero según el axioma del neokantiano Renouvier su resultado no es igual a la suma de sus partes. Sistematizó los logros de su estudio en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Entendió *religión* como «un sistema de creencias solidarias y de prácticas, referidas a cosas sagradas —es decir separadas, prohibidas—, que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a quienes se adhieren a ellas». Las categorías de sagrado y profano con su relación de oposición son socialmente fundamentales a la hora de clasificar los hechos sociales. Durkheim estudió el totemismo, la forma religiosa más elemental a su juicio, en el sistema de clanes de Australia, a su vez la forma social observable más elemental. Noción básica del credo de estos clanes es la de «mana», principio y fuerza universal que lo penetra todo y se simboliza en el tótem, objeto material dotado así de propiedades extraordinarias. Por eso el tótem es sagrado, y lo son también su representación como emblema del respectivo clan, y los miembros de éste. A partir de la clasificación totémica de los clanes se desarrolla toda una clasificación de las cosas del universo, toda una formación conceptual simbólica, una primera cosmología o filosofía de la naturaleza. Expone el autor que los fieles reunidos se sienten fortalecidos frente a su debilidad individual, y que tal sentimiento no es ilusorio, es real. Efectivamente, tras lo sagrado —el tótem— está la realidad de la sociedad que, como lo sagrado, demanda obligación y respeto, o, mejor, está la idealización que los fieles hacen a partir de la sociedad real. La religión mediante su simbolismo, connatural con toda sociedad, produce y reproduce continuamente el alma de la colectividad y de sus individuos. Funde además los sentimientos de éstos en un sentir común o comunidad moral, y así cumple su función de integración social. Durkheim afirma también que las categorías del pensamiento (tiempo, espacio, género, número, causa, sustancia, personalidad...), aplicables a toda la realidad, son estructuras a priori, nacidas del pensamiento religioso y, en definitiva, de la organización colectiva donde los individuos las aprenden. Si

interpretamos que Durkheim dice que captando los modos en que una colectividad clasifica la realidad podemos entender los principios de su organización, abre camino a una fenomenología y etnometodología. Por otro lado, si leemos que Durkheim, aunque destaca que cambian los sistemas de ideas en las sociedades, apunta las relaciones de oposición y las estructuras a priori colectivas, invariantes de la mente humana, nos orienta hacia el estructuralismo.

Durkheim advirtió un *dualismo de la naturaleza humana*. El hombre nace como ser egoísta y sólo por su aprendizaje social con costosos sacrificios se va haciendo ser social, y participe del carácter y dignidad moral de la sociedad. La moral y la educación son especialmente importantes para las sociedades modernas que requieren reconciliar la expresión de los derechos y libertades individuales con el mantenimiento de los principios morales de una sociedad diferenciada. La moral civil, autónoma respecto a la religión, tiene tres principios. El espíritu de disciplina regula la conducta y garantiza la libertad individual según las normas y autoridad moral de la sociedad. La integración grupal favorece el vínculo con otros, los sentimientos altruistas y deseos de justicia social, y el respeto de los individuos. La autonomía es la libre aceptación individual de los anteriores principios. Durkheim destacará que la educación permite a la sociedad crear en las generaciones jóvenes las condiciones esenciales para su propia existencia: sus valores, creencias y moral.

La obra de Durkheim influyó en el funcionalismo, tanto antropológico como sociológico, y en el estructuralismo; hoy apoya lecturas en clave de posmodernidad.

Obras

(1893, 1902) 1987. *La división de trabajo social*. Traducción de Carlos G. Posada. Akal, Torrejón de Ardoz, Madrid.

(1895, 1901) 2000. *Las reglas del método sociológico, y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción de Santiago González Noriega. Alianza, Madrid.

(1897) 1982. *El suicidio*. Akal, Madrid.

(1903) 1996 (con M. Mauss). *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Traducción de Manuel Delgado Ruiz y Alberto López Bargados. Ariel, Barcelona.

(1912) 2003. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción de Ana Martínez Arancón. Alianza, Madrid.

(1915) 1989. «Alemania por encima de todo. La mentalidad alemana y la guerra.» (Presentación de Luis Rodríguez Zúñiga): *Revista española de investigaciones sociológicas*, n. 45, pp. 199-228.

(1922) 2003. *Educación y sociología*. Traducción de Janine Muls de Liarás. Península, Barcelona.

(1924) 2000. *Sociología y filosofía*. Miño y Dávila, Madrid.

(1925) 2002. *La educación moral*. Traducción de Pablo Manzano. Morata, Madrid.

(1928) 1987. *El socialismo*. Traducción de Esther Benítez. Akal, Torrejón de Ardoz, Madrid.

(1950) 1974. *Lecciones de Sociología: física de las costumbres y del derecho*. Traducción de Estela Canto. Pléyade, Buenos Aires. (1953) 2000. *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa. Tecnos, Madrid.

Textos Emile Durkheimseleccionados

LAS REGLAS DEL MÉTODO SOCIOLOGICO Traducción de L. E. Echevarría Rivera Morata, Madrid 1974, pp. 18-21, 37-52, 62-73, 90-99, 121-133, 150-159

1. ¿Qué es un hecho social?

Realmente, en toda sociedad hay un grupo determinado de fenómenos que se distinguen por caracteres definidos de los que estudian las otras ciencias de la naturaleza.

Cuando yo cumplo mis funciones de padre, esposo o ciudadano, ejecuto los

compromisos que he contraído lleno de deberes que son definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Aun cuando están de acuerdo con mis propios sentimientos y sienta interiormente su realidad, ésta no deja de ser objetiva; porque no soy yo quien los ha hecho, sino que los he recibido por medio de la educación. (...)

El sistema de signos de que me sirvo para expresar mi pensamiento, el sistema de monedas que empleo para pagar mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas seguidas en mi profesión, etcétera, funcionan independientemente del uso que yo hago de todo ello. He aquí, por tanto, modos de obrar, pensar y sentir que presentan la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales.

Estos tipos de conducta o de pensamiento no solamente son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen, quiera o no quiera. Sin duda, cuando yo estoy completamente de acuerdo con ellos, esta coacción no se hace sentir o lo hace levemente y por ello es inútil. Pero no deja de ser un carácter intrínseco de estos hechos, y la prueba es que ella se afirma desde el momento en que intento resistir. Si pretendo violar las reglas del derecho, éstas reaccionan contra mí para impedir el acto si llegan a tiempo, o para anularlo y restablecerlo en su forma normal si ya está realizado y es reparable, o para hacerme expiarlo si no puede subsanarse de otra manera. ¿Se trata de máximas puramente morales? La conciencia pública se opone a todo acto que las ofenda mediante la vigilancia que ejerce sobre la conducta de los ciudadanos y las penas especiales de que ella dispone. En otros casos, la coacción es menos violenta, pero no deja de existir. Si no me someto a las convenciones del mundo, si al vestirme no tengo en cuenta los usos seguidos en mi país y en mi clase, la risa que provoco, el alejamiento a que se me condena, producen, aunque de una manera atenuada, los mismos efectos que una condena propiamente dicha. Por otra parte, la coacción, aunque sea indirecta, no deja de ser eficaz. Si soy francés no estoy obligado a hablar francés con mis compatriotas, ni a emplear la moneda francesa legal, pero es imposible que obre de otra manera. Si pretendiese escapar a esta necesidad, mi intento fracasaría miserablemente. (...)

He aquí entonces un orden de hechos que presentan caracteres muy especiales: consisten en formas de obrar, pensar y sentir, exteriores al individuo y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se le imponen. En consecuencia, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, puesto que aquéllos consisten en representaciones y en acciones; ni con los fenómenos psíquicos, los cuales no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Constituyen, por consiguiente, una especie nueva y es a ellos a los que es necesario reservar y dar la calificación de *sociales*. (...)

Como los ejemplos que acabamos de citar (reglas jurídicas, morales, dogmas religiosos, sistemas financieros, etc.) consisten, todos ellos, en creencias o en prácticas constituidas, podría creerse, de acuerdo con lo que precede, que no encontramos hecho social sino allí donde existe una organización definida. Pero hay otros hechos que, sin presentar estas formas cristalizadas, tienen la misma objetividad y el mismo ascendiente

sobre el individuo. Es lo que se denomina corrientes sociales. Así, en una asamblea, los grandes movimientos de entusiasmo, indignación o de piedad que se producen no tienen por origen ninguna conciencia particular. Vienen a cada uno de nosotros desde el exterior y son susceptibles de arrastrarnos a pesar de nosotros mismos. Sin duda, puede ocurrir que, abandonándome a ellos sin reserva, no sienta la presión que ejercen sobre mí. Pero esta presión se acusa desde el momento en que intento luchar contra ellos. Que trate un individuo de oponerse a una de estas manifestaciones colectivas y verá cómo los sentimientos que niega se vuelven contra él. Ahora bien, si este poder de coacción externa se afirma con esta claridad en los casos de resistencia, es posible que exista, aun de un modo inconsciente, en los casos contrarios. Entonces somos víctimas de una ilusión que nos hace creer que hemos elaborado lo que nos ha sido impuesto desde el exterior. (...)

Es así como individuos perfectamente inofensivos en su mayoría pueden, reunidos en una muchedumbre, dejarse arrastrar a la realización de atrocidades. Ahora bien, lo que decimos de estas explosiones pasajeras se aplica también a estos movimientos de opinión, más duraderos, que se producen sin cesar a nuestro alrededor, sea en toda la extensión de la sociedad, sea en círculos más restringidos, sobre materias religiosas, políticas, literarias, artísticas, etc.

Es posible, por otra parte, confirmar mediante una experiencia característica esta definición del hecho social; basta con observar la forma en que se educa a los niños. Cuando se contemplan los hechos tales como son y como siempre han sido, salta a la vista que toda educación consiste en un esfuerzo continuo para imponer al niño los modos de ver, sentir y obrar que él no hubiera adquirido espontáneamente. (...)

La educación tiene cabalmente por objeto hacer al ser social; se puede ver en ella como resumido de qué modo se ha constituido este ser en la historia. Esta presión de todos los instantes que sufre el niño es la presión misma del medio social que tiende a formarle a su imagen y semejanza, siendo los padres y los maestros nada más que sus representantes e intermediarios.

Por tanto, no es su generalidad lo que puede servir para caracterizar los fenómenos sociológicos. (...)

Lo que los constituye son las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomado colectivamente; en cuanto a las formas que revisten los estados colectivos reflejándose en los individuos son cosas de otra especie. Lo que demuestra categóricamente esta dualidad de naturaleza es que estos dos órdenes de hechos se presentan muchas veces dissociados. En efecto, algunas de estas maneras de obrar o de pensar adquieren, debido a la repetición, una especie de consistencia que las precipita, por así decirlo, y las aísla de los acontecimientos particulares que las reflejan. Toman así un cuerpo, una forma sensible que les es propia y constituyen una realidad *sui generis*, muy distinta de los hechos individuales que la manifiestan. La costumbre colectiva no existe solamente en estado de inmanencia en los actos sucesivos que ella determina, sino, por un privilegio del que no encontramos ejemplo en el reino biológico, se expresa de una vez para siempre en una fórmula que se repite de boca en boca, que se transmite

por la educación, que se fija incluso por escrito. Tal es el origen y la naturaleza de las reglas jurídicas y morales, de los aforismos y los dichos populares, de los artículos de fe en los que las sectas religiosas o políticas condensan sus creencias, de los códigos sobre el buen gusto establecidos por las escuelas literarias, etc. Ninguna de ellas vuelve a ser encontrada, entera del todo, en las aplicaciones que los particulares hacen de ellas, puesto que pueden incluso existir sin ser realmente aplicadas. (...)

Hay ciertas corrientes de opinión que nos empujan, con intensidad desigual según los tiempos y los países, unas al matrimonio, por ejemplo, otras al suicidio o a una natalidad más o menos fuerte, etc. Son evidentemente hechos sociales. A primera vista, parecen inseparables de las formas que toman en los casos particulares. Pero la estadística nos suministra el medio de aislarlas. En efecto, son expresadas numéricamente, no sin exactitud, para la natalidad, la nupcialidad, los suicidios, es decir, por el número que se obtiene dividiendo la media total anual de matrimonios, nacimientos, muertes voluntarias por el de hombres en estado de casarse, de procrear o de suicidarse. Porque, como cada una de estas cifras comprende indistintamente todos los casos particulares, las circunstancias individuales que pueden tener alguna intervención en la producción del fenómeno se neutralizan allí mutuamente y, en consecuencia, no contribuyen a determinarlo. Lo que expresa es un estado determinado del alma colectiva.

He ahí lo que son los fenómenos sociales desembarazados de todo elemento extraño. En cuanto a sus manifestaciones privadas, tienen algo de social, puesto que reproducen en parte un modelo colectivo; pero cada una de ellas depende también, y en gran parte, de la constitución psico-orgánica del individuo, de las circunstancias particulares en que está colocado. No son, por tanto, fenómenos propiamente sociológicos. (...)

Pero se dirá: un fenómeno no puede ser colectivo más que si es común a todos los miembros de la sociedad o, por lo menos, a la mayoría de ellos, si es general. Sin duda, pero si es general es porque es colectivo (es decir, más o menos obligatorio), pero en modo alguno es colectivo porque es general. Es un estado del grupo que se repite en los individuos porque se impone a los mismos. (...)

Pero aun cuando el hecho social es debido en parte a nuestra colaboración directa, no es de otra naturaleza. (...)

Llegamos, pues, a representarnos de una manera precisa el campo de la sociología. No comprende más que un grupo determinado de fenómenos. Un hecho social se reconoce por el poder de coacción externo que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de este poder se reconoce a su vez sea por la existencia de una sanción determinada, sea por la resistencia que el hecho opone a toda empresa individual que tienda a violarlo. Sin embargo, se le puede definir también por la difusión que presenta en el interior del grupo, a condición de que, siguiendo las observaciones precedentes, se tenga cuidado de añadir como característica segunda y esencial que existe independientemente de las formas individuales que toma al difundirse. (...)

Por otra parte, esta segunda definición no es más que otra forma de la primera; porque si una manera de conducirse, que existe fuera de las conciencias individuales, se generaliza, no puede ser más que imponiéndose.

Sin embargo, podríamos preguntarnos si esta definición es completa. En efecto, los hechos que nos han suministrado su base son todos ellos maneras *de hacer*, son de orden fisiológico. Ahora bien, hay también maneras *de ser* colectivas; es decir, hechos sociales de orden anatómico o morfológico. La sociología no puede desentenderse de lo que concierne al sustrato de la vida colectiva. Sin embargo, el número y la naturaleza de las partes elementales de que se compone la sociedad, la forma en que están dispuestas, el grado de cohesión a que han llegado, la distribución de la población sobre la superficie del territorio, el número y la naturaleza de las vías de comunicación, la forma de las viviendas, etc., no parecen, a primera vista, poder relacionarse con formas de obrar, sentir o pensar.

Pero, en primer lugar, estos diversos fenómenos presentan la misma característica que nos ha servido para definir los otros. Estas maneras de ser se imponen al individuo del mismo modo que las maneras de hacer de que hemos hablado. En efecto, cuando se quiere conocer la forma en que está dividida políticamente una sociedad... Es sólo a través del derecho público como es posible estudiar esta organización, porque es este derecho el que la determina, de la misma manera que define nuestras relaciones domésticas y cívicas. Y no es por ello menos obligatoria. Si la población se amontona en nuestras ciudades en lugar de dispersarse por los campos, es porque hay una corriente de opinión, un impulso colectivo que impone a los individuos esta concentración. No podemos elegir ya ni la forma de nuestras casas ni la de nuestros vestidos; por lo menos la una es tan obligatoria como la otra. Las vías de comunicación determinan de una manera imperiosa el sentido en el cual se realizan las migraciones y los cambios interiores, etc.

Estas maneras de ser no son más que maneras de hacer consolidadas. La estructura política de una sociedad no es sino la manera en que los diferentes sectores que la componen han tomado la costumbre de vivir entre sí. Si sus relaciones son tradicionalmente estrechas, los sectores tienden a confundirse; en el caso contrario, tienden a distinguirse. El tipo de habitación que nos imponen no es otra cosa que la manera en que todos los que nos rodean y, en parte, las generaciones anteriores se han acostumbrado a construir las casas. Las vías de comunicación sólo son el lecho que se ha cavado a sí misma, corriendo en el mismo sentido, la corriente regular de los cambios y migraciones, etc. (...)

Nuestra definición comprenderá por consiguiente todo lo definido si decimos: *Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior, o también, que es general dentro de la extensión de una sociedad dada a la vez que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.*

2. Reglas para la observación de los hechos sociales La regla primera y más fundamental es *considerar los hechos sociales como cosas.*

En el momento en que un orden nuevo de fenómenos deviene objeto de la ciencia, éstos se encuentran representados ya en el espíritu, no sólo por imágenes sensibles, sino por una especie de conceptos formados toscamente. Antes de los primeros rudimentos de

la física y la química, los hombres tenían ya sobre los fenómenos físico-químicos nociones que iban más allá de la pura percepción; tales son, p. ej., las que encontramos mezcladas en todas las religiones. Es que, en efecto, la reflexión es anterior a la ciencia, que no hace más que servirse de aquélla con más método. El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin hacerse ideas sobre las mismas de acuerdo con las cuales regula su conducta. Sólo que, por el hecho de que estas nociones están más cerca de nosotros y más a nuestro alcance que las realidades a que corresponden, tendemos naturalmente a sustituir las últimas por las primeras y a hacer de ellas la materia propia de nuestras especulaciones. En lugar de observar las cosas, de describirlas, de compararlas, nos contentamos con tomar conciencia de nuestras ideas, de analizarlas, de combinarlas. En lugar de una ciencia de realidades, no hacemos más que un análisis ideológico. Sin duda, este análisis no excluye necesariamente toda observación. Es posible apelar a los hechos para confirmar estas nociones o las conclusiones extraídas de ellas. Pero los hechos no intervienen entonces más que de un modo secundario, en calidad de ejemplos o de pruebas confirmatorias; no son el objeto de la ciencia. Ésta va de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas.

Está claro que este método no podría dar resultados objetivos. En efecto, estas nociones, o conceptos, como se les quiera llamar, no son los sustitutos legítimos de las cosas. Producto de la experiencia vulgar, tienen ante todo por objeto poner nuestras acciones en armonía con el mundo que nos rodea; están formados por la práctica y para ella. Ahora bien, una representación puede hallarse en estado de desempeñar útilmente este papel aun siendo teóricamente falsa. Copérnico ha disipado, al cabo de varios siglos, las ilusiones de nuestros sentidos referentes a los movimientos de los astros; y sin embargo, regulamos todavía la distribución de nuestro tiempo de una manera corriente por estas ilusiones. Para que una idea suscite debidamente los movimientos que reclama la naturaleza de una cosa, no es necesario que exprese fielmente esta naturaleza, sino que basta con que nos haga sentir lo que tiene la cosa de útil o de desventajosa, cómo nos puede servir y cómo nos puede contrariar. Todavía las nociones así formadas no presentan esta exactitud práctica más que de una manera aproximada y solamente en la generalidad de los casos. ¡Cuántas veces son ellas tan peligrosas como inadecuadas! No es, por tanto, elaborándolas de cualquier manera como se logrará alguna vez descubrir las leyes de la realidad. Son, por el contrario, como un velo que se interpone entre las cosas y nosotros y que nos las disfrazan tanto mejor cuanto creemos que son más transparentes.

Tal ciencia sólo puede ser una ciencia frustrada y además carece de materia de la que pueda alimentarse. Tan pronto como existe desaparece, por así decirlo, y se transforma en arte. En efecto, se considera que estas nociones contienen todo lo que hay de esencial en lo real, puesto que se las confunde con lo real. Desde luego, parece que poseen todo lo que es preciso para ponernos en estado no solamente de comprender lo que es, sino de prescribir lo que debe ser y los medios de realizarlo. Porque lo bueno es aquello que es conforme a la naturaleza de las cosas; lo contrario a ellas es malo y los medios para alcanzar lo uno y huir de lo otro se derivan de esta misma naturaleza. Si, por

consiguiente, la tenemos de inmediato, el estudio de la realidad presente no tiene ya interés práctico y como es el interés la razón de ser de tal estudio, éste se encuentra en adelante sin un fin en absoluto. La reflexión es así inducida a separarse de lo que es el objeto mismo de la ciencia, a conocer el presente y el pasado para lanzarse de un solo salto al porvenir. En lugar de intentar comprender los hechos adquiridos y realizados, intenta ejecutar inmediatamente otros nuevos más conformes con los fines perseguidos por los hombres. Cuando se cree saber en qué consiste la esencia de la materia, nos ponemos en seguida a la búsqueda de la piedra filosofal. Este colocarse el arte sobre la ciencia, que impide a ésta desarrollarse, es, por otra parte, facilitado por las mismas circunstancias que determinan el despertar de la reflexión científica, porque como no nace más que para satisfacer necesidades vitales, se encuentra por desgracia orientada hacia la práctica. Las necesidades que están llamadas a aliviar son siempre apremiantes y, en consecuencia, la urgen a obtener su fin; no reclaman explicaciones, sino remedios.

Esta manera de proceder es tan conforme con la pendiente natural de nuestro espíritu que se la encuentra incluso en el origen de las ciencias físicas. Es la que diferencia la alquimia de la química, la astrología de la astronomía. Bacon caracteriza por ella el método que seguían los sabios de su tiempo y que él combatió. Las nociones de que acabamos de hablar son estas *nociones vulgares* o *prenociones* que señala en la base de todas las ciencias donde ellas toman el lugar de los hechos. Son estos *ídola* una especie de fantasmas que nos desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que no obstante tomamos nosotros por las cosas mismas. Y es porque tal medio imaginario no ofrece al espíritu ninguna resistencia, por lo que éste, no sintiéndose satisfecho con nada, se entrega a ambiciones sin límite y cree posible construir o, mejor, reconstruir el mundo con sus solas fuerzas y a medida de sus deseos.

Si así ocurre en las ciencias naturales, con mayor razón debería ocurrir lo mismo en la sociología. Los hombres no han esperado el advenimiento de la ciencia social para formarse ideas sobre el derecho, la moral, la familia, el Estado, la sociedad misma; porque no podían pasarse sin ellos para poder vivir. Ahora bien; es sobre todo en sociología donde estas *prenociones*, utilizando la expresión de Bacon, se encuentran en estado de dominar a los espíritus y sustituir a las cosas. En efecto, los hechos sociales no se realizan más que por los hombres, son producto de la actividad humana. Por tanto no parecen ser otra cosa que la puesta en práctica de ideas, innatas o no, que llevamos dentro de nosotros, su aplicación a las diversas circunstancias que acompañan a las relaciones de los hombres entre sí. La organización de la familia, del contrato, de la represión, del Estado, de la sociedad aparecen así como un simple desarrollo de las ideas que tenemos sobre la sociedad, el Estado, la justicia, etc. Por consiguiente, parece que estos hechos y sus análogos no tienen realidad más que en y por las ideas que son su germen y que se convierten desde ese momento en la materia propia de la sociología.

Lo que acaba de comprobar esta manera de ver es que, desbordando por todos los lados el detalle de la vida social a la conciencia, ésta no tiene una percepción de ella bastante fuerte para sentir su realidad: no teniendo en nosotros asideros bastante próximos ni suficientemente sólidos, todo ello nos produce con facilidad el efecto de no

asirse a nada y de flotar en el vacío, una materia semi-irreal y plástica de un modo indefinido. He ahí por qué tantos pensadores no han visto en los arreglos sociales más que combinaciones artificiales, más o menos arbitrarias. Pero si se nos escapan los detalles, las formas particulares, nosotros nos representamos por lo menos los aspectos más generales de la existencia colectiva de un modo aproximado y tosco, y son precisamente estas representaciones esquemáticas y sumarias las que constituyen las prenociones de que nos servimos para los usos corrientes de la vida. No podemos, por tanto, pensar en poner en duda su existencia, puesto que la percibimos al mismo tiempo que la nuestra. No solamente están ellas en nosotros, sino que, como son un producto de experiencias repetidas, tienen, debido a la repetición y el hábito que de ello resulta, una especie de ascendiente y autoridad. Las sentimos oponerse cuando intentamos liberarnos de ellas. Ahora bien, no podemos no considerar como real lo que se opone a nosotros. Todo contribuye, por consiguiente, a hacernos ver en ellas la verdadera realidad social. En efecto, hasta ahora la sociología ha tratado más o menos exclusivamente no de cosas sino de conceptos. (...)

La proposición según la cual los hechos sociales se deben tratar como cosas – proposición que constituye la base misma de nuestro método– es la que ha provocado más contradicciones. Se ha considerado paradójico y escandaloso que asimilemos las realidades del mundo social a las del mundo exterior. Pero es que ha sido mal comprendido el sentido y alcance de esta asimilación, cuyo objeto no es rebajar las formas superiores del ser hasta las formas inferiores sino, por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad por lo menos igual al que todo el mundo reconoce a las segundas. En efecto, no decimos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con el mismo título que las cosas materiales, aunque de otra manera.

¿Qué es en realidad una cosa? La cosa se opone a la idea de la misma manera que lo que se conoce desde el exterior se opone a lo que se conoce desde el interior. Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente penetrable para la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos darnos una idea adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo por vía de la observación y la experimentación, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores y más accesibles inmediatamente a los menos visibles y más profundos. Tratar de los hechos de un cierto orden como de cosas no es, por consiguiente, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es observar frente a ellos una cierta actitud mental. Es abordar su estudio tomando por principio el que se ignora absolutamente lo que ellos son y que sus propiedades características, como las causas desconocidas de que dependen, no se pueden descubrir por la introspección, ni siquiera por la introspección más atenta. (...)

Una vez definidos los términos de esta manera, nuestra proposición, lejos de ser una paradoja, podría incluso pasar por una perogrullada si no fuese todavía mal conocida con frecuencia en las ciencias que tratan del hombre y, sobre todo, en la sociología. En efecto, puede decirse, en este sentido, que todo objeto de la ciencia es una cosa, salvo, acaso, los objetos matemáticos, porque en lo que respecta a estos últimos, como los

construimos nosotros mismos desde los más sencillos hasta los más complejos, basta, para saber lo que son, mirar dentro de nosotros y analizar interiormente el proceso mental de donde ellos proceden. Pero cuando se trata de hechos propiamente dichos, ellos son necesariamente para nosotros, en el momento en que nos ponemos a hacer de ellos ciencia, unos desconocidos, *cosas* ignoradas, porque las representaciones que hemos podido hacernos de ellos en el curso de la vida, hechas sin método y sin crítica, carecen de todo valor científico y deben ser mantenidas en cuarentena. Los mismos hechos de la psicología individual presentan este carácter y deben considerarse bajo este aspecto. En efecto, aunque para nosotros sean interiores por definición, la conciencia que tenemos de ellos no nos revela ni su naturaleza interna ni su génesis. La conciencia nos los hace conocer hasta cierto punto, pero solamente como las sensaciones nos hacen conocer el calor o la luz, el sonido o la electricidad; nos da de ellos impresiones confusas, pasajeras, subjetivas, pero no nociones claras y distintas, conceptos explicativos. Y es precisamente por este motivo por lo que se ha fundado en el presente siglo una psicología objetiva cuya regla fundamental es estudiar los hechos mentales desde el exterior, es decir, como cosas. Con mayor razón tiene que ser así en lo que respecta a los hechos sociales; porque la conciencia no sería más capaz de conocerlos que de conocer su propia vida. Se objetará que, como ellos son obra nuestra, no tenemos más que darnos cuenta de nosotros mismos para saber lo que en ellos hemos puesto y cómo los hemos formado. Pero, en primer lugar, la mayor parte de las instituciones sociales nos son legadas completamente hechas por las generaciones anteriores; no hemos intervenido para nada en su formación y, por consiguiente, no será interrogándonos a nosotros mismos como podremos descubrir las causas que les han dado nacimiento. Además, aunque hayamos colaborado en su génesis, apenas si entrevemos de una manera muy confusa, e incluso muy inexacta, las verdaderas razones que nos han impulsado a obrar y la naturaleza de nuestra acción. Es más, aun tratándose simplemente de nuestros actos privados, sabemos muy mal los móviles relativamente sencillos que nos guían; nos creemos desinteresados cuando obramos como egoístas, creemos obedecer al odio cuando cedemos al amor, a la razón cuando somos esclavos de prejuicios irrazonables, etc. Entonces, ¿cómo vamos a tener la capacidad de discernir con más claridad las causas, mucho más complejas, de donde proceden los actos de la colectividad? Porque, como máximo, cada uno no interviene en ellos más que en una ínfima parte; tenemos multitud de colaboradores y no sabemos lo que pasa en las otras conciencias.

Nuestra regla no implica ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo que reclama es que el sociólogo se ponga en el estado de ánimo en que se ponen los físicos, los químicos, los fisiólogos, cuando se adentran en una región, todavía inexplorada, de su campo científico. Debe, al penetrar en el mundo social, tener conciencia de que penetra en lo desconocido; es preciso que se sienta en presencia de hechos cuyas leyes son tan insondables como podrían serlo las de la vida cuando la biología no estaba constituida; conviene que esté preparado para hacer descubrimientos que le sorprenderán y le desconcertarán. Ahora bien, es también preciso

que la sociología haya llegado a ese grado de madurez intelectual. Mientras que el sabio que estudia la naturaleza física tiene la sensación muy viva de las resistencias que ella le opone, y de las cuales tanto le cuesta triunfar, parece en verdad que el sociólogo se mueve en medio de cosas inmediatamente transparentes para el espíritu, tan grande es la facilidad con que se le ve resolver las cuestiones más oscuras. En el estado actual de la ciencia, no sabemos verdaderamente lo que son las principales instituciones sociales, como el Estado o la familia, el derecho de propiedad o el contrato, la pena y la responsabilidad; ignoramos casi completamente las causas de que ellas dependen, las funciones que llenan, las leyes de su evolución; apenas si en algunos puntos empezamos a entrever alguna luz. Y, sin embargo, basta con recorrer las obras de sociología para ver cuán raro es el sentimiento de esta ignorancia y de estas dificultades. No solamente se considera necesario dogmatizar sobre todos los problemas a la vez, sino que se cree poder alcanzar, en algunas páginas, o en algunas frases, la esencia misma de los fenómenos más complejos. Es decir, que semejantes teorías expresan no los hechos que podrían ser agotados con esta rapidez, sino la noción previa que tenía de ellos el autor antes de la investigación. Y, sin duda alguna, la idea que nos hacemos de las prácticas colectivas, de lo que ellas son o deben ser, es un factor de su desarrollo. Pero esta idea es, en sí misma, un hecho que, para ser determinado convenientemente, debe ser estudiado también desde fuera. Porque lo que importa saber no es la manera en que tal pensador individualmente se representa tal institución, sino la concepción que de ella tiene el grupo; la única concepción, en efecto, socialmente eficaz. Ahora bien, ella no se puede conocer mediante la simple observación interior puesto que no está toda entera dentro de ninguno de nosotros; por ello es necesario encontrar algunos signos exteriores que la hagan sensible. Además, ella no ha nacido de la nada; es en sí misma efecto de causas externas que hay que conocer para poder apreciar su papel en el porvenir. Por tanto, hágase lo que se haga, hay que volver siempre al mismo método. (...)

Pero la experiencia de nuestros predecesores nos ha mostrado que, para asegurar la realización práctica de la verdad que acaba de establecerse, no basta con dar una demostración teórica de ella, ni siquiera con penetrarse de ella. El espíritu se siente tan naturalmente inclinado a desconocerla, que se volverá a caer inevitablemente en los antiguos procedimientos si no se le somete a una disciplina rigurosa, cuyas reglas principales, corolarios de la precedente, vamos a formular.

1.^a El primero de estos corolarios es que: *es preciso descartar sistemáticamente todas las nociones previas*. No es necesaria una demostración especial de esta regla; se desprende de todo lo que hemos dicho anteriormente. Por otra parte, es la base y fundamento de todo método científico. La duda metódica de Descartes no es, en el fondo, otra cosa que una aplicación de la misma. Si en el momento en que va a fundar la ciencia Descartes se impone la ley de poner en duda todas las ideas que haya recibido anteriormente, es que no quiere emplear más que conceptos elaborados científicamente, es decir, contruidos según el método que él instituye; todos los que tengan otro origen deben por ello ser rechazados, provisionalmente al menos. Ya hemos visto que la teoría de los *idola* de Bacon no tiene otro sentido. Las dos grandes doctrinas que con tanta

frecuencia han sido opuestas entre sí concuerdan en este punto esencial. Es preciso, por tanto, que el sociólogo, bien en el momento en que determina el objeto de sus investigaciones, bien en el curso de sus demostraciones, se prohíba resueltamente el empleo de aquellos conceptos que se han formado fuera de la ciencia y para necesidades que no tienen nada de científicas. Es preciso que se libere de estas falsas pruebas que dominan el espíritu del vulgo, que sacuda de una vez para siempre el yugo de estas categorías a las que un prolongado hábito acaba, muchas veces, por volver tiránicas. Si alguna vez la necesidad le obliga a recurrir a ellas, al menos que lo haga teniendo conciencia de su escaso valor, a fin de no llamarlas a representar en la doctrina un papel del que no son dignas.

Lo que hace a esta liberación particularmente difícil en sociología es que el sentimiento se pone muchas veces de su parte. Nos apasionamos, en efecto, por nuestras creencias políticas y religiosas, por nuestras prácticas morales de un modo muy distinto que por las cosas del mundo físico; en consecuencia; este carácter pasional se comunica a la manera en que concebimos y nos explicamos las primeras. Las ideas que nos hacemos de ellas nos subyugan, lo mismo que sus objetos, y adquieren así una autoridad tal que no soportan la contradicción. Toda opinión que se les oponga es considerada como enemiga. ¿Que una proposición no está de acuerdo con la idea que se tiene del patriotismo o de la dignidad individual? Queda entonces repudiada sean cuales fueren las pruebas en que se basa. No es lícito admitir que sea cierta; se le opone una delicada negativa y la pasión, para justificarse, no tarda en sugerir razones que se encuentran fácilmente decisivas. Estas nociones pueden incluso tener tal prestigio que no toleran ni siquiera el examen científico. El solo hecho de someterlas, así como a los fenómenos que expresan, a un frío análisis, altera a ciertos espíritus. Cualquiera que se dedique a estudiar la moral desde el exterior, y como una realidad exterior, parece a estos seres delicados carente de sentido moral, de la misma manera que el viviseccionista le parece al vulgo falto de la sensibilidad común. Muy lejos de admitir que estos sentimientos dependen de la ciencia, es a ellos a los que se cree que debemos dirigirnos para hacer la ciencia de las cosas con la que se relacionan. (...)

El sentimiento es el objeto de la ciencia, no el criterio de la verdad científica. Por otra parte, no hay ciencia que, en sus comienzos, no haya tropezado con resistencias análogas. Hubo un tiempo en que los sentimientos relativos a las cosas del mundo físico, al tener ellos mismos un carácter religioso o moral, se oponían con no menos fuerza al establecimiento de las ciencias físicas. Se puede entonces creer que, perseguido de ciencia en ciencia, terminará este prejuicio por desaparecer de la sociología, su último retiro, para dejar el terreno libre al sabio.

2.º Pero la regla precedente es completamente negativa. Enseña al sociólogo a escapar del imperio de las nociones vulgares, para volver su atención hacia los hechos; pero no dice la forma en que debe captar estos últimos para hacer de ellos un estudio objetivo.

Toda investigación científica se centra en un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición. La primera tarea del sociólogo debe ser por ello

definir las cosas de que él trata a fin de que se sepa –y lo sepa él también– cuál es el problema. Es ésta la condición primera y más indispensable de toda prueba; una teoría, en efecto, sólo es controlable cuando se sabe reconocer los hechos de que ella debe dar cuenta. Además puesto que por esta definición inicial se constituye el objeto mismo de la ciencia, éste será, o no será, una cosa, según la forma en que se haga esta definición.

Para que sea objetiva, es preciso evidentemente que no exprese los fenómenos en función de una idea del espíritu, sino de las propiedades que le son inherentes. Es preciso que los caracterice por un elemento integrante de su naturaleza, no por su conformidad con una noción más o menos ideal. Ahora bien, en el momento en que la investigación va tan sólo a comenzar, cuando los hechos no han sido sometidos todavía a ninguna elaboración, los únicos caracteres que se pueden alcanzar son aquellos que se hallan bastante exteriores para ser visibles inmediatamente. Los que están situados más profundamente son sin duda más esenciales; su valor explicativo es más alto, pero son desconocidos en esta fase de la ciencia y no se pueden anticipar más que si se sustituye la realidad por alguna concepción del espíritu. Es por ello entre los primeros donde se debe buscar la materia de esta definición fundamental. Por otra parte, está claro que esta definición deberá comprender, sin excepción ni distinción alguna, todos los fenómenos que presentan estos mismos caracteres; porque nosotros no tenemos ninguna razón ni medio de elegir entre ellos. Entonces estas propiedades son todo lo que sabemos de lo real; por consiguiente, deben determinar preferentemente la manera en que se deben agrupar los hechos. No poseemos ningún otro criterio que pueda suspender, aunque sea parcialmente, los efectos del precedente. De aquí se deriva la siguiente regla: *no tomar jamás por objeto de las investigaciones más que un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes e incluir en la misma investigación a todos los que respondan a esta definición.* Comprobamos, p. ej., la existencia de un cierto número de actos que presentan, todos ellos, este carácter exterior, y que una vez realizados determinan por parte de la sociedad esta reacción particular que se denomina pena. Hacemos de ellos un grupo *sui generis*, al cual imponemos una rúbrica común; llamamos delito a todo acto castigado y hacemos del delito así definido el objeto de una ciencia especial, la criminología. (...)

Procediendo, de esta manera, el sociólogo, desde los primeros pasos, pone pie inmediatamente en la realidad. En efecto, la forma en que los hechos son clasificados no depende de él, de la formación particular de su espíritu, sino de la naturaleza de las cosas. El signo que les hace figurar en tal o cual categoría puede ser mostrado a todo el mundo, reconocido por todos, y las afirmaciones de un observador son controlables por los demás. (...)

3.º Pero la sensación es fácilmente subjetiva. También es preceptivo en las ciencias naturales descartar los datos sensibles que sean demasiado personales para el observador para retener exclusivamente los que presentan un grado suficiente de objetividad. Es así como el médico sustituye las vagas impresiones que producen la temperatura o la electricidad por la representación visual de las oscilaciones del termómetro o del electrómetro. El sociólogo debe observar las mismas precauciones. Los caracteres

exteriores en función de los cuales define el objeto de sus investigaciones deben ser lo más objetivos posible.

Se puede afirmar en principio que los hechos sociales son tanto más susceptibles de ser representados objetivamente cuanto más desprendidos están de los hechos individuales que los manifiestan. En efecto, una sensación es tanto más objetiva cuanto mayor fijeza tiene el objeto a que ella se refiere porque la condición de toda objetividad es la existencia de un punto de referencia, constante e idéntico, al cual se pueda referir la representación y que permita eliminar todo lo que tiene ésta de variable y subjetivo. Si los mismos puntos de referencia que se nos dan son variables, si son continuamente diversos con relación a sí mismos, toda medida común es defectuosa y no tenemos ningún medio de distinguir en nuestras impresiones lo que depende del exterior de lo que les llega desde nosotros. Ahora bien, la vida social, en tanto en cuanto no ha conseguido aislarse de los acontecimientos particulares que la encarnan para constituirse aparte, posee cabalmente esta propiedad, porque, como estos acontecimientos no tienen siempre, en todo momento, la misma fisonomía, y como es inseparable de ellos, le comunican su movilidad. Consiste entonces en corrientes libres que están perpetuamente en vías de transformación y que la mirada del observador no consigue fijar. Es decir, que es éste el lado por donde el sabio puede abordar el estudio de la realidad social. Pero sabemos que presenta la particularidad de que, sin dejar de ser ella misma, es susceptible de cristalizarse. Fuera de los actos individuales que suscitan, las costumbres colectivas se expresan bajo formas definidas, reglas jurídicas, morales, dichos populares, hechos de estructura social, etc. Como estas formas existen de una manera permanente, como no cambian con las diversas aplicaciones que se hace de ellas, constituyen un objeto fijo, una marca constante que está siempre al alcance del observador que no deja lugar a las impresiones subjetivas y a las observaciones personales. Una regla de derecho es lo que es y no hay dos maneras distintas de percibirla. Puesto que, por otra parte, estas prácticas no son más que la vida social consolidada, es legítimo, salvo indicaciones en sentido contrario, estudiar la última a través de las primeras.

Por consiguiente, cuando el sociólogo emprende la exploración de un orden cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse por considerarlos desde el plano en que se presentan aislados de sus manifestaciones individuales. De acuerdo con este principio es como hemos estudiado la solidaridad social, sus diversas formas y su evolución a través del sistema de normas jurídicas que las expresan.

3. Hechos sociales normales y patológicos Podemos entonces formular las tres reglas siguientes:

1.º Un hecho social es normal para un tipo social determinado, considerado en una fase determinada de su desarrollo, cuando se produce en la media de las sociedades de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución. 2.º Se pueden comprobar los resultados del método precedente haciendo ver que la generalidad del fenómeno se relaciona con las condiciones generales de la vida colectiva en el tipo social considerado.

3.º Esta comprobación es necesaria cuando este hecho se refiere a una especie

social que no ha realizado todavía su evolución integral. (...)

Si hay un hecho cuyo carácter patológico parece indiscutible, este hecho es el delito. Todos los criminalistas están de acuerdo en este punto. Aunque explican esta morbilidad de distintas maneras, se muestran unánimes en reconocerla. Sin embargo, el problema exigía que lo trataran con menos celeridad.

Apliquemos, en efecto, las reglas precedentes. El delito no se observa solamente en la mayoría de las sociedades de tal o cual especie, sino en las sociedades de todos los tipos. No hay una en la que no haya criminalidad. Ésta cambia de forma, los actos así calificados no son en todas partes los mismos; pero en todos los sitios y siempre ha habido hombres que se conducían de forma que atraían sobre ellos la represión penal. (...)

Sin duda, puede ocurrir que el propio delito tenga formas anormales; es lo que sucede cuando, por ejemplo, alcanza un índice exagerado. En efecto, no hay duda que este exceso es de naturaleza mórbida. Acaso se pregunte, por qué esta unanimidad no se extiende a todos los sentimientos sin excepción. Lo normal es sencillamente que haya criminalidad, con tal de que ésta alcance y no pase en cada tipo social cierto nivel que acaso no sea imposible fijar de acuerdo con las reglas precedentes.

Henos aquí en presencia de una conclusión bastante paradójica en apariencia. Porque no hay que equivocarse. Clasificar el delito entre los fenómenos de sociología normal no es sólo decir que es un fenómeno inevitable, aunque lamentable debido a la incorregible maldad de los hombres, es afirmar que es un factor de la salud pública, una parte integrante de toda sociedad sana.

Sin embargo, una vez que se domina esta primera impresión de sorpresa, no es difícil encontrar las razones que explican esta normalidad y que, al mismo tiempo, la confirman.

En primer lugar, el delito es normal porque una sociedad exenta del mismo es del todo imposible.

El delito, consiste en un acto que ofende ciertos sentimientos colectivos, dotados de una energía y de una nitidez particulares. Para que en una sociedad dada los actos calificados de criminales pudiesen dejar de ser cometidos, haría falta que los sentimientos que ellos hieren se encontrasen en todas las conciencias individuales sin excepción y con el grado de fuerza necesario para contener los sentimientos contrarios. Ahora bien, suponiendo que esta condición pudiera realizarse efectivamente, el delito no desaparecería por ello, tan sólo cambiaría de forma: porque la causa misma que cegaría así las fuentes de la criminalidad abriría inmediatamente otras nuevas.

En efecto, para que los sentimientos colectivos que protege el derecho penal de un pueblo en un momento determinado de su historia logren penetrar así en las conciencias que les estaban cerradas hasta entonces, o adquirir más dominio allí donde no tenían bastante, es preciso que adquieran una intensidad superior a la que tenían hasta entonces. Es necesario que la comunidad en su conjunto los sienta con más viveza, porque no pueden emplear en otra parte la fuerza mayor que les permita imponerse a los individuos que hasta ahora les eran muy refractarios. Para que desaparezcan los asesinos será

necesario que el horror por la sangre vertida se vuelva mayor en las capas sociales donde éstos se reclutan; pero para eso es necesario que se haga mayor en toda la extensión de la sociedad. Por otra parte, la misma ausencia del delito contribuiría directamente a producir este resultado; porque un sentimiento parece mucho más respetable cuando es respetado siempre y de un modo uniforme. Pero no se presta atención al hecho de que estos estados fuertes de la conciencia común no se pueden reforzar así sin que los estados más débiles, cuya violación no daba lugar anteriormente más que a faltas puramente morales, sean a la vez reforzados, porque los últimos no son más que la prolongación, la forma atenuada de los primeros. (...)

En otros tiempos las violencias contra las personas eran más frecuentes que hoy día porque el respeto a la dignidad humana era más débil. Como éste ha aumentado, estos delitos se han vuelto más raros; pero también, muchos actos que lesionaban este sentimiento han entrado en el derecho penal, del que antes no dependían: calumnias, injurias, difamación.

Acaso se pregunte, por qué esta unanimidad no se extiende a todos los sentimientos sin excepción. La conciencia moral de la sociedad se encontraría entonces completa en todos sus individuos con una vitalidad suficiente para impedir todo acto que la ofendiera, tanto las faltas puramente morales como los delitos. Pero una uniformidad tan universal y absoluta es radicalmente imposible, porque el medio físico inmediato en el cual cada uno de nosotros se halla colocado, los antecedentes hereditarios, las influencias sociales de que dependemos varían de un individuo a otro y, en consecuencia, las conciencias son distintas. No es posible que todo el mundo se parezca en este punto, puesto que cada uno tiene su propio organismo y estos organismos ocupan porciones diferentes del espacio. (...)

Como no puede haber ninguna sociedad en que los individuos no diverjan más o menos del tipo colectivo, es inevitable también que entre estas divergencias haya algunas que presenten un carácter criminal. Porque lo que les confiere este carácter no es su importancia intrínseca, sino la importancia que les concede la conciencia común. Si ésta es más fuerte, si tiene bastante autoridad para hacer que estas divergencias sean muy débiles en valor absoluto, será también más sensible, más exigente y reaccionará contra las menores desviaciones con la energía que ella emplea sólo contra los disidentes más considerables; les atribuirá la misma gravedad, es decir, las considerará criminales.

El delito es, por tanto, necesario; se halla ligado a las condiciones fundamentales de toda vida social, pero por esto mismo es útil; porque estas condiciones de que él es solidario son indispensables para la evolución normal de la moral y del derecho.

En efecto, hoy día ya no es posible discutir que no solamente el derecho y la moral varían de un tipo social respecto de otro, sino también que cambian para un mismo tipo si se modifican las condiciones de la vida colectiva. Pero para que estas transformaciones sean posibles, es preciso que los sentimientos colectivos que constituyen la base de la moral no sean refractarios al cambio y que, por consiguiente, tengan sólo una energía moderada. Si fuesen demasiado fuertes, ya no serían plásticos. Todo ordenamiento, en efecto, es un obstáculo para una reorganización y esto tanto más

cuanto más sólido y primitivo sea este ordenamiento. Cuanto más fuertemente acusada es una estructura, más resistencia opone a toda modificación y lo mismo ocurre tanto en los ordenamientos funcionales como en los anatómicos. Ahora bien, si no hubiese delitos, esta condición no se cumpliría; porque tal hipótesis supone que los sentimientos colectivos habrían llegado a un grado de intensidad sin ejemplo en la historia. Nada es bueno indefinidamente y sin limitación. Es preciso que la autoridad que tiene la conciencia moral no sea excesiva; en otro caso nadie se atrevería a contradecirla y ella se plasmaría demasiado fácilmente en una forma inmutable. Para que pueda evolucionar, es preciso que pueda abrirse paso la originalidad individual; ahora bien, para que la conciencia del idealista que sueña con ir más allá de su siglo pueda manifestarse, es necesario que la del delincuente, que está por debajo de su tiempo, sea posible. La una no existe sin la otra.

Esto no es todo. Además de esta utilidad indirecta, ocurre que el propio delito representa un papel útil en esta evolución. No solamente él implica que el camino se halla abierto a los cambios necesarios, sino además, en ciertos casos, prepara directamente estos cambios. (...)

La libertad de pensamiento de que disfrutamos hoy día jamás hubiera podido ser proclamada si las reglas que la prohibían no hubiesen sido violadas antes de ser solemnemente derogadas. Sin embargo, en aquel momento, aquella violación era un delito, porque era una ofensa a los sentimientos todavía muy vivos de la generalidad de las conciencias. Y, sin embargo, este delito era útil porque preludiaba transformaciones que de día en día se hacían más necesarias. La filosofía libre ha tenido por predecesores a los herejes de todas clases, a los que el brazo secular ha castigado justamente durante toda la Edad Media y hasta la misma víspera de la Edad Contemporánea.

Desde este punto de vista, los hechos fundamentales de la criminalidad se nos presentan bajo un aspecto enteramente nuevo. En contra de las ideas corrientes, el delincuente no aparece ya como un ser radicalmente insociable, como una especie de parásito, de cuerpo extraño e inadmisibles, introducido en el seno de la sociedad; es un agente regular de la vida social. El delito, por su parte, no debe concebirse como un mal que no podría ser contenido en límites demasiado estrechos; pero lejos de que haya lugar a felicitarse cuando el delito desciende demasiado sensiblemente por debajo del nivel ordinario, se puede estar seguro de que este progreso aparente es a la vez contemporáneo y solidario de alguna perturbación social. Así ocurre que la cifra de agresiones y heridas alcanza su cota mayor sólo en tiempos de penuria. Al mismo tiempo, y como contrapartida, la teoría de la pena se encuentra renovada o, mejor dicho, en vías de renovación. Si, en efecto, el delito es una enfermedad, la pena es su remedio y no se le puede concebir de otra manera; además, todas las discusiones que ella origina se refieren a saber lo que debe ser para llenar su papel de remedio. Pero si el delito no tiene nada de mórbido, la pena no podrá tener por objeto curarlo, y su verdadera función se debe buscar en otra parte. (...)

Para que la sociología sea verdaderamente una ciencia de las cosas, es preciso que se considere la generalidad de los fenómenos como criterio de su normalidad.

Nuestro método tiene además la ventaja de regular la acción al mismo tiempo que el pensamiento. (...)

No se trata de perseguir desesperadamente un fin que huye a medida que avanzamos, sino de trabajar con una regularidad perseverante para mantener el estado normal, para restablecerlo si ha sido turbado, para encontrar sus condiciones si ellas llegan a cambiar. El deber del hombre de Estado no es ya empujar violentamente a las sociedades hacia un ideal que le parece seductor, sino que su papel es el de médico: previene el nacimiento de las enfermedades mediante una buena higiene y, cuando se declaran, procura curarlas.

4. Reglas para la explicación de los hechos sociales

Allí donde reina el finalismo o finalidad, reina también una contingencia mayor o menor; porque no se trata de fines, y menos de medios, que se imponen necesariamente a todos los hombres, aun cuando se les suponga colocados en las mismas circunstancias. Dado un mismo medio, cada individuo, según su peculiaridad, se adapta al mismo a su manera, una manera que él prefiere a cualquier otra. Uno tratará de cambiarlo para ponerlo en armonía con sus necesidades; el otro preferirá cambiar él mismo y moderar sus deseos; y para llegar al mismo fin, ¡cuántos caminos diferentes se pueden seguir y se siguen realmente! Entonces, si era cierto que el desarrollo histórico tuvo lugar con vistas a fines sentidos, bien de un modo claro o bien de un modo oscuro, los hechos sociales deberían presentar una infinita variedad y toda comparación se haría casi imposible. Ahora bien, la verdad es todo lo contrario. Sin duda, los acontecimientos exteriores cuya trama constituye la parte superficial de la vida social varían de un pueblo a otro. Pero es así como cada individuo tiene su historia, aunque las bases de la organización física y moral sean las mismas en todos. En realidad, cuando se ha entrado un poco en contacto con los fenómenos sociales, queda uno sorprendido, por el contrario, de la asombrosa regularidad con que se reproducen en las mismas circunstancias. Incluso las prácticas más minuciosas y en apariencia más pueriles se repiten con la más asombrosa uniformidad. La ceremonia nupcial, puramente simbólica al parecer, del rapto de la novia se encuentra en todas las partes en que existe cierto tipo familiar, ligado a toda una organización política. Los usos más extraños, como la covada, el levirato, la exogamia, etc., se observan en los pueblos más diversos y son sintomáticos de cierto estado social. El derecho de testar aparece en una fase determinada de la historia y, según las restricciones más o menos importantes que lo limitan, se puede decir en qué momento de la evolución social se encuentra. Sería fácil multiplicar los ejemplos. Ahora bien, esta generalidad de las formas colectivas sería inexplicable si las causas finales tuvieran en sociología la preponderancia que se les atribuye.

Por tanto cuando se va a explicar un fenómeno social, es preciso investigar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que viene a llenar. Nos servimos de la palabra función con preferencia a la de fin precisamente porque los fenómenos sociales no existen generalmente con miras a los resultados útiles que ellos producen. Lo que hay que determinar es si existe una correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse de saber si ha sido intencionada o no. Por otra parte,

todas estas cuestiones de intención son demasiado subjetivas para poder tratarlas científicamente.

Y no es solamente que estos dos órdenes de problemas deban estar separados, sino que, en general, conviene tratar el primero antes que el segundo. Este orden corresponde, en efecto, al de los hechos. Es natural que se investigue la causa de un fenómeno antes de intentar determinar sus efectos. Este método es tanto más lógico cuanto que, una vez resuelta la primera cuestión, ayudará, muchas veces, a resolver la segunda. En efecto, el vínculo de solidaridad que una la causa al efecto tiene un carácter de reciprocidad que no ha sido suficientemente reconocido. Sin duda, el efecto no puede existir sin su causa, pero ésta, a la vez, tiene necesidad de su efecto. Es de ella de donde éste saca su energía, pero también él se la restituye a su vez y, por consiguiente, no puede desaparecer sin que ella se resienta. Por ejemplo, la reacción social que constituye la pena es debida a la intensidad de los sentimientos colectivos que ofende el delito pero por otra parte, ella tiene por función útil el mantener estos sentimientos en el mismo grado de intensidad, porque no tardarían en enervarse si los delitos que ellos sufren no fueran castigados. De la misma manera, a medida que el medio social se vuelve más complejo y más movable, las tradiciones, las creencias ya elaboradas se alteran, se hacen algo más indeterminadas y más flexibles y se desarrollan las facultades reflexivas, pero estas mismas facultades son indispensables a las sociedades y a los individuos para adaptarse a un medio más movable y complejo. A medida que los hombres se ven obligados a rendir un trabajo más intenso, los productos de este esfuerzo se hacen más numerosos y de mejor calidad; pero estos productos más abundantes y mejores son necesarios para compensar los gastos que lleva consigo este afán más considerable. Así, lejos de que la causa de los fenómenos sociales consista en una anticipación mental de la función que ellos son llamados a llenar, esta función consiste, por el contrario, al menos en muchos casos, en mantener la causa preexistente de donde ellos se derivan; se encontrará entonces más fácilmente la primera, si la última es ya conocida.

Pero si no se debe proceder más que en segundo lugar a la determinación de la función, ésta no deja de ser necesaria para que la explicación del fenómeno sea completa. En efecto, si la utilidad del hecho no es lo que le hace ser, es preciso generalmente que éste sea útil para que pueda mantenerse. Porque basta con que no sirva para nada para que sea dañoso, puesto que, en este caso, cuesta sin aportar nada. Por tanto, si la generalidad de los fenómenos sociales tuviesen este carácter parasitario, el presupuesto de la organización sería deficitario y la vida social imposible. Por consiguiente, para dar de esta última una idea satisfactoria, es necesario mostrar cómo concurren entre sí los fenómenos de que se trata, a fin de poner a la sociedad en armonía consigo misma y con el exterior. Sin duda, la fórmula corriente que define la vida como una correspondencia entre el medio interno y el externo no es más que aproximada; sin embargo, ella es verdadera en general y, en consecuencia, para explicar un hecho de orden vital, no basta con mostrar la causa de que depende, es preciso además, en la mayor parte de los casos, encontrar el papel que le corresponde en el establecimiento de esta armonía general.

Una vez distinguidas estas dos cuestiones, nos es preciso determinar el método según el cual deben resolverse.

El método de explicación seguido generalmente por los sociólogos, al mismo tiempo que finalista es psicológico. Estas dos tendencias son solidarias entre sí. En efecto, si la sociedad no es más que un sistema de medios instituidos por los hombres con miras a ciertos fines, estos fines sólo pueden ser individuales; porque, antes que la sociedad, no podían existir más que individuos. Por lo tanto, es del individuo de donde emanan las ideas y necesidades que han determinado la formación de las sociedades, y si es de él de donde viene todo, es necesariamente por él por lo que se debe explicar todo. Además, en la sociedad no hay nada más que conciencias particulares; es entonces en estas últimas donde se encuentra la fuente de toda evolución social. En consecuencia, las leyes sociológicas no podrán ser más que un corolario de las leyes más generales de la psicología; la explicación suprema de la vida colectiva consistirá en hacer ver cómo ella dimana de la naturaleza humana en general, bien se la deduzca de ella directamente y sin observación previa, bien se la vincule a ella después de haberla observado.

Estos términos son poco más o menos textualmente los que emplea Auguste Comte para caracterizar su método. (...)

Éste es igualmente el método seguido por Spencer. En efecto, según él, los dos factores primarios de los fenómenos sociales son el medio cósmico y la constitución física y moral del individuo. Ahora bien, el primero no puede tener influencia de la sociedad más que a través de la última que de este modo resulta ser el motor esencial de la evolución social. (...)

Pero este método no es aplicable a los fenómenos sociológicos más que a condición de desnaturalizarlos. Basta para tener la prueba de ello con ver la definición que hemos dado de los mismos. Puesto que su característica esencial consiste en el poder que tienen de ejercer fuera una presión sobre las conciencias individuales, es que no se derivan de ellas, y en consecuencia la sociología no es un corolario de la psicología. Porque este poder coactivo testimonia que ellos expresan una naturaleza diferente de la nuestra, puesto que no penetran en nosotros más que por la fuerza o, por lo menos, arrojando sobre nosotros un peso más o menos grande. Si la vida social no fuese más que una prolongación del ser individual, no se la vería remontar así hacia su fuente e invadirla impetuosamente. Puesto que la autoridad ante la que se inclina el individuo cuando obra, siente o piensa socialmente, le domina en este punto, es porque ella es un producto de fuerzas que le rebasan y de las que no sabría, por consiguiente, dar explicación. No es de él de donde puede venir este impulso exterior que él sufre, por lo tanto no es lo que pasa en él lo que puede explicar. Es verdad que nosotros no somos incapaces de coaccionarnos a nosotros mismos; podemos contener nuestras tendencias, nuestros hábitos, incluso nuestros instintos y detener su desarrollo por un acto inhibitorio. Pero los movimientos inhibitorios no se pueden confundir con los que constituyen la coacción social. El proceso de los primeros es centrífugo; el de los últimos, centrípeto. Unos se elaboran en la conciencia individual y tienden en seguida a exteriorizarse; los otros son al principio exteriores al individuo, al que tienden en seguida a formar, desde fuera, a su

imagen. La inhibición es, si se quiere, el medio por el cual produce sus efectos psíquicos la coacción social; ella no es esta coacción.

Ahora bien, descartado el individuo, no queda más que la sociedad; por tanto, es en la naturaleza de la sociedad misma donde hay que ir a buscar la explicación de la vida social. Se concibe, en efecto, que puesto que ella rebasa infinitamente al individuo tanto en el tiempo como en el espacio, se encuentre en estado de imponer las formas de obrar y pensar que ella ha consagrado por su propia autoridad. Esta presión, que es el signo distintivo de los hechos sociales, es la que ejercen todos sobre cada uno.

Pero, se dirá, puesto que los únicos elementos de que está formada la sociedad son los individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos no puede ser más que psicológico: Razonando así, se puede establecer con facilidad que los fenómenos biológicos se explican analíticamente por los fenómenos inorgánicos. En efecto, es muy cierto que no hay en la célula viva más que moléculas de materia bruta. Sólo que ellas están asociadas y es esta asociación la causa de estos fenómenos nuevos que caracterizan la vida y cuyo germen es imposible encontrar en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, hay alguna otra cosa cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes de que está compuesto. La asociación no es, como se ha creído algunas veces, un fenómeno infecundo por sí mismo, que consiste simplemente en poner en relaciones externas hechos adquiridos y propiedades constituidas. ¿No es, por el contrario, la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas? (...)

En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios. Sin duda, no puede producirse nada colectivo si existen las conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso además que estas conciencias estén asociadas, combinadas y ello de cierta manera; es de esta organización de donde resulta la vida social y, en consecuencia, es esta combinación la que la explica. Agregándose, penetrándose, fusionándose, las almas individuales dan nacimiento a un ser psíquico, si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo. Es entonces en la naturaleza de esta individualidad, no en la de las unidades componentes, donde hay que ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen en ella. El grupo piensa, siente, obra de un modo completamente distinto que sus miembros, si éstos estuvieran aislados. Entonces si se parte de estos últimos, no se podrá comprender nada de lo que pasa en el grupo. En una palabra, hay entre la psicología y la sociología la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas. Por consiguiente, todas las veces que un fenómeno social es explicado directamente por un fenómeno psíquico, se puede asegurar que la explicación es falsa. Acaso se responda que si la sociedad, una vez formada, es realmente la causa próxima de los fenómenos sociales, los motivos que han determinado su formación son de naturaleza psicológica. Estamos de acuerdo en que, cuando los individuos están asociados, su asociación puede dar nacimiento a una vida nueva, pero se pretende que ella no pueda tener lugar más que por razones individuales. Pero, en

realidad, por muy lejos que nos remontemos en la historia, el hecho de la asociación es el más obligatorio de todos, porque es la fuente de todas las demás obligaciones. A consecuencia de mi nacimiento, estoy unido de un modo obligatorio a un pueblo determinado. Se dice que después, una vez adulto, doy mi conformidad a esta obligación por el solo hecho de que continúo viviendo en mi país. ¿Pero qué importa? Esta aquiescencia no le quita su carácter imperativo. (...)

Ahora bien, ya hemos demostrado que todo lo obligatorio tiene su fuente fuera del individuo. Mientras no se salga de la historia, el hecho de la asociación presenta los mismos caracteres que los demás y, por tanto, se explica de la misma manera. Por otra parte, como todas las sociedades han nacido de otras sociedades sin solución de continuidad, se puede tener la seguridad de que, en todo el curso de la evolución social, no ha habido un momento en que los individuos hayan realmente deliberado para saber si entrarían o no en la vida colectiva, y en ésta más bien que en aquélla. Para que pudiera plantearse la cuestión, sería necesario remontarse hasta los primeros orígenes de toda sociedad. Pero las soluciones, siempre dudosas, que se pueden aportar a estos problemas no podrían en ningún caso afectar al método con arreglo al cual deben ser tratados los hechos ofrecidos por la historia. Por lo tanto, no tenemos que discutirlos.

Pero se interpretaría mal nuestro pensamiento si se dedujera de lo que precede la conclusión de que la sociedad, según nosotros, debe, e incluso puede, hacer abstracción del hombre y de sus facultades. Está claro, por el contrario, que los caracteres generales de la naturaleza humana entran en el trabajo de elaboración del que procede la vida social. Sólo que no son ellos los que la suscitan ni le dan su forma especial; solamente la hacen posible. Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen por causas generatrices ciertos estados de la conciencia de los particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en conjunto. Sin duda, ellas no pueden realizarse más que si las naturalezas individuales no les son refractarias; pero éstas no son más que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma. Su aportación consiste exclusivamente en estados muy generales, en predisposiciones vagas y, en consecuencia, plásticas, que por sí mismas no podrían tomar las formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales, si no intervinieran otros agentes. (...)

Por tanto, una explicación puramente psicológica de los hechos sociales no puede sino dejar escapar todo lo que ellos tienen de específico, es decir, de social.

Lo que ha ocultado a los ojos de tantos sociólogos la insuficiencia de este método es que, tomando el efecto por la causa, les ha ocurrido muchas veces que han asignado a los fenómenos sociales ciertos estados psíquicos, relativamente definidos y especiales, pero que en realidad son su consecuencia. Así se ha considerado como innato al hombre un cierto sentimiento de religiosidad, un cierto mínimo de celo sexual, de piedad filial, de amor paternal, etcétera, y es así como se ha querido explicar la religión, el matrimonio, la familia. Pero la historia muestra que estas inclinaciones, lejos de ser inherentes a la naturaleza humana, no se dan en absoluto en ciertas circunstancias sociales, o presentan, de una sociedad a otra, variaciones tales que el residuo que se obtiene eliminando todas las diferencias, y que es el único que se puede considerar como de origen psicológico, se

reduce a una cosa vaga y esquemática que deja a una distancia infinita los hechos que se trata de explicar. Es, por tanto, que estos sentimientos proceden de la organización colectiva, lejos de ser su base. Incluso no se ha probado del todo que la tendencia a la sociabilidad haya sido desde el origen un instinto congénito del género humano. Es mucho más natural ver en ella un producto de la vida social, que se ha organizado lentamente en nosotros; porque es un hecho de la observación que los animales son sociables o no según que las condiciones de su medio ambiente les obliguen a la vida común o les alejen de ella. Y hay que añadir todavía que incluso entre estas inclinaciones más determinadas y la realidad social, la separación continúa siendo considerable.

Hay además un medio de aislar casi completamente el factor psicológico, de forma que se pueda precisar la amplitud de su acción, y es investigar de qué manera influye la raza en la evolución social. En efecto, los caracteres étnicos son de orden psíquico-orgánico. Entonces la vida social debe variar cuando ellos varíen, si los fenómenos psicológicos tienen sobre la sociedad la eficacia causal que se les atribuye. Ahora bien, nosotros no conocemos ningún problema social que esté colocado bajo la dependencia indiscutible de la raza. Sin duda, no podríamos conceder a esta proposición el valor de una ley; podemos al menos afirmarla como un hecho constante de nuestra práctica. Las formas de organización más diversas se encuentran en sociedades de la misma raza, mientras que se observan semejanzas impresionantes entre sociedades de razas diferentes. (...)

En fin, si la evolución social tuviera realmente su origen en la constitución psicológica del hombre, no se comprende cómo habría podido producirse. Porque entonces debería admitirse que ella tiene por motor algún resorte interior de la naturaleza humana. ¿Pero cuál podría ser este resorte? ¿Sería esta especie de instinto del que habla Comte y que impulsa al hombre a realizar cada vez más su naturaleza? Pero esto es responder a la pregunta con la pregunta y explicar el progreso por medio de una tendencia innata al propio progreso, verdadera entidad metafísica cuya existencia no la demuestra nada; porque las especies animales, incluso las más elevadas, no están en modo alguno aguijoneadas por la necesidad de progresar, e incluso entre las sociedades humanas hay muchas que se complacen en permanecer indefinidamente estancadas. ¿Sería, como parece opinar Spencer, la necesidad de una mayor felicidad, la cual estaría destinada a realizar, de una manera más completa cada vez, las formas también más complejas de civilización? Entonces sería necesario decir que la felicidad crece con la civilización y nosotros ya hemos expuesto en otra parte las dificultades que plantea esta hipótesis. Pero hay más; aunque se debiera admitir uno de estos dos postulados, no se haría inteligible, por ello, el desarrollo histórico; porque la explicación que resultaría de ello sería puramente finalista y hemos demostrado anteriormente que los hechos sociales, como todos los fenómenos naturales, no son explicados por el hecho de que se haga ver que sirven para algún fin. Cuando se ha demostrado plenamente que las organizaciones sociales cada vez más ilustradas que se han sucedido en el curso de la historia han tenido por efecto satisfacer cada vez más tal o cual de nuestros deseos fundamentales, no se ha hecho comprender por ello cómo se han producido. El hecho de que fueran útiles no nos

enseña quién les ha hecho serlo. Aun cuando se explicase cómo hemos llegado a imaginárnoslas, haciendo así un plan previo para representarnos los servicios que podíamos alcanzar de ellas, y el problema es difícil, las alabanzas de que podrían ser objeto por esta causa no tendrían la virtud de sacarlas de la nada. En una palabra, admitido que son los medios necesarios para alcanzar el fin perseguido, continúa en pie la pregunta: ¿Cómo, es decir, de qué y por qué están constituidos estos medios?

Entonces llegamos a la regla siguiente: *La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de la conciencia individual*. Por otra parte, se concibe fácilmente que todo lo que precede se aplica a la determinación de la función, así como a la determinación de la causa. La función de un hecho social no puede ser más que social, es decir, que consiste en la producción de efectos socialmente útiles. Sin duda, puede ocurrir y sucede en realidad que de rechazo sirva también al individuo. Pero este resultado feliz no es su razón de ser inmediata. Por tanto, podemos completar la proposición anterior diciendo: *la función de un hecho social debe buscarse siempre en la relación que tiene con algún fin social*.

Por haber desconocido muchas veces esta regla y por haber considerado los fenómenos sociales desde un punto de vista demasiado psicológico, es por lo que las teorías de los sociólogos parecen a muchas personas demasiado vagas, demasiado etéreas, demasiado alejadas de la naturaleza especial de las cosas que ellos creen explicar.

5. Reglas para la administración de la prueba

Si bien los diversos procedimientos del método comparativo no son inaplicables a la sociología, no tienen todos la misma fuerza demostrativa.

El llamado método de los residuos, que en otros campos es una forma de razonamiento experimental, no es de ninguna utilidad, por así decirlo, en el estudio de los fenómenos sociales. (...) Los fenómenos sociales son demasiado complejos para que, en un caso dado, se pueda suprimir el efecto de todas las causas menos una. La misma razón hace difícilmente utilizables el método de las concordancias y el de las diferencias. Suponen, en efecto, que los casos comparados, o bien concuerdan o bien difieren en un solo punto. (...) Como no se podría hacer un inventario, ni siquiera aproximado, de todos los hechos que existen en el seno de una misma sociedad, o que se suceden en el curso de su historia, no se puede tener jamás la seguridad, ni aun aproximada, de que dos pueblos concuerdan o difieren en todos los aspectos menos uno. Las probabilidades de dejar escapar un fenómeno son muy superiores a las de no olvidar ninguno. En consecuencia semejante método de demostración no puede dar lugar más que a conjeturas que, reducidas a sí mismas, están desprovistas de todo carácter científico.

Pero ocurre todo lo contrario con el método de las variaciones concomitantes. En efecto, para que sea demostrativo, no es necesario que todas las variaciones diferentes de aquellas que se comparan hayan sido rigurosamente excluidas. El simple paralelismo de los valores por los que pasan dos fenómenos, con tal de que haya sido establecido en un número bastante de casos suficientemente variados, es prueba de que existe entre ellos una relación. Este método debe este privilegio a que enfoca la relación social no desde

fuera como los precedentes sino desde dentro. No nos hace sólo ver dos hechos que se acompañan o que se excluyen exteriormente, de suerte que nada prueba de manera directa que estén unidos por un vínculo interno; por el contrario, nos los muestra participando el uno del otro de una manera continua, al menos en lo que se refiere a la cantidad. Ahora bien, esta participación basta por sí sola para demostrar que no son extraños entre sí. La forma en que se desarrolla un fenómeno expresa su naturaleza; para que se correspondan dos desarrollos es preciso que haya también una correspondencia en las naturalezas que ellos manifiestan. Por tanto, la concomitancia constante es por sí misma una ley; cualquiera que sea el estado de los fenómenos que han quedado fuera de la comparación. (...) Cuando dos fenómenos varían regularmente de la misma manera, es preciso mantener esta relación aun cuando en ciertos casos uno de estos fenómenos se presente sin el otro. Porque puede ocurrir o bien que se haya impedido a la causa producir su efecto por la acción de alguna causa contraria, o bien que ella se encuentre presente, pero de una forma diferente de la observada anteriormente. Sin duda, hay motivo, como se ha dicho, para examinar los hechos de nuevo, pero no para abandonar en el acto los resultados de una demostración hecha de un modo regular.

Es cierto que las leyes establecidas por este procedimiento no se presentan siempre de buenas a primeras bajo la forma de relaciones de causalidad. La concomitancia puede ser debida a que uno de los fenómenos sea la causa del otro, sino en que los dos son efectos de la misma causa, o bien a que exista entre ellos un tercer fenómeno intercalado pero desapercibido que es el efecto del primero y la causa del último. Por tanto los resultados a que conduce este método tienen que ser interpretados. (...) Lo que importa es que esta elaboración se realice metódicamente y he aquí de qué manera se puede proceder. Se investigará en primer lugar, con ayuda de la deducción, cómo ha podido producir uno de los términos al otro, después procurará comprobarse el resultado de esta deducción con ayuda de experimentos, es decir, de comparaciones nuevas. Si es posible la deducción y la comprobación resulta bien, se podrá considerar la prueba como hecha. Si, por el contrario, no se percibe entre estos hechos ningún vínculo directo, sobre todo si la hipótesis de tal vínculo contradice las leyes ya demostradas, habrá que buscar un tercer fenómeno del cual dependan igualmente los otros dos, o que haya podido servir de intermediario entre ellos. Por ejemplo, se puede establecer de la manera más segura que la tendencia al suicidio varía como la tendencia a la instrucción. Pero es imposible comprender cómo puede la instrucción conducir al suicidio, tal explicación está en contradicción con las leyes de la psicología. La instrucción, sobre todo la limitada a los conocimientos elementales, no afecta más que a las regiones más superficiales de la conciencia; por el contrario, el instinto de conservación es una de nuestras tendencias fundamentales. Por tanto, no podría ser afectado sensiblemente por un fenómeno tan alejado y de tan débil repercusión. Llegamos así a preguntarnos si el uno y el otro no serán la consecuencia de un mismo estado. Esta causa común es la debilitación del tradicionalismo religioso, la cual refuerza a la vez la necesidad del saber y la inclinación hacia el suicidio.

Pero hay otra razón que hace del método de las variaciones concomitantes el

instrumento por excelencia de las investigaciones sociológicas. En efecto, aun cuando las circunstancias le son más favorables, los otros métodos no se pueden emplear de una manera útil más que si el número de los hechos comparados es muy considerable. Si no se pueden encontrar dos sociedades que no difieran o que no se parezcan más que en un punto, por lo menos, sí se puede comprobar que dos hechos o bien se acompañan o bien se excluyen generalmente. Pero para que esta comprobación tenga valor científico, es preciso que se haya hecho un gran número de veces: casi haría falta estar seguro de que se han examinado todos los hechos. (...) En realidad lo que ha desacreditado muchas veces los razonamientos de los sociólogos es que, como han empleado preferentemente el método de las concordancias o el de las diferencias, sobre todo, el primero, están más preocupados por amontonar documentos que por criticarlos y seleccionarlos. Es así como les ocurre sin cesar que colocan en el mismo plano las observaciones confusas y hechas rápidamente de los viajeros y los textos precisos de la historia. Y viendo estas demostraciones, uno no puede por menos de decir que un solo hecho podría bastar para invalidarlas sino también que los hechos sobre los cuales se han establecido no inspiran siempre confianza.

El método de las variaciones concomitantes no nos obliga ni a estas enumeraciones incompletas ni a estas observaciones superficiales. Para que dé resultados, bastan algunos hechos. Desde el momento en que se ha probado que en cierto número de casos dos fenómenos varían el uno como el otro, podemos estar seguros de que nos encontramos en presencia de una ley. Como no es necesario que los documentos sean numerosos, éstos pueden ser seleccionados y además estudiados de cerca por el sociólogo que los emplea. Entonces, podrá y, en consecuencia, deberá tomar como materia principal de sus inducciones aquellas sociedades cuya creencia, tradiciones, costumbres y leyes han tomado cuerpo en monumentos escritos y auténticos. Sin duda, no desdeñará las enseñanzas de la etnografía (no son hechos que los pueda desdeñar el sabio), sino que los colocará en su lugar adecuado. En lugar de hacer de ellos el centro de gravedad de sus investigaciones, sólo los utilizará en general como complemento de los que él debe a la historia o, por lo menos, se esforzará por confirmarlos por medio de estos últimos. No sólo circunscribirá así, con más discernimiento, la extensión de sus comparaciones, sino que las conducirá con más espíritu crítico, porque por el hecho mismo de que se aplicará a un orden restringido de hechos podrá controlarlos con más cuidado. Sin duda, él no va a rehacer el trabajo de los historiadores; pero no puede recibir pasivamente y de todas las procedencias las informaciones de que él se sirve.

(...) La vida social es una serie ininterrumpida de transformaciones que son paralelas a otras transformaciones en las condiciones de la existencia colectiva; y no tenemos a nuestra disposición sólo las que se relacionan con una época reciente, sino que un gran número de aquellas por las que han pasado pueblos desaparecidos han llegado hasta nosotros. A pesar de sus lagunas, la historia de la humanidad es mucho más clara y completa que la de las especies animales. Además existe una multitud de fenómenos sociales que se producen en toda la extensión de la sociedad, pero que toman formas diversas según las regiones, las profesiones, las confesiones, etc. Tales son, por ejemplo,

el delito, el suicidio, la natalidad, la nupcialidad, el ahorro, etc. De la diversidad de estos medios especiales resultan, para cada uno de estos órdenes de hechos nuevas series de variaciones, además de las que produce la evolución histórica. Por tanto, si el sociólogo no puede emplear con igual eficacia todos los procedimientos de la investigación experimental, el único método del que casi se puede servir con exclusión de los demás puede ser fecundo en sus manos, porque tiene para ponerlo en práctica recursos incomparables.

Pero este método no produce resultados más que si se practica con rigor. No se prueba nada cuando uno se contenta, como ocurre con frecuencia, con hacer ver por medio de ejemplos más o menos numerosos que, en casos dispersos, los hechos han variado como quiere la hipótesis. De estas concordancias esporádicas y fragmentarias no se puede sacar ninguna conclusión general. Ilustrar una idea no es demostrarla. Lo que hace falta es comparar no variaciones aisladas, sino series de variaciones regularmente constituidas, cuyos términos se vinculen entre sí por una gradación tan continua como sea posible y que además tengan la extensión suficiente. Porque las variaciones de un fenómeno no permiten inducir la ley más que si ellas expresan claramente la forma en que él se desarrolla en circunstancias dadas. Ahora bien, para esto es preciso que haya entre las variaciones la misma continuidad que entre los momentos diversos de una misma evolución natural y además que esta evolución que ellas representan sea bastante prolongada para que su sentido no sea dudoso.

Pero el cómo deben estar formadas estas series difiere según los casos. Pueden comprender hechos tomados prestados o una sociedad única —o varias sociedades de la misma especie—, o varias especies sociales distintas.

En rigor, puede bastar el primer procedimiento cuando se trata de hechos de una gran generalidad y sobre los cuales poseemos informaciones estadísticas bastante amplias y variadas. Por ejemplo, relacionando la curva que expresa la marcha del suicidio durante un período de tiempo suficientemente largo con las variaciones que presenta el mismo fenómeno según las provincias, las clases sociales, el medio ambiente rural o urbano, los sexos, las edades, el estado civil, etc., se puede llegar, incluso sin extender las investigaciones más allá de un solo país, a establecer verdaderas leyes, aunque siempre sea preferible confirmar estos resultados por medio de otras observaciones realizadas sobre otros pueblos de la misma especie. Pero uno no puede contentarse con comparaciones tan limitadas más que cuando se estudia alguna de estas corrientes sociales que están esparcidas por toda la sociedad, a la vez que varían de un punto a otro. Cuando, por el contrario, se trata de una institución, de una regla jurídica, o moral, de una costumbre organizada, que es la misma y funciona de la misma manera en toda la extensión del país y no cambia más que en el tiempo, no podemos encerrarnos en el estudio de un solo pueblo; porque entonces no se tendría como objeto de la prueba más que un solo par de curvas paralelas, a saber, las que expresan la marcha histórica del fenómeno considerado y de la causa supuesta, pero en esta sola y única sociedad. Sin duda este paralelismo único, si es constante, es ya un hecho considerable, pero por sí solo no podría constituir una demostración.

Incluyendo en el estudio varios pueblos de la misma especie, se dispone de un campo comparativo más amplio. En primer lugar, puede confrontarse la historia de uno con la de los demás, y ver si en cada uno de ellos, tomado aparte, evoluciona el mismo fenómeno a lo largo del tiempo en función de las mismas condiciones. Después se pueden establecer comparaciones entre estos diversos desarrollos. Se determinará, p. ej., la forma que toma el hecho estudiado en las diferentes sociedades en el momento en que llega a su apogeo. Como, aun perteneciendo al mismo tipo, son ellas individualidades distintas, esta forma no es en todas partes la misma; es más o menos acusada según los casos. Se tendrá así una serie de variaciones que se compararán con las que presenta en el mismo momento y en cada uno de estos países la condición supuesta. Así, después de haber seguido la evolución de la familia patriarcal a través de la historia de Roma, Atenas y Esparta, se clasificarán estas mismas ciudades de acuerdo con el desarrollo máximo alcanzado en cada una de ellas por este tipo familiar y se verá en seguida si, con relación al estado del medio social del que parece depender según la primera experiencia, se clasifican todavía las sociedades de la misma manera.

Pero este método no basta. Sólo se aplica, en efecto, a los fenómenos que se han producido durante la vida de los pueblos comparados. Ahora bien, una sociedad no crea todas las piezas de su organización; la recibe en parte completamente hecha de las sociedades que le han precedido. (...) Para poder explicar el estado actual de la familia, el matrimonio, la propiedad, etcétera, sería necesario conocer cuáles son sus orígenes, cuáles son los elementos simples de que están constituidas estas instituciones; la historia comparada de las grandes sociedades europeas no podría arrojar mucha luz sobre estos puntos. Hay que remontarse más alto.

Por consiguiente, para dar cuenta de una institución social que pertenezca a un especie determinada, se compararán las formas diferentes que ella presenta no sólo en los pueblos de esta especie, sino en todas las especies anteriores. ¿Se trata, por ejemplo, de la organización familiar? Se constituirá primero el tipo más rudimentario que jamás haya existido, para seguir a continuación paso a paso la forma en que se ha complicado progresivamente. Este método, que podría llamarse genético, nos daría a la vez el análisis y la síntesis del fenómeno. Porque, por una parte, nos mostraría en el estado disociado los elementos que lo componen por el solo hecho de que nos los haría ver superponiéndose sucesivamente los unos a los otros y, al mismo tiempo, gracias a este amplio campo de comparaciones, se encontraría mejor en estado de determinar las condiciones de que dependen su formación y su asociación. *Por consiguiente, no puede explicarse un hecho social de alguna complejidad más que a condición de seguir su desarrollo integral a través de todas las especies sociales.* La sociología comparada no es una rama especial de la sociología; es la sociología misma, en tanto en cuanto deja de ser puramente descriptiva y aspira a dar cuenta de los hechos.

En el curso de estas comparaciones ampliadas, se comete con frecuencia un error que falsea sus resultados. Ha ocurrido a veces que para juzgar el sentido en que se desarrollan los acontecimientos sociales se ha comparado simplemente lo que pasa en la decadencia de cada especie con lo que se produce al principio de la especie siguiente.

Procediendo así, se ha creído poder decir, por ejemplo, que el debilitamiento de las creencias religiosas y de todo tradicionalismo no podía ser más que un fenómeno pasajero de la vida de los pueblos, porque no aparece más que durante el último período de su existencia para cesar a partir del momento en que vuelve a empezar una evolución nueva. Pero con este método nos exponemos a tomar como marcha regular y necesaria del progreso lo que sólo es efecto de una causa completamente distinta. En efecto, el estado en que se encuentra una sociedad joven no es la simple prolongación del estado a que habían llegado al fin de su carrera las sociedades a las que ella reemplaza, sino que proviene en parte de esta misma juventud que impide que los productos de las experiencias hechas por los pueblos anteriores sean utilizables y asimilables inmediatamente. (...) Por tanto, es posible, tomando el mismo ejemplo, que esta vuelta del tradicionalismo que se observa al principio de cada historia se deba no al hecho de que un retroceso del mismo fenómeno no puede ser nunca más que transitorio, sino a las condiciones especiales en que se halla colocada toda sociedad que comienza. La comparación no puede ser demostrativa más que si se le elimina este factor de la edad que la perturba; para conseguirlo, *bastará con considerar a las sociedades que se comparan en el mismo período de su desarrollo*. Así, para saber en qué sentido evoluciona un fenómeno social, se comparará lo que este fenómeno es durante la juventud de cada especie con lo que llega a ser durante la juventud de la especie siguiente, y según que de una de estas etapas a la otra presente más, menos o tanta intensidad se dirá que progresa, retrocede o se mantiene.

Textos

seleccionados Emile Durkheim

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL

Traducción de Carlos G. Posada

Akal, Madrid 1982, pp. 5-8, 30-46, 57-81, 123-135, 149-154, 267-270, 299-330, 429-464

6. Planteamiento

Este libro es, ante todo, un esfuerzo para tratar los hechos de la vida moral con arreglo a los métodos de las ciencias positivas. Pero se ha hecho de estas palabras un empleo que desnaturaliza el sentido y que no es el nuestro. Los moralistas que deducen su doctrina, no de un principio a priori, sino de algunas proposiciones tomadas a una o varias ciencias positivas, como la Biología, la Psicología, la Sociología, califican su moral de científica. No es ése el método que nos proponemos seguir. No queremos extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral, lo cual es muy diferente. Los hechos morales constituyen fenómenos como los otros; consisten en reglas de acción que se reconocen en ciertos caracteres distintivos; debe, pues, ser posible observarlos, describirlos, clasificarlos y buscar las leyes que los explican. Y es lo que vamos a hacer con algunos de ellos. Se objetará con la existencia de la libertad. Pero si realmente ésta implica la negación de toda ley determinada, constituye un obstáculo infranqueable, no sólo para las ciencias psicológicas y sociales, sino para todas las ciencias, pues como las voliciones humanas se hallan siempre ligadas a determinados

movimientos exteriores, hace al determinismo tan ininteligible fuera como por dentro de nosotros. Sin embargo, nadie discute la posibilidad de las ciencias físicas y naturales. Reclamamos el mismo derecho para nuestra ciencia.

Mas, por el hecho de que nos propongamos estudiar ante todo la realidad, no se deduce que renunciemos a mejorarla: estimaríamos que nuestras investigaciones no merecerían la pena si no hubieran de tener más que un interés especulativo. Si separamos con cuidado los problemas teóricos de los problemas prácticos, no es para abandonar a estos últimos: es, por el contrario, para ponernos en estado de resolverlos mejor.

En cuanto a la cuestión que ha dado origen a este trabajo, es la de las relaciones de la personalidad individual y de la solidaridad social. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?; pues es indudable que esos dos movimientos, por contradictorios que parezcan, paralelamente se persiguen. Tal es el problema que nos hemos planteado. Nos ha parecido que lo que resuelve esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desenvolvimiento cada vez más considerable de la división del trabajo. He aquí cómo hemos sido llevados a hacer de esta última el objeto de nuestro estudio.

7. La función de la división de trabajo social

La palabra *función* se emplea en dos sentidos diferentes; o bien designa un sistema de movimientos vitales, abstracción hecha de sus consecuencias, o bien expresa la relación de correspondencia que existe entre esos movimientos y algunas necesidades del organismo. Así se habla de la función de digestión, de respiración, etc.; pero también se dice que la digestión tiene por función la incorporación en el organismo de sustancias líquidas y sólidas destinadas a reparar sus pérdidas; que la respiración tiene por función introducir en los tejidos del animal los gases necesarios para el mantenimiento de la vida, etc. En esta segunda acepción entendemos la palabra. Preguntarse cuál es la función de la división del trabajo es, pues, buscar a qué necesidad corresponde; cuando hayamos resuelto esta cuestión, podremos ver si esta necesidad es de la misma clase que aquellas a que responden otras reglas de conducta cuyo carácter moral no se discute.

Si hemos escogido este término es que cualquier otro resultaría inexacto o equívoco. No podemos emplear el de fin o el de objeto y hablar en último término de la división del trabajo, porque esto equivaldría a suponer que la división del trabajo existe *en vista de los resultados* que vamos a determinar. El de resultados o el de efectos no deberá tampoco satisfacernos porque no despierta idea alguna de correspondencia. Por el contrario, las palabras *rol* o *función* tienen la gran ventaja de llevar implícita esta idea, pero sin prejuzgar nada sobre la cuestión de saber cómo esta correspondencia se establece, si resulta de una adaptación intencional y preconcebida o de un arreglo tardío. Ahora bien, lo que nos importa es saber si existe y en qué consiste, no si ha sido antes presentida ni incluso si ha sido sentida con posterioridad. (...)

Algunos hechos de observación corriente van a ponernos en camino de la solución.

Todo el mundo sabe que amamos a quien se nos asemeja, a cualquiera que piense y

sienta como nosotros. Pero el fenómeno contrario no se encuentra con menos frecuencia. Ocurre también muchas veces que nos sentimos atraídos por personas que no se nos parecen, y precisamente por eso. Estos hechos son, en apariencia, tan contradictorios, que siempre han dudado los moralistas sobre la verdadera naturaleza de la amistad y se han inclinado tanto hacia una como hacia otra de las causas. (...) Esta oposición de doctrinas prueba que existen una y otra amistad en la naturaleza. La desemejanza, como la semejanza, pueden ser causa de atracción. Sin embargo, no bastan a producir este efecto cualquier clase de desemejanzas. No encontramos placer alguno en encontrar en otro una naturaleza simplemente diferente de la nuestra. Los pródigos no buscan la compañía de los avaros, ni los caracteres rectos y francos la de los hipócritas y solapados; los espíritus amables y dulces no sienten gusto alguno por los temperamentos duros y agrios. Sólo, pues, existen diferencias de cierto género que mutuamente se atraigan; son aquellas que, en lugar de oponerse y excluirse, mutuamente se completan. (...) Por muy bien dotados que estemos, siempre nos falta alguna cosa, y los mejores entre nosotros tienen el sentimiento de su insuficiencia. Por eso buscamos entre nuestros amigos las cualidades que nos faltan, porque, uniéndonos a ellos, participamos en cierta manera de su naturaleza y nos sentimos entonces menos incompletos. Fórmanse así pequeñas asociaciones de amigos en las que cada uno desempeña su papel de acuerdo con su carácter, en las que hay un verdadero cambio de servicios. El uno protege, el otro consuela, éste aconseja, aquél ejecuta, y esa división de funciones o, para emplear una expresión consagrada, esa división del trabajo es la que determina tales relaciones de amistad.

Vémonos así conducidos a considerar la división del trabajo desde un nuevo aspecto. En efecto, los servicios económicos que puede en ese caso proporcionar valen poca cosa al lado del efecto moral que produce, y su verdadera función es crear entre dos o más personas un sentimiento de solidaridad. Sea cual fuere la manera como ese resultado se obtuviere, sólo ella suscita estas sociedades de amigos y las imprime su sello. La historia de la sociedad conyugal nos ofrece del mismo fenómeno un ejemplo más evidente todavía.

En todos esos ejemplos, el efecto más notable de la división del trabajo no es que aumente el rendimiento de las funciones divididas, sino que las hace más solidarias. Su papel, en todos esos casos, no es simplemente embellecer o mejorar las sociedades existentes, sino hacer posibles sociedades que sin ella no existirían. Si se retrotrae más allá de un cierto punto la división de trabajo sexual, la sociedad conyugal se desvanece para no dejar subsistir más que relaciones efímeras; mientras los sexos no se hayan separado, no surgirá toda una forma de la vida social. Es posible que la utilidad económica de la división de trabajo influya algo en ese resultado, pero, en todo caso, sobrepasa infinitamente la esfera de intereses puramente económicos, pues consiste en el establecimiento de un orden social y moral *sui generis*. Los individuos están ligados unos a otros, y si no fuera por eso serían independientes; en lugar de desenvolverse separadamente, conciertan sus esfuerzos; son solidarios, y de una solidaridad, que no actúa solamente en los cortos instantes en que se cambian los servicios, sino que se

extiende más allá. La solidaridad conyugal, por ejemplo, tal como hoy existe en los pueblos más civilizados, ¿no hace sentir su acción a cada momento y en todos los detalles de la vida? Por otra parte, esas sociedades que crea la división del trabajo, no pueden dejar de llevar su marca. Ya que tienen ese origen especial, no cabe que se parezcan a las que determina la atracción del semejante por el semejante; deben constituirse de otra manera, descansar sobre otras bases, hacer llamamiento a otros sentimientos.

Si con frecuencia se les ha hecho consistir tan sólo en el cambio de relaciones sociales a que da origen la división del trabajo, ha sido por desconocer lo que el cambio implica y lo que de él resulta. Supone que dos seres dependan uno de otro, porque uno y otro son incompletos, y no hace más que traducir al exterior esta dependencia mutua. No es, pues, más que la expresión superficial de un estado interno y más profundo. Precisamente porque el estado es constante, suscita todo un mecanismo de imágenes que funciona con una continuidad que no varía. La imagen del ser que nos completa llega a ser en nosotros mismos inseparable de la nuestra, no sólo porque se asocia a ella con mucha frecuencia, sino, sobre todo, porque es su complemento natural: deviene, pues, parte integrante y permanente de nuestra conciencia, hasta tal punto que no podemos pasarnos sin ella y que buscamos todo lo que pueda aumentar su energía. De ahí que amemos la sociedad de aquello que representa, porque la presencia del objeto que expresa, haciéndolo pasar al estado de percepción actual, le da más relieve. Por el contrario, nos causan sufrimiento todas las circunstancias que, como el alejamiento o la muerte, pueden tener por efecto impedir la vuelta y disminuir la vivacidad.

Por corto que este análisis resulte, basta para mostrar que este mecanismo no es idéntico al que sirve de base a los sentimientos de simpatía cuya semejanza es la fuente. Sin duda, no puede haber jamás solidaridad entre otro y nosotros, salvo que la imagen de otro se une a la nuestra. Pero cuando la unión resulta de la semejanza de dos imágenes, consiste entonces en una aglutinación. Las dos representaciones se hacen solidarias porque siendo indistintas totalmente o en parte, se confunden y no forman más que una, y no son solidarias sino en la medida en que se confunden. Por el contrario, en los casos de división del trabajo, se hallan fuera una de otra y no están ligadas sino porque son distintas. Los sentimientos no deberían, pues, ser los mismos en los dos casos, ni las relaciones sociales que de ellos se derivan.

Vémonos así llevados a preguntarnos si la división del trabajo no desempeñará el mismo papel en grupos más extensos; si, en las sociedades contemporáneas en que ha adquirido el desarrollo que sabemos, no tendrá por función integrar el cuerpo social, asegurar su unidad. Es muy legítimo suponer que los hechos que acabamos de observar se reproducen aquí, pero con más amplitud; que esas grandes sociedades políticas no pueden tampoco mantenerse en equilibrio sino gracias a la especialización de las tareas; que la división del trabajo es la fuente, si no única, al menos principal, de la solidaridad social. En este punto de vista se había ya colocado Comte. De todos los sociólogos, dentro de lo que conocemos, es el primero que ha señalado en la división del trabajo algo más que un fenómeno puramente económico. Ha visto en ella «la condición más esencial

para la vida social», siempre que se la conciba «en toda su extensión racional, es decir, que se la aplique al conjunto de todas nuestras diversas operaciones, sean cuales fueren, en lugar de limitarla, como es frecuente, a simples casos materiales».

Si esta hipótesis fuera demostrada, la división del trabajo desempeñaría un papel mucho más importante que el que de ordinario se le atribuye. No solamente serviría para dotar a nuestras sociedades de un lujo, envidiable tal vez, pero superfluo; sería una condición de su existencia. Gracias a ella, o cuando menos, principalmente a ella, se aseguraría su cohesión; determinaría los rasgos esenciales de su constitución. Por eso mismo, y aun cuando no estamos todavía en estado de resolver la cuestión con rigor, se puede desde ahora entrever, sin embargo, que, si la función de la división del trabajo es realmente tal, debe tener un carácter moral, pues las necesidades de orden, de armonía, de solidaridad social pasan generalmente por ser morales.

Pero, antes de examinar si esta opinión común es fundada, es preciso comprobar la hipótesis que acabamos de emitir sobre el papel de la división del trabajo. Veamos si, en efecto, en las sociedades en que vivimos es de ella de quien esencialmente deriva la solidaridad social.

Mas, ¿cómo procederemos para esta comprobación?

No tenemos solamente que investigar si, en esas clases de sociedades, existe una solidaridad social originaria de la división del trabajo. Trátase de una verdad evidente, puesto que la división del trabajo está en ellas muy desenvuelta y produce la solidaridad. Pero es necesario, sobre todo, determinar en qué medida la solidaridad que produce contribuye a la integración general de la sociedad, pues sólo entonces sabremos hasta qué punto es necesaria, si es un factor esencial de la cohesión social, o bien, por el contrario, si no es más que una condición accesoria y secundaria. Para responder a esta cuestión es preciso, pues, comparar ese lazo social con los otros, a fin de calcular la parte que le corresponde en el efecto total, y para eso es indispensable comenzar por clasificar las diferentes especies de solidaridad social.

Pero la solidaridad social es un fenómeno completamente moral que, por sí mismo, no se presta a observación exacta ni, sobre todo, al cálculo. Para proceder tanto a esta clasificación como a esta comparación, es preciso, pues, sustituir el hecho interno que se nos escapa con un hecho externo que le simbolice, y estudiar el primero a través del segundo.

Ese símbolo visible es el derecho. En efecto, allí donde la solidaridad social existe, a pesar de su carácter inmaterial, no permanece en estado de pura potencia, sino que manifiesta su presencia mediante efectos sensibles.

Cuanto más solidarios son los miembros de una sociedad, más relaciones diversas sostienen, bien unos con otros, bien con el grupo colectivamente tomado, pues, si sus encuentros fueran escasos, no dependerían unos de otros más que de una manera intermitente y débil. Por otra parte, el número de esas relaciones es necesariamente proporcional al de las reglas jurídicas que las determinan. En efecto, la vida social, allí donde existe de una manera permanente, tiende inevitablemente a tomar una forma definida y a organizarse, y el derecho no es otra cosa que esa organización, incluso en lo

que tiene de más estable y preciso.

Nuestro método hállese, pues, trazado por completo. Ya que el derecho reproduce las formas principales de la solidaridad social, no tenemos sino que clasificar las diferentes especies del, mismo, para buscar en seguida cuáles son las diferentes especies de solidaridad social que a aquéllas corresponden. Es, pues, probable que exista una que simbolice esta solidaridad especial de la que es causa la división del trabajo. Hecho esto, para calcular la parte de esta última, bastará comparar el número de reglas jurídicas que la expresan con el volumen total del derecho.

Para proceder metódicamente necesitamos encontrar alguna característica que, aun siendo esencial a los fenómenos jurídicos, sea susceptible de variar cuando ellos varían. Ahora bien, todo precepto jurídico puede definirse como una regla de conducta sancionada. Por otra parte, es evidente que las sanciones cambian según la gravedad atribuida a los preceptos, el lugar que ocupan en la conciencia pública, el papel que desempeñan en la sociedad. Conviene, pues, clasificar las reglas jurídicas según las diferentes sanciones, que a ellas van unidas.

Las hay de dos clases. Consisten esencialmente unas en un dolor, o, cuando menos, en una disminución que se ocasiona al agente; tienen por objeto perjudicarle en su fortuna, o en su honor, o en su vida, o en su libertad, privarle de alguna cosa de que disfruta. Se dice que son represivas; tal es el caso del derecho penal. Verdad es que las que se hallan ligadas a reglas puramente morales tienen el mismo carácter; sólo que están distribuidas, de una manera difusa, por todas partes indistintamente, mientras que las del derecho penal no se aplican sino por intermedio de un órgano definido; están organizadas. En, cuanto a la otra clase, no implican necesariamente un sufrimiento del agente, sino que consisten tan sólo en *poner las cosas en su sitio*, en el restablecimiento de relaciones perturbadas bajo su forma normal, bien volviendo por la fuerza el acto incriminado al tipo de que se había desviado, bien anulándolo, es decir, privándolo de todo valor social. Se deben, pues, agrupar en dos grandes especies las reglas jurídicas, según les correspondan sanciones represivas organizadas, o solamente sanciones restitutivas. La primera comprende todo el derecho penal; la segunda, el derecho civil, el derecho mercantil, el derecho procesal, el derecho administrativo y constitucional, abstracción hecha de las reglas penales que en éstos puedan encontrarse.

Busquemos ahora a qué clase de solidaridad social corresponde cada una de esas especies.

8. Solidaridad mecánica o por semejanzas

El análisis de la pena ha confirmado así nuestra definición del crimen. Hemos comenzado por establecer en forma inductiva cómo éste consistía esencialmente en un acto contrario a los estados fuertes y definidos de la conciencia común; acabamos de ver que todos los caracteres de la pena derivan, en efecto, de esa naturaleza del crimen. Y ello es así, porque las reglas que la pena sanciona dan expresión a las semejanzas sociales más esenciales.

De esta manera se ve la especie de solidaridad que el derecho penal simboliza. Todo el mundo sabe, en efecto, que hay una cohesión social cuya causa se encuentra en una

cierta conformidad de todas las conciencias particulares hacia un tipo común, que no es otro que el tipo psíquico de la sociedad. En esas condiciones, en efecto, no sólo todos los miembros del grupo se encuentran individualmente atraídos los unos hacia los otros porque se parecen, sino que se hallan también ligados a lo que constituye la condición de existencia de ese tipo colectivo, es decir, a la sociedad que forman por su reunión. No sólo los ciudadanos se aman y se buscan entre sí con preferencia a los extranjeros, sino que aman a su patria. La quieren como se quieren ellos mismos, procuran que no se destruya y que prospere, porque sin ella toda una parte de su vida psíquica encontraría limitado su funcionamiento. A la inversa, la sociedad procura que sus individuos presenten todas sus semejanzas fundamentales, porque es una condición de su cohesión. Hay en nosotros dos conciencias: una sólo contiene estados personales a cada uno de nosotros y que nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad. La primera no representa sino nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, por consiguiente, la sociedad, sin la cual no existiría. Cuando uno de los elementos de esta última es el que determina nuestra conducta, no actuamos en vista de nuestro interés personal, sino que perseguimos fines colectivos. Ahora bien, aunque distintas, esas dos conciencias están ligadas una a otra, puesto que, en realidad, no son más que una, ya que sólo existe para ambas un único substrato orgánico. Son, pues, solidarias. De ahí resulta una *solidaridad sui generis* que, nacida de semejanzas, liga directamente al individuo a la sociedad; en el próximo capítulo podremos mostrar mejor el porqué nos proponemos llamarla mecánica. Esta solidaridad no consiste sólo en una unión general e indeterminada del individuo al grupo, sino que hace también que sea armónico el detalle de los movimientos. En efecto, como esos móviles colectivos son en todas partes los mismos, producen en todas partes los mismos efectos. Por consiguiente, siempre que entran en juego, las voluntades se mueven espontáneamente y con unidad en el mismo sentido.

Esta solidaridad es la que da expresión al derecho represivo, al menos en lo que tiene de vital. En efecto, los actos que prohíbe y califica de crímenes son de dos clases: o bien manifiestan directamente una diferencia muy violenta contra el agente que los consume y el tipo colectivos o bien ofenden al órgano de la conciencia común. En un caso, como en el otro, la fuerza ofendida por el crimen que la rechaza es la misma; es un producto de las semejanzas sociales más esenciales, y tiene por efecto mantener la cohesión social que resulta de esas semejanzas. Es esta fuerza la que el derecho penal protege contra toda debilidad, exigiendo a la vez de cada uno de nosotros un mínimo de semejanzas sin las que el individuo sería una amenaza para la unidad del cuerpo social, e imponiéndonos el respeto hacia el símbolo que expresa y resume esas semejanzas al mismo tiempo que las garantiza.

La pena, aunque procede de una reacción absolutamente mecánica, de movimientos pasionales y en gran parte irreflexivos, no deja de desempeñar un papel útil. Sólo que ese papel no lo desempeña allí donde de ordinario se le ve. No sirve, o no sirve sino muy secundariamente, para corregir al culpable o para intimidar a sus posibles imitadores; desde este doble punto de vista su eficacia es justamente dudosa, y, en todo caso,

mediocre. Su verdadera función es mantener intacta la cohesión social, conservando en toda su vitalidad la conciencia común. Si se la negara de una manera categórica, perdería aquélla necesariamente su energía, como no viniera a compensar esta pérdida una reacción emocional de la comunidad, y resultaría entonces un aflojamiento de la solidaridad social. Es preciso, pues, que se afirme con estruendo desde el momento que se la contradice, y el único medio de afirmarse es expresar la aversión unánime que el crimen continúa inspirando, por medio de un acto auténtico, que sólo puede consistir en un dolor que se inflige al agente. Por eso, aun siendo un producto necesario de las causas que lo engendran, este dolor no es una crueldad gratuita. Es el signo que testimonia que los sentimientos colectivos son siempre colectivos, que la comunión de espíritus en una misma fe permanece intacta y por esa razón repara el mal que el crimen ha ocasionado a la sociedad. He aquí por qué hay razón en decir que el criminal debe sufrir en proporción a su crimen.

Sin esta satisfacción necesaria, lo que llaman conciencia moral no podría conservarse.

9. Solidaridad debida a la división de trabajo u orgánica

La naturaleza misma de la sanción reformativa basta para mostrar que la solidaridad social a que corresponde ese derecho es de especie muy diferente.

Distínguese a esta sanción el no ser expiatoria, el reducirse a un simple *volver las cosas a su estado*. No le impone, a quien ha violado el derecho o a quien lo ha desconocido, un sufrimiento proporcionado al perjuicio; se le condena, simplemente, a someterse. Si ha habido hechos consumados, el juez los restablece al estado en que debieran haberse encontrado. Dicta el derecho, no pronuncia penas. Los daños y perjuicios a que se condena un litigante no tienen carácter penal; es tan sólo un medio de volver sobre el pasado para restablecerlo en su forma normal, hasta donde sea posible.

El derecho represivo corresponde a lo que es el corazón, el centro de la conciencia común; las reglas puramente morales constituyen ya una parte menos central; en fin, el derecho reformativo nace en regiones muy excéntricas para extenderse mucho más allá todavía. Cuanto más suyo llega a ser, más se aleja.

Esa característica se ha puesto de manifiesto por la manera como funciona. Mientras el derecho represivo tiende a permanecer difuso en la sociedad, el derecho reformativo se crea órganos cada vez más especiales: tribunales especiales, consejos de hombres buenos, tribunales administrativos de toda especie. Incluso en su parte más general, a saber, en el derecho civil, no se pone en ejercicio sino gracias a funcionarios particulares: magistrados, abogados, etc., que se han hecho aptos para esa función gracias a una cultura especializada.

Pero, aun cuando esas reglas se hallen más o menos fuera de la conciencia colectiva, no interesan sólo a los particulares. Si fuera así, el derecho reformativo nada tendría de común con la solidaridad social, pues las relaciones que regula ligarían a los individuos unos con otros sin por eso unirlos a la sociedad. Serían simples acontecimientos de la vida privada, como pasa, por ejemplo, con las relaciones de amistad. Pero no está ausente, ni mucho menos, la sociedad de esta esfera de la vida jurídica. Es verdad que, generalmente, no interviene por sí misma y en su propio nombre; es preciso que sea

solicitada por los interesados. Mas, por el hecho de ser provocada, su intervención no deja menos de ser un engranaje esencial del mecanismo, ya que sólo ella es la que le hace funcionar. Es ella la que dicta el derecho, por el órgano de sus representantes.

Ahora bien, el derecho es cosa social en primer lugar, y persigue un objeto completamente distinto al interés de los litigantes. El juez que examina una demanda de divorcio no se preocupa de saber si esta separación es verdaderamente deseable para los esposos, sino si las causas que se invocan entran en alguna de las categorías previstas por la ley.

Es verdad que las obligaciones propiamente contractuales pueden anudarse y deshacerse sólo con el acuerdo de las voluntades. Pero es preciso no olvidar que, si el contrato tiene el poder de ligar a las partes, es la sociedad quien le comunica ese poder. Supongamos que no sancione las obligaciones contratadas; se convierten éstas en simples promesas que no tienen ya más que una autoridad moral. Todo contrato supone, pues, que detrás de las partes que se comprometen está la sociedad dispuesta a intervenir para hacer respetar los compromisos que se han adquirido; por eso no presta la sociedad esa fuerza obligatoria sino a los contratos que tienen, por sí mismos, un valor social, es decir, son conformes a las reglas de derecho. Ya veremos cómo incluso a veces su intervención es todavía más positiva. Se halla presente, pues, en todas las relaciones que determina el derecho reconstitutivo, incluso en aquellas que parecen más privadas, y en las cuales su presencia, aun cuando no se sienta, al menos en el estado normal, no deja de ser menos esencial.

Como las reglas de sanción reconstitutiva son extrañas a la conciencia común, las relaciones que determinan no son de las que alcanzan indistintamente a todo el mundo; es decir, que se establecen inmediatamente, no entre el individuo y la sociedad, sino entre partes limitadas y especiales de la sociedad, a las cuales relacionan entre sí. Mas, por otra parte, como ésta no se halla ausente, es indispensable, sin duda, que más o menos se encuentre directamente interesada, que sienta el contragolpe. Entonces, según la vivacidad con que lo sienta, interviene de más cerca o de más lejos y con mayor o menor actividad, mediante órganos especiales encargados de representarla.

En resumen, las relaciones que regula el derecho cooperativo de sanciones reconstitutivas y la solidaridad que exteriorizan, resultan de la división del trabajo social. Se explica además que, en general, las relaciones cooperativas no supongan otras sanciones. En efecto, está en la naturaleza de las tareas especiales el escapar a la acción de la conciencia colectiva, pues para que una cosa sea objeto de sentimientos comunes, la primera condición es que sea común, es decir, que se halle presente en todas las conciencias y que todas se la puedan representar desde un solo e idéntico punto de vista. Sin duda, mientras las funciones poseen una cierta generalidad, todo el mundo puede tener algún sentimiento; pero cuanto más se especializan más se circunscribe el número de aquellos que tienen conciencia de cada una de ellas, y más, por consiguiente, desbordan la conciencia común. Las reglas que las determinan no pueden, pues, tener esa fuerza superior, esa autoridad trascendente que, cuando se la ofende, reclama una expiación. De la opinión también es de donde les viene su autoridad, al igual que la de

las reglas penales, pero de una opinión localizada en las regiones restringidas de la sociedad.

Además, incluso en los círculos especiales en que se aplican y donde, por consiguiente, se presentan a los espíritus, no corresponden a sentimientos muy vivos ni, con frecuencia, a especie alguna de estado emocional. Pues al fijar las maneras como deben concurrir las diferentes funciones en las diversas combinaciones de circunstancias que pueden presentarse, los objetos a que se refieren no están siempre presentes en las conciencias. No siempre hay que administrar una tutela o una curatela, ni que ejercer sus derechos de acreedor o de comprador, etc., ni, sobre todo, que ejercerlos en tal o cual condición. Ahora bien, los estados de conciencia no son fuertes sino en la medida en que son permanentes. La violación de esas reglas no atenta, pues, en sus partes vivas, ni al alma común de la sociedad, ni, incluso, al menos en general, a la de sus grupos especiales, y, por consiguiente, no puede determinar más que una reacción muy moderada. Todo lo que necesitamos es que las funciones concurren de una manera regular; si esta regularidad se perturba, pues, nos basta con que sea restablecida.

Reconoceremos sólo dos clases de solidaridad positiva, que distinguen los caracteres siguientes:

1.º La primera liga directamente el individuo a la sociedad sin intermediario alguno. En la segunda depende de la sociedad, porque depende de las partes que la componen.

2.º No se ve a la sociedad bajo un mismo aspecto en los dos casos. En el primero, lo que se llama con ese nombre es un conjunto más o menos organizado de creencias y de sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: éste es el tipo colectivo. Por el contrario, la sociedad de que somos solidarios en el segundo caso es un sistema de funciones diferentes y especiales que unen relaciones definidas. Esas dos sociedades, por lo demás, constituyen sólo una. Son dos aspectos de una sola y misma realidad, pero que no exigen menos que se las distinga.

3.º De esta segunda diferencia dedúcese otra, que va a servirnos para caracterizar y denominar a esas dos clases de solidaridades.

La primera no se puede fortalecer más que en la medida en que las ideas y las tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad sobrepasan en número y en intensidad a las que pertenecen personalmente a cada uno de ellos. Es tanto más enérgica cuanto más considerable es este excedente. Ahora bien, lo que constituye nuestra personalidad es aquello que cada uno de nosotros tiene de propio y de característico, lo que le distingue de los demás. Esta solidaridad no puede, pues, aumentarse sino en razón inversa a la personalidad. Hay en cada una de nuestras conciencias, según hemos dicho, dos conciencias: una que es común en nosotros a la de todo el grupo a que pertenecemos, que, por consiguiente, no es nosotros mismos, sino la sociedad viviendo y actuando en nosotros; otra que, por el contrario, sólo nos representa a nosotros en lo que tenemos de personal y de distinto, en lo que hace de nosotros un individuo. La solidaridad que deriva de las semejanzas alcanza su *máximum* cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestra conciencia total y coincide en todos sus puntos con ella; pero, en ese momento, nuestra individualidad es nula. No puede nacer como la comunidad no

ocupe menos lugar en nosotros. Hay allí dos fuerzas contrarias, una centrípeta, otra centrífuga, que no pueden crecer al mismo tiempo. No podemos desenvolvernos a la vez en dos sentidos tan opuestos. Si tenemos una viva inclinación a pensar y a obrar por nosotros mismos, no podemos encontrarnos fuertemente inclinados a pensar y a obrar como los otros. Si el ideal es crearse una fisonomía propia y personal, no podrá consistir en asemejarnos a todo el mundo. Además, desde el momento en que esta solidaridad ejerce su acción, nuestra personalidad se desvanece, podría decirse, por definición, pues ya no somos nosotros mismos, sino el ser colectivo.

Las moléculas sociales, que no serían coherentes más que de esta única manera, no podrían, pues, moverse con unidad sino en la medida en que carecen de movimientos propios, como hacen las moléculas de los cuerpos inorgánicos. Por eso proponemos llamar mecánica a esa especie de solidaridad.

Otra cosa muy diferente ocurre con la solidaridad que produce la división del trabajo. Mientras la anterior implicaba semejanza de los individuos, ésta supone que difieren unos de otros. La primera no es posible sino en la medida en que la personalidad individual se observa en la personalidad colectiva; la segunda no es posible como cada uno no tenga una esfera de acción que le sea propia, por consiguiente una personalidad. Es preciso, pues, que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual para que en ella se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar; y cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En efecto, de una parte, depende cada uno tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo, y, por otra parte, la actividad de cada uno es tanto más personal cuanto está más especializada. Sin duda, por circunscrita que sea, jamás es completamente original; incluso en el ejercicio de nuestra profesión nos conformamos con usos y prácticas que nos son comunes con toda nuestra corporación. Pero, inclusive en ese caso, el yugo que sufrimos es menos pesado que cuando la sociedad entera pesa sobre nosotros, y deja bastante más lugar al libre juego de nuestra iniciativa. Aquí, pues, la individualidad del todo aumenta al mismo tiempo que la de las partes; la sociedad hácese más capaz para moverse con unidad, a la vez que cada uno de sus elementos tiene más movimientos propios. Esta solidaridad se parece a la que se observa en los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene en ellos su fisonomía especial, su autonomía, y, sin embargo, la unidad del organismo es tanto mayor cuanto que esta individuación de las partes es más señalada. En razón a esa analogía, proponemos llamar orgánica la solidaridad debida a la división del trabajo.

10. La vida social y moral deriva de una doble fuente Las siguientes proposiciones resumen esta primera parte de nuestro trabajo:

La vida social mana de una doble fuente: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social. En el primer caso el individuo es socializado, porque, no teniendo individualidad propia, se confunde, así como sus semejantes, en el seno de un mismo tipo colectivo; en el segundo porque, aun teniendo una fisonomía y una actividad personales que le distinguen de los demás, depende de ellos en la misma medida en que se distingue, y, por consiguiente, de la sociedad que de su unión resulta.

La semejanza de las conciencias da nacimiento a reglas jurídicas que, bajo la amenaza de medidas represivas, imponen a todo el mundo creencias y prácticas uniformes; cuanto más pronunciada es, más completamente se confunde la vida social con la vida religiosa y más cercanas se encuentran al comunismo las instituciones económicas.

La división del trabajo da origen a reglas jurídicas que determinan la naturaleza y las relaciones de las funciones divididas, pero cuya violación no supone más que medidas reparadoras sin carácter expiatorio.

Cada uno de esos cuerpos de reglas jurídicas hállese, además, acompañado de un cuerpo de reglas puramente morales. Allí donde el derecho penal es muy voluminoso, la moral común se encuentra muy extendida, es decir, que existe una multitud de prácticas colectivas colocadas bajo la salvaguardia de la opinión pública. Allí donde el derecho restitutivo se encuentra muy desenvuelto, hay para cada profesión una moral profesional. Dentro de un mismo grupo de trabajadores existe una opinión, difundida por toda la extensión de este agregado restringido, y que, sin que se encuentre provista de sanciones legales, hácese, sin embargo, obedecer. Hay usos y costumbres comunes para una misma clase de funcionarios, y que no puede cada uno de ellos infringir sin incurrir en censura de la corporación. Sin embargo, esta moral se distingue de la precedente por diferencias análogas a las que separan las dos especies correspondientes de derechos. Hállase, en efecto, localizada en una región limitada de la sociedad; además, el carácter represivo de las sanciones que a ella están ligadas es sensiblemente menos acentuado. Las faltas profesionales determinan un movimiento de reprobación mucho más débil que los atentados contra la moral pública.

Sin embargo, las reglas de la moral y del derecho profesionales son imperativas como las otras. Obligan al individuo a obrar en vista de fines que no le son propios, a hacer concesiones, a consentir compromisos, a tener en cuenta intereses superiores a los suyos. Por consiguiente, incluso allí donde la sociedad descansa de una manera más completa sobre la división del trabajo, no se resuelve en una polvareda de átomos yuxtapuestos, entre los cuales no pueden establecerse más que contactos exteriores y pasajeros. Hállanse los miembros unidos en ellas incluso por lazos que van bastante más allá de los momentos bien cortos en que el cambio tiene lugar. Cada una de las funciones que ejercen encuéntrase, de una manera constante, dependiente de las demás y forma con ellas un sistema solidario. Por consecuencia, de la naturaleza de la misión elegida derivan deberes permanentes. Por el hecho de cumplir tal función doméstica o social hallámonos cogidos en una red de obligaciones de las que no tenemos derecho a librarnos. Existe, sobre todo, un órgano frente al cual nuestro estado de dependencia va siempre en aumento: el Estado. Los puntos a través de los cuales estamos en contacto con él se multiplican, así como las ocasiones en que tiene por obligación llamarnos al sentimiento de la solidaridad común.

Por eso el altruismo no está destinado a devenir, como Spencer quiere, una especie de ornamento agradable de nuestra vida social, pero constituirá siempre la base fundamental. ¿Cómo, en efecto, podríamos nosotros jamás pasarnos sin él? Los hombres

no pueden vivir juntos sin entenderse y, por consiguiente, sin sacrificarse mutuamente, sin ligarse unos a otros de una manera fuerte y duradera. Toda sociedad es una sociedad moral. En cierto sentido, esa característica hállase incluso más pronunciada en las sociedades organizadas. Como el individuo no se basta, recibe de la sociedad cuanto le es necesario, y para ella es para quien trabaja. Fórmase así un sentimiento muy fuerte del estado de dependencia en que se encuentra: se habitúa a estimarse en su justo valor, es decir, a no mirarse sino como la parte del todo, el órgano de un organismo. Tales sentimientos son de naturaleza capaz de inspirar, no sólo esos sacrificios diarios que aseguran el desenvolvimiento regular de la vida social diaria, sino también, en ocasiones, actos de renunciamiento completo y de abnegación sin límite. Por su parte, la sociedad aprende a mirar a los miembros que la componen, no como cosas sobre las cuales tiene derechos, sino como cooperadores de los que no puede prescindir y frente a los cuales tiene deberes. Es, pues, equivocado oponer la sociedad que procede de la comunidad de creencias a aquella que tiene por base la cooperación, al no conceder a la primera más que un carácter moral, y no ver en la segunda más que una agrupación económica. En realidad, la cooperación también tiene su moralidad intrínseca. Sólo cabe la creencia, como veremos mejor más adelante, de que en nuestras sociedades actuales esta moralidad no alcanza todavía todo el desenvolvimiento que les sería desde ahora necesario.

Pero su naturaleza difiere de la otra. Ésta no es fuerte sino cuando el individuo no lo es. Formada por reglas que todos practican indistintamente, recibe de tal práctica universal y uniforme una autoridad que la convierte en algo sobrehumano y que la sustrae más o menos a la discusión. La otra, por el contrario, se desenvuelve a medida que la personalidad individual se fortifica. Por muy reglamentada que se halle una función, deja siempre ancho campo a la iniciativa de cada uno. Incluso muchas de las obligaciones así sancionadas tienen origen en una elección de la voluntad. Somos nosotros los que elegimos nuestra profesión e incluso algunas de nuestras funciones domésticas. No cabe duda que, una vez que nuestra resolución ha dejado de ser interna para traducirse al exterior en consecuencias sociales, nos hallamos ligados: se nos imponen deberes que no hemos expresamente querido. Han nacido, por consiguiente, de un acto voluntario. Finalmente, por referirse esas reglas de conducta, no a las condiciones de la vida común, sino a las diferentes formas de la actividad profesional, tienen por eso mismo un carácter más temporal, digámoslo así, el cual, dejándole su fuerza obligatoria, las hace más asequibles a la acción de los hombres.

Hay, pues, dos grandes corrientes de la vida social, a las cuales corresponden dos tipos de estructura no menos diferentes.

De esas dos corrientes, la que tiene su origen en las semejanzas sociales corre en un principio sola y sin rival. En ese momento, se confunde con la vida misma de la sociedad; después, poco a poco, se canaliza, se rarifica, mientras la segunda va siempre aumentando. De igual manera, la estructura segmentaria se recubre cada vez más por la otra, pero sin desaparecer nunca totalmente.

Acabamos de establecer la realidad de esa relación de variación inversa. Las causas

las encontraremos en el libro siguiente.

11. Las causas de la división del trabajo social: la lucha por la vida

La causa que explica los progresos de la división del trabajo hay, pues, que buscarla en ciertas variaciones del medio social.

El aumento de la división del trabajo se debe, pues, al hecho de que los segmentos sociales pierden individualidad, que los tabiques que los separan se hacen más permeables, en una palabra, que se efectúa entre ellos una coalescencia que deja libre a la materia social para entrar en nuevas combinaciones.

La división del trabajo progresa, pues, tanto más cuanto más individuos hay en contacto suficiente para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros. Si convenimos en llamar densidad dinámica o moral a ese acercamiento y al comercio activo que de él resulta, podremos decir que los progresos de la división del trabajo están en razón directa a la densidad moral o dinámica de la sociedad.

Pero ese acercamiento moral no puede producir su efecto sino cuando la distancia real entre los individuos ha, ella misma, disminuido, de cualquier manera que sea. La densidad moral no puede, pues, aumentarse sin que la densidad material aumente al mismo tiempo, y ésta pueda servir para calcular aquélla. Es inútil, por lo demás, buscar cuál de las dos ha determinado a la otra, basta con hacer notar que son inseparables.

La condensación progresiva de las sociedades en el transcurso del desenvolvimiento histórico se produce de tres maneras principales:

1.^a Mientras las sociedades inferiores se extienden sobre áreas inmensas con relación al número de individuos que las componen, en los pueblos más adelantados la población se va siempre concentrando.

2.^a La formación de las ciudades y su desenvolvimiento constituye otro síntoma, más característico todavía, del mismo fenómeno. El aumento de la densidad media puede ser debido únicamente al aumento material de la natalidad y, por consiguiente, puede conciliarse con una concentración muy débil un mantenimiento muy marcado del tipo segmentario. Pero las ciudades resultan siempre de la necesidad que empuja a los individuos a mantenerse unos con otros de una manera constante, en contacto tan íntimo como sea posible; son las ciudades como puntos en que la masa social se estrecha más fuertemente que en otras partes. No pueden, pues, multiplicarse y extenderse si la densidad moral no se eleva. Veremos, por lo demás, cómo se reclutan por vía de imaginación, lo cual no es posible sino en la medida en que la fusión de los segmentos sociales avanza.

En tanto la organización social es esencialmente segmentaria, la ciudad no existe.

3.^a En fin, hay el número y la rapidez de las vías de comunicación y de transmisión. Suprimiendo o disminuyendo los vacíos que separan a los segmentos sociales, aumenta la densidad de la sociedad. Por otra parte, no es necesario demostrar que son tanto más numerosas y más perfeccionadas cuanto que las sociedades son de un tipo más elevado. Puesto que ese símbolo visible y mensurable refleja las variaciones de lo que nosotros hemos llamado densidad moral, podemos sustituirlo a esta última en la fórmula que antes hemos propuesto. Debemos, por lo demás, repetir aquí lo que hemos dicho más arriba. Si

la sociedad, al condensarse, determina el desenvolvimiento de la división del trabajo, éste, a su vez, aumenta la condensación de la sociedad. Pero no importa; la división del trabajo sigue siendo el hecho derivado, y, por consiguiente, los progresos por que pasa se deben a los progresos paralelos de la densidad social, cualesquiera que sean las causas de estos últimos. Es lo que queremos dejar establecido.

Pero no está sólo ese factor.

Si la condensación de la sociedad produce ese resultado, es que multiplica las relaciones intrasociales. Pero todavía serán éstas más numerosas si, además, la cifra total de miembros de la sociedad se hace más considerable. Si comprende más individuos al mismo tiempo que están entre sí más íntimamente en contacto, el efecto necesariamente se reforzará. El volumen social tiene, pues, sobre la división del trabajo, la misma influencia que la densidad.

De hecho, las sociedades son, generalmente, de tanto mayor volumen cuanto más adelantadas y, por consiguiente, cuanto más dividido está en ellas el trabajo. «Las sociedades, como los cuerpos vivos», dice Spencer, «comienzan bajo forma de gérmenes, nacen de masas extremadamente tenues, en comparación con aquellas a que finalmente llegan. De pequeñas hordas errantes, como las de razas inferiores, han salido las sociedades más grandes: he aquí una conclusión que no se podrá negar.»

Podemos, pues, formular la siguiente proposición: *La división del trabajo varía en razón directa al volumen y a la densidad de las sociedades, y, si progresa de una manera continua en el transcurso del desenvolvimiento social, es que las sociedades, de una manera regular, se hacen más densas, y, por regla general, más voluminosas.*

Verdad es que siempre se ha comprendido que había una relación entre esos dos órdenes de hechos; pues, para que las funciones se especialicen más, es preciso que haya más cooperadores y que se encuentren lo bastante próximos para poder cooperar. Pero ordinariamente no se ve en este estado de las sociedades sino el medio gracias al cual la división del trabajo se desenvuelve y no la causa de este desenvolvimiento. Se hace depender este último de aspiraciones individuales hacia el bienestar y la felicidad, que tanto mejor pueden satisfacerse cuanto las sociedades son más extensas y más condensadas. La ley que acabamos de establecer es otra completamente. Nosotros decimos, no que el crecimiento y la condensación de las sociedades *permitan*, sino que *necesitan* una mayor división del trabajo. No se trata de un instrumento por medio del cual ésta se realice; es la causa determinante.

Pero, ¿en qué forma representarse la manera como esta doble causa produce su efecto?

No cabe duda de que las condiciones exteriores en que viven los individuos los marcan con su sello, y que, siendo diversas, ellas los diferencian. Pero se trata de saber si esta diversidad, que, sin duda, no deja de tener relación con la división de trabajo, basta para constituirla.

Para que resulte una especialización de la actividad es preciso que (las diferencias de funciones) se desenvuelvan y organicen, y ese desenvolvimiento depende evidentemente de otras causas que de la variedad de las condiciones exteriores. Pero, dice Spencer, se hará por sí misma, ya que sigue la línea de menor resistencia y todas las fuerzas de la

naturaleza se dirigen invenciblemente en esta dirección. Seguramente, *si los hombres se especializan*, será en el sentido señalado por esas diferencias naturales, pues tan sólo de esta manera alcanzarán el menor trabajo y el mayor provecho. Pero, ¿por qué se especializan? ¿Qué les determina a inclinarse de esa manera del lado por el cual se distinguen unos de otros? Spencer explica bien la manera como se producirá la evolución, si llega a tener lugar; pero no nos dice cuál es el resorte que la produce. Realmente, ni siquiera se plantea la cuestión. Admite, en efecto, que la felicidad aumenta con la potencia productiva del trabajo. Tantas veces, pues, como se dé un nuevo medio de dividir más el trabajo, le parece imposible que no nos aprovechemos de él. Mas, bien sabemos que las cosas no pasan así. En realidad, ese medio no tiene para nosotros valor si no sentimos de él necesidad, y como el hombre primitivo no tiene necesidad alguna de todos esos productos que el hombre civilizado ha aprendido a desear y que una organización más compleja del trabajo ha tenido precisamente por efecto el suministrarle, no podemos comprender de dónde viene la especialización creciente de las funciones como no sepamos dónde esas necesidades nuevas se han constituido.

Si el trabajo se divide más a medida que las sociedades se hacen más voluminosas y más densas, no es porque las circunstancias exteriores sean más variadas, es que la lucha por la vida es más ardua.

Darwin ha observado muy justamente que la concurrencia entre dos organismos es tanto más viva cuanto más análogos son. Teniendo las mismas necesidades y persiguiendo los mismos objetos, en todas partes se encuentran en rivalidad. En tanto poseen más recursos de los que les hacen falta, aún pueden vivir uno al lado de otro; pero, si el número de aquéllos aumenta en tales proporciones que todos los apetitos no pueden ser ya satisfechos de modo suficiente, la guerra estalla, y es tanto más violenta cuanto más señalada es esta insuficiencia, es decir, cuanto más elevado es el número de concurrentes. Otra cosa sucede cuando los individuos que coexisten son de especies o de variedades diferentes. Como no se alimentan de la misma manera y no llevan el mismo género de vida, no se estorban mutuamente; lo que hace a los unos prosperar no tiene valor alguno para los otros. Las ocasiones de conflictos disminuyen, pues, con las ocasiones de encuentro, y esto tanto más cuanto que esas especies o variedades hállanse más distantes unas de otras.

Los hombres están sometidos a la misma ley. En una misma ciudad las diferentes profesiones pueden coexistir sin verse obligadas a perjudicarse recíprocamente, pues persiguen objetos diferentes. El soldado busca la gloria militar; el sacerdote, la autoridad moral; el hombre de Estado, el poder; el industrial, la riqueza; el sabio, el renombre científico; cada uno de ellos puede, pues, alcanzar su fin sin impedir a los otros alcanzar el suyo. Lo mismo sucede también incluso cuando las funciones se hallan menos alejadas unas de otras. El médico oculista no hace concurrencia al que cura las enfermedades mentales, ni el zapatero al sombrerero, ni el albañil al ebanista, ni el físico al químico, etc.; como prestan servicios diferentes, pueden prestarlos paralelamente.

Cuanto más, sin embargo, se aproximan las funciones, más puntos de contacto hay entre ellas, más expuestas están, por consiguiente, a combatirse. Como en ese caso

satisfacen por medios diferentes necesidades semejantes, es inevitable que más o menos busquen el usurparse unas a otras. Jamás el magistrado entra en concurrencia con el industrial; pero el cervecero y el vinatero, el pañero y el fabricante de sedas, el poeta y el músico, se esforzarán con frecuencia en suplantarse. En cuanto a los que se dedican exactamente a la misma función, no pueden prosperar sino con detrimento unos de otros. Representándose, pues, esas diferentes funciones en forma de un haz ramificado, salido de un tronco común, la lucha es mínima entre los puntos extremos, mientras aumenta regularmente a medida que uno se aproxima al centro. Así ocurre, no sólo en el interior de cada ciudad, sino, sin duda, en toda la extensión de la sociedad. Las profesiones similares situadas sobre los diferentes puntos del territorio se hacen una concurrencia tanto más viva cuanto son más semejantes, con tal que la dificultad de comunicaciones y de transportes no restrinja su círculo de acción.

Dicho esto, fácil es comprender cómo toda condensación de la masa social, sobre todo si va acompañada de un aumento de la población, determina necesariamente progresos de la división del trabajo.

En efecto, representémonos un centro industrial que alimente con un producto especial una cierta región del país. El desenvolvimiento que es susceptible de alcanzar hállese doblemente limitado, primero por la extensión de las necesidades que trata de satisfacer, o, como se suele decir, por la extensión del mercado; segundo, por la potencialidad de los medios de producción de que disponga. Normalmente no produce más de lo que es necesario, y mucho menos produce más de lo que puede. Pero, si le es imposible traspasar el límite que así está señalado, se esfuerza por alcanzarlo; dentro de la naturaleza de una fuerza está el desenvolver toda su energía mientras no haya algo que venga a contenerla. Una vez llegado a ese punto, se adapta a sus condiciones de existencia; se encuentra en una posición de equilibrio que no puede variar si no hay algo que varíe.

Pero he aquí que una región, hasta entonces independiente de ese centro, se une a ella por una vía de comunicación que suprime parcialmente la distancia. Al mismo tiempo, una de las barreras que contenían su expansión disminuye de altura o, al menos, se aleja; el mercado se extiende y hay entonces más necesidades que satisfacer. No cabe duda que, si todas las empresas particulares comprendidas en ella hubieran llegado al máximo de producción que les era dable alcanzar, como no podrían extenderse más, las cosas quedarían como estaban. Pero una tal condición es algo puramente ideal. En la realidad, hay siempre un número mayor o menor de empresas que no han alcanzado su límite y que tienen, por consiguiente, vitalidad para ir más lejos. Como se les abre un espacio vacío, necesariamente buscan el extenderse por él y llenarlo. Si encuentran en el mismo otras empresas semejantes y que, además, se hallen en estado de resistirlas, las segundas contienen a las primeras, se limitan mutuamente y, por consiguiente, sus mutuas relaciones no cambian. Hay, sin duda, más concurrentes, pero, como se reparten un mercado más vasto, la parte que corresponde a cada uno de ambos campos sigue siendo la misma. Pero, si las hay que presenten alguna inferioridad, deberán ceder necesariamente el terreno que ocupaban hasta entonces, y en el cual no pueden

mantenerse dentro de las nuevas condiciones en que la lucha se entabla. No tienen más alternativa que, o desaparecer, o transformarse, y esta transformación debe necesariamente conducir a una nueva especialización. Pues si, en lugar de crear inmediatamente una especialización, los más débiles prefieren adoptar otra profesión, ya existente, necesitarán entrar en concurrencia con aquellos que hasta entonces la han ejercido. La lucha no quedará terminada, sino tan sólo desplazada, y producirá en otro punto sus consecuencias. Finalmente, será necesario que llegue un momento en que se produzca, o una eliminación, o una nueva diferenciación. No es necesario agregar que, si la sociedad cuenta, efectivamente, con más miembros al mismo tiempo que están más próximos unos de otros, la lucha aún se hace más ardiente y la especialización que de ella resulta más rápida y más completa.

En otros términos, en tanto la constitución social es segmentaria, cada segmento tiene sus órganos propios, que se encuentran como protegidos y mantenidos a distancia de los órganos semejantes por las separaciones que diferencian diversos segmentos. Pero, a medida que esas separaciones desaparecen, es inevitable que los órganos similares se alcancen, entren en lucha y se esfuercen por sustituirse unos a otros. Ahora bien, sea cual fuere la manera como esa sustitución se haga, no se puede evitar que de ella resulte algún progreso en el camino de la especialización. Por una parte, el órgano segmentario que triunfa, si es que así se puede hablar, no se basta para la tarea más amplia que desde ahora le incumbe, sino gracias a una mayor división del trabajo; por otra parte, los vencidos no pueden sostenerse sino concentrándose sobre un solo sector de la función total que hasta entonces desempeñaban. El pequeño patrono se hace contraamaestre, el pequeño comerciante se convierte en empleado, etc. Puede, sin embargo, esta parte ser más o menos importante, según que la inferioridad se halle más o menos señalada. Sucede también que la función primitiva se disocia simplemente en dos fracciones de igual importancia. En lugar de entrar o de continuar en concurrencia dos empresas semejantes, encuentran el equilibrio distribuyéndose su tarea común; en lugar de subordinarse una a otra, se coordinan. Pero, en todo caso, hay aparición de nuevas especialidades.

Aun cuando los ejemplos que preceden sean, sobre todo, tomados de la vida económica, esta explicación se aplica a todas las funciones sociales indistintamente. El trabajo científico, artístico, etc., no se divide de otra manera ni por otras razones. En virtud también de las mismas causas, según hemos visto, el aparato regulador central absorbe los órganos reguladores locales y los reduce al papel de auxiliares especiales.

De todos esos cambios, ¿resulta un aumento de la felicidad media? No se ve la causa a que sería debido. La mayor intensidad de la lucha implica nuevos y penosos esfuerzos que no son de naturaleza como para hacer más felices a los hombres. Todo sucede de una manera mecánica. Una ruptura del equilibrio en la masa social suscita conflictos que no pueden resolverse sino mediante una más amplia división del trabajo: tal es el motor del progreso. En cuanto a las circunstancias exteriores, a las combinaciones variadas de la herencia, lo mismo que los declives del terreno determinan la dirección de una corriente, pero no la crean, así ellas señalan el sentido en el cual la especialización se

forma allí donde es necesaria, pero no la necesitan. Las diferencias individuales que producen permanecerían en estado de virtualidad si, para hacer frente a nuevas dificultades, no estamos obligados a ponerlas en movimiento y a desenvolverlas.

La división del trabajo es, pues, un resultado de la lucha por la vida; pero es una solución dulcificada. Gracias a ella, en efecto, los rivales no se ven obligados a eliminarse mutuamente, sino que pueden coexistir unos al lado de otros. Así, a medida que se desenvuelve, proporciona a un mayor número de individuos, que en sociedades más homogéneas estarían obligados a desaparecer, los medios de mantenerse y de sobrevivir. En muchos pueblos inferiores, todo organismo que no viene en condiciones debe perecer fatalmente; no es utilizable para ninguna función. A veces la ley, adelantándose y consagrando en cierta manera los resultados de la selección natural, condenaba a muerte a los recién nacidos enfermos o débiles, y Aristóteles mismo encontraba esta costumbre natural. Otra cosa muy diferente ocurre en las sociedades más adelantadas. Un individuo ruin puede encontrar en los complejos cuadros de nuestra organización social un lugar en el que le es posible prestar servicios. Si no es débil más que de cuerpo y si su cerebro está sano, se consagrará a los trabajos de gabinete, a las funciones especulativas. Si el que es débil es el cerebro, «deberá, sin duda, renunciar a afrontar la gran concurrencia intelectual; pero la sociedad tiene, en los alvéolos secundarios de su colmena, sitios bastante reducidos que le impiden el ser eliminado». Igualmente, en los pueblos primitivos, al enemigo vencido se le daba muerte; allí donde las funciones industriales están separadas de las funciones militares, subsiste al lado del vencedor en calidad de esclavo.

Hay, sin embargo, algunas circunstancias en que las diferentes funciones entran en concurrencia. Así, en el organismo individual, a consecuencia de un ayuno prolongado, el sistema nervioso se alimenta a expensas de otros órganos, y el mismo fenómeno se produce si la actividad cerebral toma un desenvolvimiento muy considerable. Lo mismo ocurre en la sociedad. En tiempos de hambre o de crisis económica, las funciones vitales están obligadas, para mantenerse, a tomar sus subsistencias de funciones menos esenciales. Las industrias del lujo perecen, y las porciones de la fortuna pública, que servían para mantenerlas, son absorbidas por las industrias de la alimentación o de objetos de primera necesidad. O puede también suceder que un organismo llegue a un grado de actividad moral desproporcionado a las necesidades, y que, para subvenir a los gastos causados por ese desenvolvimiento exagerado, le sea preciso entrar en la parte que corresponde a los otros. Por ejemplo, hay sociedades en las que existe un número excesivo de funcionarios, o de soldados, o de oficiales, o de intermediarios, o de clérigos, etc.; las demás profesiones sufren de esta hipertrofia. Pero todos esos casos son patológicos; son debidos a que la nutrición del organismo no se hace regularmente, o a que se ha roto el equilibrio funcional.

Mas una objeción se presenta al espíritu.

Una industria no puede vivir si no responde a alguna necesidad. Una función no puede especializarse más que si esta especialización corresponde a alguna necesidad de la sociedad. Ahora bien, toda nueva especialización tiene por resultado aumentar y

mejorar la producción. Si esta ventaja no es la razón de ser de la división del trabajo, es la consecuencia necesaria. Por consiguiente, un progreso no puede establecerse de una manera durable si los individuos no sienten realmente la necesidad de productos más abundantes o de mejor calidad. Mientras no se constituyó la industria de los transportes, cada uno se desplazaba con los medios de que podía disponer, y estaba la gente hecha a este estado de cosas. Por consiguiente, para que haya podido llegar a ser una especialidad, ha sido preciso que los hombres cesasen de contentarse con lo que hasta entonces les había bastado y fueran más exigentes. Pero ¿de dónde pueden venir esas nuevas exigencias?

Son un resultado de esta misma causa que determina los progresos de la división del trabajo. Acabamos de ver, en efecto, que son debidos a un mayor ardor en la lucha. Ahora bien, una lucha más violenta no va nunca sin un despliegue de fuerzas y, por consiguiente, sin mayores fatigas. Pero, para que la vida se mantenga, es preciso siempre que la reparación sea proporcionada al gasto; por eso los alimentos que hasta entonces bastaban para restaurar el equilibrio orgánico son en adelante insuficientes. Es preciso algo más abundante y más escogido. A ello se debe que el labrador, cuyo trabajo agota menos que el del obrero de las ciudades, se sostenga perfectamente, aunque con un alimento más pobre.

Por otra parte, el sistema nervioso central es el que principalmente soporta todos esos desgastes; es necesario, pues, ingeniárselas para encontrar los medios que permitan sostener la lucha, a fin de crear las especialidades nuevas, aclimatarlas, etc. De una manera general, cabe decir que, cuanto más sujeto está el medio al cambio, mayor es la parte que toma en la vida la inteligencia; sólo ella puede volver a encontrar las nuevas condiciones de un equilibrio que sin cesar se rompe, y restaurarlo. La vida cerebral se desenvuelve, pues, al mismo tiempo que la concurrencia se hace más viva y en la misma medida. Esos progresos se comprueban, no sólo entre los elegidos, sino en todas las clases de la sociedad. No hay más que comparar en ese punto al obrero con el agricultor; es un hecho conocido que el primero es mucho más inteligente, a pesar del carácter mecánico de las tareas a que regularmente se consagra. Además, no deja de ser cierto que las enfermedades mentales marchan al compás de la civilización, ni que castigan a las ciudades con preferencia al campo y a las grandes ciudades más que a las pequeñas. Ahora bien, un cerebro más voluminoso y más delicado tiene exigencias distintas a las de un encéfalo más ordinario. Sentimientos o privaciones que éste ni siente, quebrantan al otro dolorosamente. Por la misma razón son necesarias excitaciones menos simples para impresionar agradablemente a este órgano una vez afinado, y hace falta mayor cantidad, pues al mismo tiempo se ha desenvuelto. En fin, las necesidades propiamente intelectuales aumentan más que cualesquiera otras; las explicaciones groseras no pueden ya satisfacer a espíritus más ejercitados. Se reclaman nuevas aclaraciones y la ciencia mantiene esas aspiraciones al tiempo que las satisface.

Todos esos cambios, por tanto, son producidos mecánicamente por causas necesarias. Si nuestra inteligencia y nuestra sensibilidad se desenvuelven y se agudizan, es porque las ejercitamos más; y si las ejercitamos más es porque estamos a ello

obligados por la mayor violencia de la lucha que tenemos que mantener. He aquí como, sin haberlo querido, la humanidad se encuentra en condiciones de recibir una cultura más intensa y más variada.

Sin embargo, si no interviniera otro factor, esta simple predisposición no sería suficiente para suscitar por sí misma los medios de satisfacerse, pues no constituye más que una aptitud para gozar, y, según hace notar M. Bain, «las simples aptitudes al goce no provocan necesariamente el deseo. Podemos estar constituidos de manera que sintamos placer en el cultivo de la música, la pintura, la ciencia, y, sin embargo, no desearlo, si ello nos lo han impedido siempre». Incluso cuando nos vemos empujados hacia un objeto por un impulso hereditario y muy fuerte, no podemos desearlo sino después de haber entrado en relaciones con él.

Sin que en esto exista la menor armonía preestablecida, esos dos órdenes de hechos se encuentran, simplemente porque son efectos de una misma causa.

He aquí cómo es posible concebir que este encuentro se produzca. Bastaría el atractivo de la novedad para empujar al hombre a experimentar esos placeres. Y con tanta mayor naturalidad se siente atraído, cuanto que la riqueza y más grande complejidad de los excitantes le hacen encontrar más mediocres aquellos con que hasta entonces se contentaba. Puede además adaptarse a ellos mentalmente antes de haber hecho el ensayo; y como, en realidad, corresponden a los cambios que se han producido en su constitución, presiente que se encontrará bien con los mismos. La experiencia viene en seguida a confirmar esos presentimientos; las necesidades que dormitaban se despiertan, se determinan, toman conciencia de sí mismas y se organizan. No quiere esto decir, sin embargo, que este ajuste sea también, y en todos los casos, perfecto; que cada nuevo producto, debido a nuevos progresos de la división del trabajo, corresponda siempre a una necesidad real de nuestra naturaleza. Por el contrario, es probable que con bastante frecuencia las necesidades se creen sólo por haber adquirido la costumbre del objeto a que se refieren. Este objeto no era ni necesario ni útil; pero ha sucedido que han hecho con él varias veces la experiencia, y se han encontrado también que no lo pueden abandonar. Las armonías que resultan de causas por completo mecánicas nunca pueden ser sino imperfectas y aproximadas; pero bastan para mantener el orden en general. Tal es lo que sucede a la división del trabajo. Los progresos que realiza están, no en todos los casos pero sí por regla general, en armonía con los cambios que se producen en el hombre, y es eso lo que permite que duren.

Pero, digámoslo una vez más, no somos por eso más felices. Sin duda que, una vez excitadas tales necesidades, no pueden permanecer sufriendo sin que haya dolor. Pero nuestra felicidad no es mayor por haber sido excitadas. El punto de referencia con relación al cual medimos la intensidad relativa de nuestros placeres está desplazado; se ha producido un trastorno en toda la graduación. Mas ese desplazamiento de los placeres no implica un aumento. Hemos debido cambiar porque el medio ya no es el mismo, y esos cambios han determinado otros en nuestra manera de ser felices; pero quien dice cambios no dice necesariamente progresos.

Véase, pues, hasta qué punto la división del trabajo se nos presenta bajo un aspecto

diferente al de los economistas. Para ellos consiste esencialmente en producir más. Para nosotros esta mayor producción es sólo una consecuencia necesaria, una repercusión del fenómeno. Si nos especializamos no es por producir más, sino para poder vivir en condiciones nuevas de existencia que nos han sido dadas.

Un corolario de todo lo que precede es que la división del trabajo no puede efectuarse sino entre los miembros de una sociedad ya constituida.

En efecto, cuando la concurrencia opone unos a otros individuos aislados y extraños, sólo consigue separarlos más. Si disponen libremente del espacio, se escapan; si no pueden salir de límites determinados, se diferenciarán, pero en forma que lleguen a ser todavía más independientes unos de otros. No se puede citar caso alguno en el que las relaciones de pura hostilidad se hayan transformado, sin intervención de ningún otro factor, en relaciones sociales. Por esa razón, como entre los individuos de una misma especie animal o vegetal no existe generalmente ningún lazo, la guerra que se hacen no tiene otros resultados que diversificarlos, dar nacimiento a variedades distintas que cada vez se separan más unas de otras. Esta separación progresiva es la que Darwin ha llamado ley de la divergencia de caracteres. Ahora bien, la división del trabajo une al mismo tiempo que opone; hace que converjan las actividades que diferencia; aproxima a aquellos que separa. Como la concurrencia no puede haber determinado esa aproximación, necesariamente ha tenido que preexistir; es preciso que los individuos entre los que la lucha se entabla sean ya solidarios y lo sientan, es decir, que pertenezcan a una misma sociedad. Por esta razón allí donde ese sentimiento de solidaridad es muy débil para resistir la influencia dispersiva de la concurrencia, engendra ésta efectos muy distintos a los de la división del trabajo. En los países en que la existencia resulta muy difícil, a consecuencia de una excesiva densidad de población, los habitantes, en lugar de especializarse, se retiran definitiva o provisionalmente de la sociedad: emigran a otras regiones.

Basta, por lo demás, representarse lo que es la división del trabajo para comprender que no puede suceder otra cosa. Consiste, en efecto, en la distribución de funciones hasta entonces comunes. Pero esta distribución no se puede ejecutar con arreglo a un plan preconcebido; no se puede decir por anticipado dónde debe estar la línea divisoria entre las diferentes funciones, una vez que hubieren sido separadas; no se encuentra trazada de una manera evidente en la naturaleza de las cosas, sino que depende, por el contrario, de una multitud de circunstancias. Es preciso, pues, que la división se haga por sí misma y progresivamente. Por consiguiente, para que en esas condiciones pueda repartirse una función en dos fracciones exactamente complementarias, como exige la naturaleza de la división del trabajo, es indispensable que las dos partes que se especializan se encuentren, durante todo el tiempo que esta disociación dure, en constante comunicación: no hay otro medio para que una reciba todo el movimiento que la otra abandona y así mutuamente se adaptan.

La división del trabajo no puede, pues, producirse sino en el seno de una sociedad preexistente. No queremos con esto decir simplemente que los individuos deban materialmente adherirse los unos a los otros, sino que es, además, necesario que existan

entre ellos lazos morales. En primer lugar, la continuidad material, por sí sola, da origen a lazos de ese género, siempre que sea duradera; pero, además, son directamente necesarios. Si las relaciones que comienzan a establecerse en el período de tanteos no estaban sometidas a regla alguna, si no hay un poder que modere el conflicto de los intereses individuales, resultará un caos del que no podrá salir ningún orden nuevo. Es verdad que hay quien se imagina que todo entonces se arregla con convenios privados y libremente discutidos; parece, pues, como si toda acción social estuviera ausente. Pero se olvida que los contratos no son posibles más que allí donde existe ya una reglamentación jurídica y, por consiguiente, una sociedad.

Ha sido, pues, un error el haber a veces visto en la división del trabajo el hecho fundamental de toda la vida social. El trabajo no se distribuye entre individuos independientes y ya diferenciados que se reúnen y se asocian para poner en común sus diferentes aptitudes. Hay, pues, una vida social fuera de toda división del trabajo, pero la cual ésta supone. Es, en efecto, lo que hemos directamente establecido al hacer ver que hay sociedades en las que la cohesión se debe esencialmente a la comunidad de creencias y de sentimientos, y que de esas sociedades es de donde han salido aquellas a las que la división del trabajo asegura la unidad.

Para muchos teóricos es una verdad evidente por sí misma la de que toda sociedad consiste esencialmente en una cooperación. «Una sociedad, en el sentido científico de la palabra», dice Spencer, «no existe hasta que a la yuxtaposición de individuos se añade la cooperación.» Acabamos de ver que ese pretendido axioma es lo contrario de la verdad. Lo evidente es, como dice Augusto Comte, «que la cooperación, lejos de haber podido producir la sociedad, supone necesariamente su previo establecimiento espontáneo». Lo que aproxima a los hombres son las causas mecánicas y las fuerzas impulsivas, como la afinidad de la sangre, la querencia al mismo suelo, el culto de los antepasados, la comunidad de costumbres, etc. Sólo cuando el grupo se ha constituido sobre esas bases se organiza la cooperación.

Y aún, la que sea posible en los comienzos es tan intermitente y débil como la vida social, y, como no tuviera otro origen, se encontraría ella misma sin fuerza y sin continuidad. A mayor abundamiento, la cooperación compleja que resulta de la división del trabajo es un fenómeno ulterior y derivado. Resulta de movimientos intestinos que se desenvuelven en el seno de la masa cuando se halla ésta constituida. Es verdad que, una vez aparecida, une más aún los lazos sociales y hace de la sociedad una individualidad más perfecta. Pero esta integración supone otra que viene a reemplazar. Para que las unidades sociales puedan diferenciarse es preciso primero que se hayan atraído o agrupado en virtud de las semejanzas que presentan. Este procedimiento de formación se observa, no sólo en los orígenes, sino en cada momento de la evolución. Sabemos, en efecto, que las sociedades superiores resultan de la reunión de sociedades inferiores del mismo tipo: es necesario, ante todo, que estas últimas se hayan confundido dentro de una sola y misma conciencia colectiva para que el *processus* de diferenciación pueda comenzar o recomenzar. Por eso los organismos más complejos se forman por la repetición de organismos más simples, semejantes entre sí, que no se diferencian una vez

asociados. En una palabra, la asociación y la cooperación son dos hechos distintos, y si el segundo, cuando está desenvuelto, actúa sobre el primero y lo transforma, si las sociedades humanas se convierten cada vez más en grupos de cooperadores, la dualidad de los dos fenómenos no se desvanece por eso.

Para que un pueblo se deje penetrar por otro es preciso que haya cesado de encerrarse en un patriotismo exclusivo y que haya adoptado otro más comprensivo.

Cabe, por lo demás, observar directamente esa relación de los hechos en el ejemplo más destacado de división internacional del trabajo que nos ofrece la historia. Se puede, en efecto, decir que jamás se ha realmente producido, como no sea en Europa y en nuestro tiempo. Ahora bien, a fines del siglo último y comienzos del actual es cuando ha comenzado a formarse una conciencia común de las sociedades europeas.

A la inversa, toda vuelta a un nacionalismo estrecho ha traído siempre como consecuencia un desenvolvimiento del espíritu proteccionista, es decir, una tendencia de los pueblos a aislarse económica y moralmente unos de otros.

Si en ciertos casos, sin embargo, los pueblos que no tienen ningún lazo común que los una, que incluso se miran como enemigos, cambian entre sí productos de una manera más o menos regular, es preciso no ver en esos hechos más que simples relaciones de mutualismo que nada tienen de común con la división del trabajo. Pues por el hecho de que dos organismos diferentes encuentren que tienen propiedades que útilmente se ajustan, no quiere decir que entre ellos exista una distribución de funciones.

12. Las formas anormales de la división del trabajo

Hasta ahora hemos estudiado la división del trabajo como un fenómeno normal; pero, como todos los hechos sociales y, más generalmente, como todos los hechos biológicos, presenta formas patológicas que es necesario analizar. Si, normalmente, la división de trabajo produce la solidaridad social, ocurre, sin embargo, que los resultados son muy diferentes e incluso opuestos. Ahora bien, importa averiguar lo que la hace desviarse en esa forma de su dirección natural, pues, en tanto no se establezca que son casos excepcionales, la división del trabajo podría dar lugar a la sospecha de que lógicamente los lleva consigo. Además, el estudio de las formas desviadas nos permitirá determinar mejor las condiciones de existencia del estado normal. Cuando conozcamos las circunstancias en que la división del trabajo cesa de engendrar la solidaridad, sabremos mejor lo que es necesario para que produzca todo su efecto. La patología, aquí como en todas partes, es un auxiliar precioso de la fisiología.

A tres tipos reduciremos las formas excepcionales del fenómeno que estudiamos. No es que no pueda haber otras; pero aquellas de que vamos a hablar son las más generales y las más graves.

Un primer caso de este género nos lo proporcionan las crisis industriales o comerciales, con las quiebras, que son otras tantas rupturas parciales de la solidaridad orgánica; son testimonio, en efecto, de que, en ciertas partes del organismo, ciertas funciones sociales no se ajustan unas a otras. Ahora bien, a medida que el trabajo se divide más, esos fenómenos parecen devenir más frecuentes. De 1845 a 1869 las quiebras han aumentado en un 70 por 100. Sin embargo, no deberá atribuirse este hecho al aumento de la vida

económica, pues las empresas se han concentrado mucho más que multiplicado.

El antagonismo entre el trabajo y el capital es otro ejemplo más evidente del mismo fenómeno. A medida que las funciones industriales se especializan, lejos de aumentar la solidaridad, la lucha se hace más viva.

Veremos cómo esta tensión de las relaciones sociales es debida, en parte, a que las clases obreras verdaderamente no quieren la condición que se les ha hecho, sino que la aceptan con frecuencia obligadas y forzadas al no tener medios para conquistar otra. Sin embargo, esta coacción no produce por sí sola el fenómeno. En efecto, pesa por igual sobre todos los desheredados de la fortuna, de una manera general, y, sin embargo, tal estado de hostilidad permanente es por completo característico del mundo industrial. Además, dentro de ese mundo, es la misma para todos los trabajadores sin distinción. Ahora bien, la pequeña industria, en que el trabajo se halla menos dividido, da el espectáculo de una armonía relativa entre el patrono y el obrero; es sólo en la gran industria donde esas conmociones se encuentran en estado agudo. Así pues, dependen en parte de otra causa.

Se ha señalado con frecuencia en la historia de las ciencias otra ilustración del mismo fenómeno. Hasta tiempos muy recientes la ciencia no se ha hallado muy dividida; un solo y único espíritu podía cultivarla casi en su totalidad. Teníase también un sentimiento muy vivo de su unidad. (...) Pero, a medida que la especialización se introduce en el trabajo científico, cada sabio se ha ido encerrando cada vez más, no sólo en una ciencia particular, sino en un orden especial de problemas. (...) Pero entonces la ciencia, dividida en una multitud de estudios de detalle que no se vuelven a juntar, ya no forma un todo solidario. Quizá lo que mejor manifiesta esta ausencia de concierto y de unidad es esa teoría, tan difundida, de que cada ciencia particular tiene un valor absoluto, y de que el sabio debe dedicarse a sus investigaciones especiales, sin preocuparse de saber si sirven para algo y llevan a alguna parte.

12.a. *La división del trabajo anómico*

Aunque Comte haya reconocido que la división del trabajo es una fuente de solidaridad, parece no haber percibido que esta solidaridad es *sui generis* y sustituye poco a poco a la que engendran las semejanzas sociales. Por eso, al notar que éstas quedan muy borrosas allí donde las funciones se hallan muy especializadas, ha visto en esa falta de relieve una amenaza para la cohesión social, debida al exceso de especialización, y a través de esto ha explicado la falta de coordinación que a veces acompaña al desenvolvimiento de la división del trabajo. Pero, puesto que ya hemos sentado que el debilitarse la conciencia colectiva es un fenómeno normal, no podemos convertirlo en causa de los fenómenos anormales que ahora vamos a estudiar. Si, en ciertos casos, la solidaridad orgánica no es todo lo que debe ser, no es ciertamente porque la solidaridad mecánica haya perdido terreno, sino porque todas las condiciones de existencia de la primera no se han realizado.

Sabemos, en efecto, que, dondequiera que se observa, se encuentra, al propio tiempo, una reglamentación suficientemente desenvuelta que determina las relaciones mutuas de las funciones. Para que la solidaridad orgánica exista no basta que haya un sistema de

órganos necesarios unos a otros, y que sientan de una manera general su solidaridad; es preciso también que la forma como deben concurrir, si no en toda clase de encuentros, al menos en las circunstancias más frecuentes, sea predeterminedada. De otra manera, sería necesario a cada instante nuevas luchas para que pudieran equilibrarse, pues las condiciones de este equilibrio no pueden encontrarse más que con ayuda de tanteos, en el curso de los cuales cada parte trata a la otra en adversario, por lo menos tanto como en auxiliar.

Se dirá que hay [o están] los contratos. Pero, en primer lugar, todas las relaciones sociales no son susceptibles de tomar esta forma jurídica. Sabemos, además, que el contrato no se basta a sí mismo sino que supone una reglamentación que se extiende y se complica como la vida contractual misma. Por otra parte, los lazos que tienen este origen son siempre de corta duración. El contrato no es más que una tregua y bastante precaria; sólo suspende por algún tiempo las hostilidades. No cabe duda que, por precisa que sea una reglamentación, dejará siempre espacio libre para multitud de tiranteces. Pero no es ni necesario, ni incluso posible, que la vida social se deslice sin luchas. El papel de la solidaridad no es suprimir la concurrencia, sino moderarla.

Por lo demás, en estado normal, esas reglas se desprenden ellas mismas de la división del trabajo; son como su prolongación. Pero lo que pone en presencia son funciones, es decir, maneras definidas de obrar, que se repiten, idénticas a sí mismas, en circunstancias dadas, puesto que afectan a las condiciones generales y constantes de la vida social. Las relaciones que se anudan entre esas funciones no pueden, pues, dejar de llegar al mismo grado de fijeza y de regularidad. Hay ciertas maneras de reaccionar las unas sobre las otras que, encontrándose más conformes a la naturaleza de las cosas, se repiten con mayor frecuencia y devienen costumbres: después, las costumbres, a medida que toman fuerza, transfórmanse en reglas de conducta. El pasado predetermina el porvenir. Dicho de otra manera, hay un cierto grupo de derechos y deberes que el uso establece y que acaba por devenir obligatorio. La regla, pues, no crea el estado de dependencia mutua en que se hallan los órganos solidarios, sino que se limita a expresarlo de una manera sensible y definida en función de una situación dada.

Ahora bien, en todos los casos que hemos descrito más arriba, esta reglamentación, o no existe, o no se encuentra en relación con el grado de desenvolvimiento de la división del trabajo. Hoy ya no hay reglas que fijen el número de empresas económicas, y en cada rama industrial la producción no se halla reglamentada en forma que permanezca exactamente al nivel del consumo. No queremos, sin embargo, sacar de este hecho conclusión práctica alguna; no sostenemos que sea necesaria una legislación restrictiva; no tenemos por qué pesar aquí las ventajas y los inconvenientes. Lo cierto es que esa falta de reglamentación no permite la regular armonía de las funciones. Es verdad que los economistas demuestran que esta armonía se restablece por sí sola cuando ello es necesario, gracias a la elevación o a la baja de los precios que, según las necesidades, estimula o contiene la producción. Pero, en todo caso, no se llega a restablecer sino después de alteraciones de equilibrio y de perturbaciones más o menos prolongadas. Por otra parte, esas perturbaciones son, naturalmente, tanto más frecuentes cuanto más

especializadas son las funciones, pues, cuanto más compleja es una organización, más se hace sentir la necesidad de una amplia reglamentación.

Las relaciones del capital y del trabajo hasta ahora han permanecido en el mismo estado de indeterminación jurídica. El contrato de arrendamiento de servicios ocupa en nuestros códigos un espacio bien pequeño, sobre todo cuando se piensa en la diversidad y en la complejidad de las relaciones que está llamado a regular. Por lo demás, no es necesario insistir en una laguna que todos los pueblos actualmente reconocen y se esfuerzan en rellenar.

Las reglas del método son a la ciencia lo que las reglas de derecho y de las costumbres son a la conducta; dirigen el pensamiento del sabio de la misma manera que las segundas gobiernan las acciones de los hombres. Ahora bien, si cada ciencia tiene su método, el orden que desenvuelve es interno por completo. Coordina las manifestaciones de los sabios que cultivan una misma ciencia, no sus relaciones con el exterior. No existen disciplinas que concierten los esfuerzos de las diferentes ciencias en vista de un fin común. Esto es cierto, sobre todo, en relación con las ciencias morales y sociales; las ciencias matemáticas, físicoquímicas e incluso biológicas no parecen ser hasta ese punto extrañas unas a otras. Pero el jurista, el psicólogo, el antropólogo, el economista, el estadístico, el lingüista, el historiador, proceden a sus investigaciones como si los diversos órdenes de hechos que estudian formaren otros tantos mundos independientes. Sin embargo, en realidad, se penetran por todas partes; por consiguiente, debería ocurrir lo mismo con sus ciencias correspondientes. He ahí de dónde viene la anarquía que se ha señalado, no sin exageración, por lo demás, en la ciencia en general, pero que es, sobre todo, verdad en esas ciencias determinadas. Ofrecen, en efecto, el espectáculo de un agregado de partes desunidas, que no concurren entre sí. Si, pues, forman un conjunto sin unidad, no es porque carezcan de un sentimiento suficiente de sus semejanzas; es que no están organizadas.

Estos ejemplos diversos son, pues, variedades de una misma especie; en todos esos casos, si la división del trabajo no produce la solidaridad, es que las relaciones de los órganos no se hallan reglamentadas; es que se encuentran en un estado de *anomia*. Pero, ¿de dónde procede este estado?

Puesto que la forma definida que con el tiempo toman las relaciones que se establecen espontáneamente entre las funciones sociales es la de un conjunto de reglas, cabe decir, *a priori*, que el estado de *anomia* es imposible dondequiera que los órganos solidarios se hallan en contacto suficiente y suficientemente prolongado. En efecto, estando contiguos adviértese con facilidad, en cada circunstancia, la necesidad que unos tienen de otros, y poseen, por consecuencia, un sentimiento vivo y continuo de su mutua dependencia. Como, por la misma razón, los cambios entre ellos se efectúan fácilmente, se hacen también con frecuencia; siendo regulares, se regularizan ellos mismos; el tiempo, poco a poco, acaba la obra de consolidación. En fin, como se pueden percibir las menores reacciones por una parte y por la otra, las reglas que así se forman llevan la marca, es decir, que prevén y fijan hasta en el detalle las condiciones del equilibrio. Pero si, por el contrario, se interpone algún medio opaco, sólo las excitaciones de una cierta

intensidad pueden comunicarse de un órgano a otro. Siendo raras las relaciones, no se repiten lo bastante para determinarse; es necesario realizar cada vez nuevos tanteos.

Tal sucede en los casos que nos ocupan. En tanto el tipo segmentario se halla fuertemente señalado, hay, sobre poco más o menos, los mismos mercados económicos que segmentos diferentes; por consiguiente, cada uno de ellos es muy limitado. Encontrándose los productores muy cerca de los consumidores, pueden darse fácilmente cuenta de la extensión de las necesidades a satisfacer. El equilibrio se establece, pues, sin trabajo, y la producción se regula por sí misma. Por el contrario, a medida que el tipo organizado se desenvuelve, la fusión de los diversos segmentos, unos en otros, lleva la de los mercados hacia un mercado único, que abraza, sobre poco más o menos, toda la sociedad. Se extiende incluso más allá y tiende a devenir universal, pues las fronteras que separan a los pueblos desaparecen al mismo tiempo que las que separan a los segmentos de cada uno de ellos. Resulta que cada industria produce para los consumidores que se encuentran dispersos sobre toda la superficie del país o incluso del mundo entero. El contacto no es ya, pues, suficiente. El productor ya no puede abarcar el mercado con la vista ni incluso con el pensamiento; ya no puede representarse los límites, puesto que es, por así decirlo, ilimitado. Por consecuencia, la producción carece de freno y de regla; no puede más que tantear al azar, y, en el transcurso de esos tanteos, es inevitable que la medida se sobrepase, tanto en un sentido como en el otro. De ahí esas crisis que perturban periódicamente las funciones económicas. El aumento de esas crisis locales y restringidas, como son las quiebras, constituye realmente un efecto de esta misma causa.

A medida que el mercado se extiende, la gran industria aparece. Ahora bien, tiene por efecto transformar las relaciones de los patronos y obreros. Una mayor fatiga del sistema nervioso, unida a la influencia contagiosa de las grandes aglomeraciones, aumenta las necesidades de estas últimas. El trabajo de la máquina reemplaza al del hombre; el trabajo de manufactura, al del pequeño taller. El obrero se halla regimentado, separado durante todo el día de su familia; vive siempre más apartado de ésta que el empleado, etc. Esas nuevas condiciones de la vida industrial reclaman, naturalmente, una nueva organización; pero, como esas transformaciones se han llevado a efecto con una extrema rapidez, los intereses en conflicto no han tenido todavía el tiempo de equilibrarse.

Finalmente, lo que explica que las ciencias morales y sociales se encuentren en el estado que hemos dicho, es el haber sido las últimas en entrar en el círculo de las ciencias positivas. En efecto, hasta después de un siglo, ese nuevo campo de fenómenos no se abre a la investigación científica. Los sabios se han instalado en él, unos aquí, otros allá, con arreglo a sus gustos naturales. Dispersados sobre esta vasta superficie, han permanecido hasta el presente muy alejados unos de otros para poder sentir todos los lazos que los unían. Pero sólo por el hecho de llevar sus investigaciones cada vez más lejos de sus puntos de partida, acabarán necesariamente por entenderse, y, por consiguiente, por adquirir conciencia de su solidaridad.

Para que la ciencia sea una, no es necesario que se comprenda por entero dentro del

campo a que alcanza la mirada de una sola y única conciencia –lo cual, por otra parte, es imposible–, sino que basta que todos aquellos que la cultivan sientan que colaboran a una misma obra.

Lo que precede quita todo fundamento a uno de los reproches más graves que se han hecho a la división del trabajo.

Se la ha acusado con frecuencia de disminuir al individuo, reduciéndole a una función de máquina. Y, en efecto, si éste no sabe hacia dónde se dirigen esas operaciones que de él reclaman, si no las liga a fin alguno, no podrá realizarlas más que por rutina. Repite todos los días los mismos movimientos con una regularidad monótona, pero sin interesarse en ellos ni comprenderlos.

Se ha propuesto, a veces, como remedio para los trabajadores, al lado de sus conocimientos técnicos y especiales, una instrucción general. Pero, aun suponiendo que se pudieran redimir así algunos de los malos efectos atribuidos a la división del trabajo, no es un medio de prevenirlos. La división del trabajo no cambia de naturaleza porque se le haga preceder de una cultura general. Es bueno, sin duda, que el trabajador se halle en estado de interesarse por las cosas de arte, de literatura, etc.; pero no por eso deja de ser igualmente malo el que durante todo el día haya sido tratado como una máquina. ¡Quién no ve, además, que esas dos existencias son demasiado opuestas para ser conciliables y poder ser conducidas de frente por el mismo hombre! Si se adquiere la costumbre de vastos horizontes, de vistas de conjunto, de bellas generalidades, ya no se deja uno confinar sin impaciencia en los límites estrechos de una tarea especial. Tal remedio no haría, pues, inofensiva a la especialización sino haciéndola a la vez intolerable y, por consiguiente, más o menos imposible.

12.b. *La división coactiva del trabajo*

Sin embargo, no es suficiente que haya reglas, pues, a veces, son esas reglas mismas la causa del mal. Tal ocurre en las guerras de clases. La institución de las clases o de las castas constituye una organización de la división del trabajo, y es una organización estrechamente reglamentada; sin embargo, con frecuencia da origen a una fuente de disensiones. No estando, o no estando ya satisfechas las clases inferiores del papel que se les ha asignado por la costumbre o por la ley, aspiran a las funciones que les están prohibidas y buscan desposeer a quienes las ejercen. De ahí las guerras intestinas, que son debidas a la manera como el trabajo está distribuido.

Nada semejante se observa en el organismo... La razón está en que cada elemento anatómico va únicamente a su fin. Su constitución, su lugar en el organismo, determinan su vocación; su tarea es una consecuencia de su naturaleza. Puede desempeñarla mal, pero no puede tomar la de otro a menos que éste no haga abandono de ella, como ocurre con los raros casos de sustitución de que hemos hablado. No sucede lo mismo en las sociedades. En éstas, la contingencia es más grande; hay una mayor distancia entre disposiciones hereditarias del individuo y la función social que ha de cumplir; las primeras no suponen a las segundas con una necesidad bien inmediata. Este espacio, abierto a los tanteos y a la deliberación, lo es también al juego de una multitud de causas que pueden hacer desviar la naturaleza individual de su dirección normal y crear un

estado patológico. Por ser esta organización más flexible, es también más delicada y más asequible al cambio. Sin duda que no estamos desde nuestro nacimiento predestinados a un determinado empleo especial; tenemos, sin embargo, gustos y aptitudes que limitan nuestra elección. Si no se les tiene en cuenta, si chocan sin cesar con nuestras ocupaciones cotidianas, sufrimos y buscamos un medio de poner fin a nuestros sufrimientos. Ahora bien, no hay otro que cambiar el orden establecido y rehacer uno nuevo. Para que la división del trabajo produzca la solidaridad, no basta, pues, que cada uno tenga su tarea; es preciso, además, que esta tarea le convenga.

Pues bueno, esta condición es la que no se da en el ejemplo que examinamos. En efecto, si la institución de las clases o de las castas da origen a veces a tirantezas dolorosas en vez de producir solidaridad, es que la distribución de las funciones sociales sobre la cual descansa no responde ya a la distribución de talentos naturales. Pues, aunque se haya dicho, no es sólo por espíritu de imitación por lo que las clases inferiores terminan por ambicionar la vida de las clases más elevadas. Realmente, la imitación nada puede explicar por sí sola, pues supone algo más que ella misma. No es posible la imitación sino entre seres que ya se parecen, y en la medida en que se parecen; no se produce entre especies o variedades diferentes.

La división coactiva del trabajo constituye, pues, el segundo tipo mórbido reconocido por nosotros. Mas es preciso no equivocarse sobre el sentido de la palabra. Lo que da origen a la coacción no son las reglamentaciones, puesto que, por el contrario, la división del trabajo, según acabamos de ver, no puede prescindir de la reglamentación. Aun cuando las funciones se dividen según reglas preestablecidas, la distribución no es, necesariamente, efecto de una coacción. Tal ocurre incluso bajo el régimen de castas, cuando se funda en la naturaleza de la sociedad. Esta institución, en efecto, no siempre y en todas partes es arbitraria. Cuando funciona en una sociedad de una manera regular y sin resistencia, es que expresa, al menos en grandes líneas, la manera inmutable de distribuirse las aptitudes profesionales. Por eso, aunque las funciones sean en una cierta medida distribuidas por la ley, cada órgano desempeña la suya espontáneamente. La coacción no comienza sino cuando la reglamentación no correspondiendo ya a la verdadera naturaleza de las cosas, y, por consiguiente, careciendo de base en las costumbres, no se sostienen sino por la fuerza.

A la inversa, cabe decir que la división del trabajo no produce la solidaridad como no sea espontánea y en la medida que es espontánea. Pero, por espontaneidad, es menester entender la ausencia, no sólo de toda violencia expresa y formal, sino de todo lo que puede impedir, incluso indirectamente, la libre expansión de la fuerza social que cada uno lleva en sí. Supone, no sólo que los individuos no son relegados por la fuerza a funciones determinadas, sino, además, que ningún obstáculo, de cualquier naturaleza que sea, les impide ocupar en los cuadros sociales el lugar que está en relación con sus facultades. En una palabra, el trabajo no se divide espontáneamente como la sociedad no esté constituida de manera que las desigualdades sociales expresen exactamente las desigualdades naturales. Ahora bien, para esto, es preciso y suficiente que estas últimas no sean realizadas, ni depreciadas por cualquier causa exterior. La espontaneidad perfecta

no es, pues, más que una consecuencia y una forma diferente de este otro hecho: la absoluta igualdad en las condiciones exteriores de lucha. Consiste, no en un estado de anarquía que permitiera a los hombres satisfacer libremente todas sus tendencias buenas o malas, sino en una sabia organización en la que cada valor social, no hallándose exagerado ni en un sentido ni en otro por nada que le fuera extraño, sería estimado en su justo precio. Se objetará que, incluso en esas condiciones, todavía hay lucha, a consecuencia de existir vencedores y vencidos, y que estos últimos no aceptarían jamás su derrota sino por la fuerza. Pero esta imposición no se asemeja a la otra y no tiene de común con ella más que el nombre: lo que constituye la coacción propiamente dicha es la imposibilidad de la misma lucha, el no poder ser incluso admitido a combatir.

Verdad es que esta espontaneidad perfecta no se encuentra en parte alguna como un hecho realizado. No hay sociedad donde no se halle mezclada. Hay siempre excepciones a la regla y, por consiguiente, casos en los que el individuo no se halla en armonía con las funciones que se le atribuyen. Esas discordancias se hacen cada vez más numerosas a medida que la sociedad se desenvuelve, hasta el día en que los cuadros resultan demasiado estrechos y se rompen. Cuando el régimen de las castas ha desaparecido jurídicamente, se sobrevive en las costumbres gracias a la persistencia de ciertos prejuicios; un cierto favor se liga a los unos, un cierto disfavor a los otros, con independencia de sus méritos. En fin, aun cuando no queden, por así decir, más que rastros de todos esos vestigios del pasado, la transmisión hereditaria de la riqueza basta para hacer muy desiguales las condiciones exteriores en las cuales la lucha se entabla, pues constituye, en beneficio de algunos, ventajas que no corresponden necesariamente a su valor personal. Hoy incluso, y entre los pueblos más civilizados, hay carreras que están, o totalmente cerradas, o muy difíciles para los desheredados de la fortuna. Podría, pues, parecer que no hay derecho a considerar como normal una característica que la división del trabajo no presenta jamás en el estado de pureza, si no se hiciera notar, por otra parte, que, cuanto más se eleva en la escala social, más desaparece el tipo segmentario bajo el tipo orgánico y más también esas desigualdades tienden a nivelarse por completo.

Fácil es, por lo demás, comprender lo que hace necesaria esa nivelación. Acabamos de ver, en efecto, que toda desigualdad exterior compromete la solidaridad orgánica. Este resultado nada tiene de malo para las sociedades inferiores en que la solidaridad hállese, sobre todo, asegurada por la comunidad de creencias y de sentimientos. Es todo lo contrario de lo que ocurre cuando la solidaridad orgánica se hace predominante, pues entonces lo que la quebranta alcanza al lazo social en su parte vital. En primer lugar, como en esas condiciones las actividades especiales se ejercen de una manera casi continua, no pueden contrariarse sin que resulten sufrimientos en todos los instantes. En segundo lugar, como la conciencia colectiva se debilita, las tiranteces que así se producen no pueden ser tampoco completamente neutralizadas. Los sentimientos comunes no tienen ya la misma fuerza para retener, a pesar de todo, al individuo ligado al grupo; las tendencias subversivas, careciendo ya de los mismos contrapesos, se abren camino más fácilmente. Perdiendo cada vez más el carácter trascendente que la colocaba

como en una esfera superior a los intereses humanos, la organización social no tiene la misma fuerza de resistencia, a la vez que es objeto de mayores ataques; obra por completo humana, no puede oponerse ya con la misma fuerza a las reivindicaciones humanas. En el momento mismo en que la ola se hace más violenta, el dique que la contenía se quebranta: resulta entonces, pues, mucho más peligroso. He aquí por qué en las sociedades organizadas es indispensable que la división del trabajo se aproxime cada vez más a ese ideal de espontaneidad que acabamos de definir. Si se esfuerzan y deben esforzarse en borrar, hasta donde sea posible, las desigualdades exteriores, no es sólo por ser la empresa hermosa, sino también porque su misma existencia está comprometida en el problema. Pues no pueden mantenerse como todas las partes que las forman no sean solidarias, y la solidaridad no es posible sino con esa condición. Por eso cabe prever que esta obra de justicia devenga cada vez más completa, a medida que el tipo organizado se desenvuelva. Por muy importantes que sean los progresos realizados en ese sentido, no dan, verdaderamente, más que una débil idea de los que se llevarán a efecto.

La igualdad en las condiciones exteriores de la lucha no es sólo necesaria para ligar cada individuo a su función, sino también para coordinar las funciones unas con otras.

En efecto, las relaciones contractuales se desenvuelven, necesariamente, con la división del trabajo, puesto que ésta no es posible sin el cambio del cual el contrato es la forma jurídica. Dicho de otra manera, una de las variantes importantes de la solidaridad orgánica es la que podría llamarse solidaridad contractual. Es, sin duda, falso creer que todas las relaciones sociales pueden reducirse a contrato, tanto más cuanto que el contrato supone algo distinto de lo que por sí mismo implica; existen lazos especiales que tienen su origen en la voluntad de los individuos. Hay un *consensus* de un cierto género que se expresa en los contratos y que, en las especies superiores, representa un factor importante del *consensus* general. Es, pues, necesario que, en esas mismas sociedades, la solidaridad contractual se coloque, hasta donde sea posible, al abrigo de todo lo que pueda perturbarla; porque si en las sociedades menos avanzadas pueden conservar estabilidad sin grave inconveniente, por las razones que acabamos de decir, allí donde constituye una de las formas prominentes de la solidaridad social no puede ser amenazada sin que la unidad del cuerpo social lo sea también del mismo golpe. Los conflictos que nacen de los contratos adquieren, pues, más gravedad, a medida que el contrato mismo toma más importancia en la vida general. Así, mientras existen sociedades primitivas que no intervienen ni siquiera para resolverlos, el derecho contractual de los pueblos civilizados cada vez se hace más voluminoso; ahora bien, no tiene otro objeto que asegurar el concurso regular de las funciones que de esta manera entran en relaciones.

Mas, para que ese resultado se alcance no basta que la autoridad pública vele por el mantenimiento de los compromisos contraídos; es preciso también que, al menos en la mayoría de los casos, sean sostenidos espontáneamente. Si no se observasen los contratos más que por la fuerza o por miedo a la fuerza, la solidaridad contractual sería singularmente precaria. Un orden meramente exterior disimularía mal estados de violencia muy generales para poder ser indefinidamente contenidos. Pero, se dice, a fin

de que no sea de temer ese peligro, basta con que los contratos se consientan libremente. Es verdad; mas la dificultad no está por eso resuelta, pues, ¿qué es lo que constituye el libre consentimiento? La aquiescencia verbal o escrita no es una prueba suficiente; cabe no prestarla sino a la fuerza. Es preciso, pues, la ausencia de toda coacción; pero ¿dónde comienza la coacción? No consiste sólo en el empleo directo de la violencia, pues la violencia indirecta suprime igualmente la libertad. Si el compromiso que he arrancado amenazando a alguno de muerte es moral y legalmente nulo, ¿cómo ha de ser válido si, para obtenerlo, me he aprovechado de una situación de la cual es verdad que no soy la causa, pero que pone al otro en la necesidad de ceder a mi exigencia o de perecer?

En una sociedad dada, todo objeto de cambio tiene, en cada momento, un valor determinado que podría llamarse su valor social. Representa la cantidad de trabajo útil que contiene, entendiendo por tal, no el trabajo integral que ha podido costar, sino la parte de esta energía susceptible de producir efectos sociales útiles, es decir, que responden a necesidades normales. Aunque un tamaño semejante no pueda calcularse matemáticamente, no es por eso menos real. Percíbense incluso fácilmente las principales condiciones en función de las cuales varía; es, ante todo, la suma de esfuerzos necesarios a la producción del objeto, a la intensidad de las necesidades que satisface, y, finalmente, a la extensión de la satisfacción que trae consigo. De hecho, por lo demás, el valor medio oscila en torno a ese punto; no se aparta de él más que bajo la influencia de factores anormales y, en ese caso, la conciencia pública tiene generalmente un sentimiento más o menos vivo de ese apartamiento. Encuentra injusto todo cambio en que el precio del objeto se halla sin relación con el trabajo que cuesta y los servicios que presta.

Sentada esta definición, diremos que el contrato no se halla plenamente consentido sino cuando los servicios cambiados tienen un valor social equivalente. En esas condiciones, en efecto, recibe uno la cosa que desea y entrega la que proporciona a cambio, en reciprocidad de valores. Este equilibrio de las voluntades, que comprueba y consagra el contrato, se produce, pues, y se mantiene por sí mismo, ya que no es más que una consecuencia y otra forma del equilibrio mismo de las cosas. Es verdaderamente espontáneo. (...) Si, por el contrario, los valores cambiados no se hacen contrapeso, no han podido equilibrarse como alguna fuerza exterior no haya sido echada en la balanza. Ha habido lesión en una parte o en la otra; las voluntades no han podido, pues, ponerse de acuerdo como una de ellas no haya sufrido una presión directa o indirecta, y esta presión constituye una violencia. En una palabra, para que la fuerza obligatoria del contrato sea entera, no basta que haya sido objeto de un sentimiento expresado; es preciso, además, que sea justo, y no es justo por el solo hecho de haber verbalmente sido consentido. Un simple estado del sujeto no debería engendrar por sí solo ese poder de ligar inherente a los convenios; al menos, para que el consentimiento tenga esta virtud, es preciso que él mismo descansa sobre un fundamento objetivo.

La condición necesaria y suficiente para que esta equivalencia sea regla de los contratos estriba en que los contratantes se encuentren colocados en condiciones exteriores iguales. En efecto, como la apreciación de las cosas no puede ser determinada

a priori, pero se desprende de los cambios mismos, es preciso que los individuos que cambian no tengan otra fuerza para hacer que se aprecie lo que vale su trabajo, que la que puedan sacar de su mérito social. De esta manera, en efecto, los valores de las cosas corresponden exactamente a los servicios que rinden y al trabajo que cuestan; pues todo factor de otra clase, capaz de hacerlas variar, es, por hipótesis, eliminado. Sin duda que su mérito desigual creará a los hombres situaciones desiguales en la sociedad; pero esas desigualdades no son externas más que en apariencia, pues no hacen sino traducir hacia fuera las desigualdades internas; no tienen, pues, otra influencia sobre la determinación de los valores que la de establecer entre estos últimos una graduación paralela a la jerarquía de las funciones sociales. No ocurrirá lo mismo si algunos reciben de otras fuentes un suplemento de energía, pues ésta necesariamente tiene por efecto desplazar el punto de equilibrio, y no ofrece duda que ese desplazamiento es independiente del valor social de las cosas. Toda superioridad tiene su repercusión sobre la manera de formarse los contratos; si no se atiende, pues, a la persona de los individuos, a sus servicios sociales, falsea las condiciones morales del cambio. Si una clase de la sociedad está obligada, para vivir, a hacer aceptar a cualquier precio sus servicios, mientras que la otra puede pasarse sin ellos, gracias a los recursos de que dispone, y que, por consiguiente, no son debidos necesariamente a alguna superioridad social, la segunda impone injustamente la ley a la primera. Dicho de otra manera, no puede haber ricos y pobres de nacimiento sin que haya contratos injustos. Con mayor razón ocurría así cuando la misma condición social era hereditaria y el derecho consagraba todo género de desigualdades.

Sólo que estas injusticias no se sienten fuertemente en tanto las relaciones contractuales se hallan poco desenvueltas y es fuerte la conciencia colectiva.

12.c. *Otra forma anormal*

Sucede con frecuencia en una empresa comercial, industrial o de otra clase, que las funciones están distribuidas de tal manera que no ofrecen materia suficiente a la actividad de los individuos. Que hay en esto una deplorable pérdida de fuerzas, es evidente; pero no tenemos para qué ocuparnos del lado económico del fenómeno. Lo que debe interesarnos es otro hecho que acompaña siempre a ese desperdicio, a saber, la falta de coordinación mayor o menor de aquellas funciones. Sabido es, en efecto, que, en una administración en la que cada empleado no tiene ocupación suficiente, los movimientos se ajustan mal entre sí, las operaciones se hacen sin unidad, en una palabra, la solidaridad se resquebraja y la incoherencia y el desorden aparecen. En la corte del Bajo Imperio, las funciones se hallaban especializadas hasta el infinito, y, por consiguiente, resultaba una verdadera anarquía. He aquí, pues, casos en que la división del trabajo, llevada muy lejos, produce una integración muy imperfecta. ¿De dónde viene esto? Siéntese uno inclinado a responder que lo que falta es un órgano regulador, una dirección. La explicación es poco satisfactoria, pues con frecuencia este estado enfermizo es obra del mismo poder director. Para que el mal desaparezca no basta que haya una acción reguladora, sino que, además, se ejerza de una cierta manera. Bien sabemos también de qué manera debe ejercerse. El primer cuidado de un jefe inteligente

y experimentado será suprimir los empleos inútiles, distribuir el trabajo en forma que cada uno se halle suficientemente ocupado, aumentar, por consiguiente, la actividad funcional de cada trabajador, y renacerá entonces el orden espontáneamente, al mismo tiempo que el trabajo será más económicamente ordenado. ¿Cómo se hace esto? Es difícil verlo a primera vista, pues, en fin, si cada funcionario tiene una tarea bien determinada, si se mantiene exactamente dentro de ella, necesitará otros funcionarios a su lado y se sentirá solidarizado con los mismos. ¿Qué importa que esta tarea sea pequeña o grande, siempre que sea especial? ¿Qué importa que absorba o no su tiempo y sus fuerzas?

Importa mucho, por el contrario. Y es que, en efecto, de una manera general, la solidaridad depende muy estrechamente de la actividad funcional de las partes especializadas. Estos dos términos varían tanto uno como el otro, y allí donde las funciones languidecen, por más que sean especiales, se coordinan mal entre sí y sienten en forma incompleta su mutua dependencia.

Una producción industrial más grande necesita la inmovilización de una mayor cantidad de capital bajo forma de máquinas; pero ese capital, a su vez, para poder sostenerse, reparar sus pérdidas, es decir, pagar el precio de su alquiler, reclama una producción industrial mayor. Cuando el movimiento que anima todas las partes de una máquina es muy rápido, no se interrumpe por que pase sin descanso de unas a otras. Se arrastran mutuamente, por decirlo así. Si, además, no es sólo una función aislada, sino todas a la vez las que devienen más activas, la continuidad de cada una de ellas todavía se aumentará.

Por consecuencia, serán más solidarias. En efecto, siendo más continuas, encuéntrase en relación de una manera más seguida y tienen, con mayor continuidad, necesidad unas de otras. Sienten, pues, mejor su dependencia. Bajo el reinado de la gran industria, el patrono se encuentra en mayor dependencia de los obreros, si quiere que actúen de concierto, pues las huelgas, deteniendo la producción, impiden sostenerse al capital. Pero el obrero, por su parte, puede holgar con menos facilidad, porque sus necesidades se han aumentado con su trabajo. Cuando, por el contrario, la actividad es menor, las necesidades son más intermitentes, y lo propio ocurre con las relaciones que unen las funciones. No sienten más que de tarde en tarde su solidaridad, que es más débil por eso mismo.

Si, pues, el trabajo suministrado, no sólo no es considerable, sino que tampoco es suficiente, es natural que la solidaridad misma, no sólo sea menos perfecta, sino que además llegue a faltar casi por completo. Tal es lo que sucede con esas empresas en que los trabajos están distribuidos en tal forma que la actividad de cada trabajador ha disminuido por debajo de lo que debería ser normalmente. Las diferentes funciones son entonces muy discontinuas para que puedan ajustarse exactamente unas a otras y marchar siempre de acuerdo; he ahí de dónde viene la incoherencia que en las mismas se comprueba.

Pero son necesarias circunstancias excepcionales para que la división del trabajo se haga de esta manera. Normalmente no se desenvuelve sin que la actividad funcional no

aumente al mismo tiempo y en la misma medida. En efecto, las mismas causas que nos obligan a especializarnos cada vez más, nos obligan también a trabajar más. Cuando el número de concurrentes aumenta en el conjunto de la sociedad, aumenta también en cada profesión particular; la lucha se hace más viva, y, por consiguiente, son precisos más esfuerzos para poder sostenerla. Además, la división del trabajo tiende por sí misma a hacer las funciones más activas y más continuas. Los economistas han indicado, desde hace tiempo, las razones de ese fenómeno; he aquí las principales: 1.^a Cuando los trabajos no se hallan divididos, es necesario interrumpirse sin cesar, pasar de una ocupación a otra; la división del trabajo economiza todo ese tiempo perdido; según la expresión de Carlos Marx, cierra los poros de la jornada. 2.^a La actividad funcional aumenta con la habilidad, el talento del trabajador que la división del trabajo desenvuelve; hay menos tiempo empleado en las dudas y en los tanteos.

Vémonos así conducidos a reconocer una nueva razón que hace de la división del trabajo una fuente de cohesión social. No sólo hace a los individuos solidarios, como hasta ahora hemos dicho, porque limita la actividad de cada uno, sino, además, porque la aumenta. Acrecienta la unidad del organismo por el hecho de aumentar la vida: al menos, en estado normal, no produce uno de esos efectos sin el otro.

13. Las agrupaciones profesionales

En el curso de la obra nos hemos dedicado, sobre todo, a hacer ver que a la división del trabajo no se la podía hacer responsable, como a veces injustamente se la ha acusado; que no produce por necesidad la dispersión ni la incoherencia, sino que las funciones, cuando se encuentran suficientemente en contacto las unas con las otras, tienden ellas mismas a equilibrarse y a reglamentarse. Pero esta explicación es incompleta, pues, si bien es verdad que las funciones sociales buscan espontáneamente adaptarse unas a otras, siempre y cuando se hallen de una manera regular en mutuas relaciones, por otra parte, esa forma de adaptación no se convierte en una regla de conducta como un grupo no la consagra con su autoridad. Una regla, en efecto, no es sólo una manera de obrar habitual; es, ante todo, *una manera de obrar obligatoria*, es decir, sustraída, en cierta medida, al libre arbitrio individual. Ahora bien, sólo una sociedad constituida goza de la supremacía moral y material indispensable para crear la ley a los individuos, pues la única personalidad moral que se encuentra por encima de las personalidades particulares es la que forma la colectividad. Sólo ella también tiene la continuidad e incluso la permanencia necesaria para mantener la regla por encima y más allá de las relaciones efímeras que diariamente la encarnan. Hay más, su función no se limita simplemente a erigir en preceptos imperativos los resultados más generales de los contratos particulares, sino que interviene de una manera activa y positiva en la formación de toda regla. En primer lugar, es el árbitro designado por modo natural para solucionar los conflictos de intereses y asignar a cada uno de éstos los límites que convengan. En segundo lugar, es la primera interesada en que reinen el orden y la paz; si la anomia es un mal, lo es, ante todo, porque la sociedad la sufre, no pudiendo prescindir, para vivir, de cohesión y regularidad. Una reglamentación moral o jurídica expresa, pues, esencialmente, necesidades sociales que sólo la sociedad puede conocer; descansa sobre un estado de

opinión y toda opinión es cosa colectiva, producto de una elaboración colectiva. Para que la anomia termine es preciso, pues, que exista, que se forme un grupo en el cual pueda constituirse el sistema de reglas que por el momento falta.

Ni la sociedad política en toda su totalidad, ni el Estado, pueden, evidentemente, sustraerse a esta función; la vida económica, por ser muy especializada y por especializarse más cada día, escapa a su competencia y a su acción. La actividad de una profesión no puede reglamentarse eficazmente sino por un grupo muy próximo a esta profesión, incluso para conocer bien el funcionamiento, a fin de sentir todas las necesidades y poder seguir todas sus variaciones. El único que responde a esas condiciones es el que formarían todos los agentes de una misma industria reunidos y organizados en un mismo cuerpo. Tal es lo que se llama la corporación o el grupo profesional.

Ahora bien, en el orden económico el grupo profesional no existe, como no existe la moral profesional. Después que, *no sin razón*, el siglo último ha suprimido las antiguas corporaciones, no se han hecho más que tentativas fragmentarias e incompletas para reconstituirlos sobre bases nuevas. Sin duda, los individuos que se dedican a una misma profesión se hallan en relaciones los unos con los otros por el hecho de sus ocupaciones similares. Su concurrencia misma los pone en relaciones. Pero esas relaciones nada tienen de regulares; dependen del azar de los encuentros y tienen, con mucha frecuencia, un carácter por completo individual. Es tal industrial que se encuentra en contacto con tal otro. No es el cuerpo industrial de tal o cual especialidad que se reúne para actuar en común.

Los únicos grupos que tienen una cierta permanencia son los llamados hoy día sindicatos, bien de patronos, bien de obreros. Seguramente tenemos ahí un comienzo de organización profesional, pero todavía muy informe y rudimentario, pues, en primer lugar, un sindicato es una asociación privada sin autoridad legal, desprovisto, por consiguiente, de todo poder reglamentario. El número es en él teóricamente ilimitado, incluso dentro de una misma categoría industrial; y como cada uno de ellos es independiente de los demás, si no se federan y no se unifican, nada hay en los mismos que exprese la unidad de la profesión en su conjunto. En fin, no sólo los sindicatos de patronos y los sindicatos de empleados son distintos unos de otros, *lo que es legítimo y necesario*, sino que entre ellos no hay contactos regulares.

No existe organización común que los aproxime sin hacerlos perder su individualidad y en la que puedan elaborar en común una reglamentación que, fijando sus mutuas relaciones, se imponga a los unos y a los otros con la misma autoridad; por consiguiente, es siempre la ley del más fuerte la que resuelve los conflictos y el estado de guerra subsiste por completo. Salvo para aquellos de sus actos que dependen de la moral común, patronos y obreros se hallan, los unos con relación a los otros, en la misma situación que dos Estados autónomos, pero de fuerza desigual. Pueden, como hacen los pueblos por intermedio de sus Gobiernos, formalizar contratos entre sí. Pero esos contratos no expresan más que el estado respectivo de las fuerzas económicas en presencia, como los tratados que concluyen dos beligerantes no hacen más que

manifestar el estado respectivo de sus fuerzas militares. Consagran un estado de hecho; no podrían convertirlo en un estado de derecho.

Para que una moral y un derecho profesionales puedan ser establecidos en las diferentes profesiones económicas, es preciso, pues, que la corporación, en lugar de seguir siendo un agregado confuso y sin unidad, se convierta, o más bien vuelva a convertirse, en un grupo definido, organizado, en una palabra, en una institución pública. Pero todo proyecto de este carácter viene a chocar con un cierto número de prejuicios que es necesario prevenir o disipar.

Pero si toda organización corporativa no es necesariamente un anacronismo histórico, ¿hay motivo para creer que algún día se la pueda llamar a desempeñar, en nuestras sociedades contemporáneas, la importante función que le atribuimos? Si la juzgamos indispensable, es a causa, no de los servicios económicos que podría proporcionar, sino de la influencia moral que podría tener. Lo que ante todo vemos en el grupo profesional es un poder moral capaz de contener los egoísmos individuales, de mantener en el corazón de los trabajadores un sentimiento más vivo de su solidaridad común, de impedir aplicarse tan brutalmente la ley del más fuerte a las relaciones industriales y comerciales. Ahora bien, pasa por impropia para desempeñar una tal función. Por haber nacido con ocasión de intereses temporales, parece que no pudiera servir más que a fines utilitarios, y los recuerdos que han dejado las corporaciones del antiguo régimen no hacen más que confirmar esta impresión.

Si corresponde a las asambleas de gobierno fijar los principios generales de la legislación industrial, esas mismas asambleas son incapaces de diversificarlos con arreglo a las diferentes clases de industrias. Esta diversificación es la que constituye la principal misión de la corporación. Tal organización unitaria para el conjunto de un país no excluye, en manera alguna, la formación de órganos secundarios, comprendiendo trabajadores similares de una misma región o de una misma localidad, y cuyo papel sería el de especializar más aún la reglamentación profesional según las necesidades locales o regionales. La vida económica podría reglamentarse y determinarse sin perder nada de su diversidad.

Por esto mismo, el régimen corporativo hallaríase protegido contra esa inclinación a la inmovilización que con frecuencia y justicia se le ha reprochado en el pasado, pues era un defecto que le venía del carácter estrechamente comunal de la corporación. (...) Por eso, cuando la concentración material y moral del país y la gran industria, que fue su consecuencia, abrieron los espíritus a nuevos deseos, despertaron nuevas necesidades, introdujeron en los gustos y en las modas una movilidad hasta entonces desconocida, la corporación, obstinadamente ligada a sus viejas costumbres, se encontró incapacitada para responder a esas nuevas exigencias. Pero las corporaciones nacionales, en razón misma a su dimensión y a su complejidad, no se hallarían expuestas a ese peligro.

Es preciso, por lo demás, tener cuidado con creer que todo el papel de la corporación debe consistir en establecer reglas y aplicarlas. Sin duda que, doquier se forma un grupo, fórmase también una disciplina moral. Pero la institución de esa disciplina sólo es una de las numerosas maneras de manifestarse toda actividad colectiva. Un grupo no es

únicamente una autoridad moral que regenta la vida de sus miembros, es también una fuente de vida *sui generis*. Despréndese de él un calor que calienta y reanima los corazones, que les abre a la simpatía, que hunde los egoísmos. Las corporaciones del porvenir tendrán una complejidad de atribuciones todavía más grande, en razón de aumento de su amplitud. Alrededor de sus funciones propiamente profesionales vendrán a agruparse otras que actualmente corresponden a los municipios o a sociedades privadas. Tales son las funciones de asistencia, que, para desempeñarse bien, suponen entre los que asisten y los asistidos sentimientos de solidaridad, una cierta homogeneidad intelectual y moral, como fácilmente resulta de la práctica de una misma profesión. Muchas de las obras de educación (enseñanzas técnicas, enseñanzas de adultos, etc.) parece que deben encontrar en la corporación su medio natural. Lo mismo ocurre con alguna manifestación de la vida estética, pues parece conforme a la naturaleza de las cosas que esta forma noble del juego y de la recreación se desenvuelva a la vez que la vida seria, a la que debe servir de contrapeso y de reparación. En la práctica, vemos ya a sindicatos que son al mismo tiempo sociedades de socorros mutuos, a otros que fundan centros sociales en los que se organizan cursos, conciertos, representaciones dramáticas. La actividad corporativa puede, pues, ejercerse bajo las formas más variadas.

Hay incluso motivo para suponer que la corporación está llamada a convertirse en la base o una de las bases esenciales de nuestra organización política. Hemos visto, en efecto, que, si comienza produciéndose por fuera del sistema social, tiende a introducirse cada vez más profundamente en él, a medida que la vida económica se desenvuelve. Todo permite, pues, prever que, continuando realizándose el progreso en el mismo sentido, llegará a ocupar en la sociedad un lugar cada día más central y más preponderante. (...) La sociedad, en lugar de seguir siendo lo que hoy todavía es, un agregado de distritos territoriales yuxtapuestos, se convertirá en un vasto sistema de corporaciones nacionales. De partes muy diversas reclaman que los colegios electorales sean formados por profesiones y no por circunscripciones territoriales, y no cabe duda que, de esta manera, las asambleas políticas expresarían más exactamente la diversidad de los intereses sociales y sus relaciones; constituirían un resumen más fiel de la vida social en su conjunto. Pero decir que el país, para adquirir conciencia de sí mismo, debe agruparse por profesiones, ¿no es reconocer que la profesión organizada o la corporación debería constituir el órgano esencial de la vida pública?

Rellenaríase de esta manera la grave laguna que más señalamos en la estructura de las sociedades europeas, de la nuestra en particular. Veremos, en efecto, cómo, a medida que se avanza en la Historia, la organización que tiene por base agrupaciones territoriales (aldea o ciudad, distrito, provincia, etc.) se va, cada vez más, borrando. Sin duda que cada uno de nosotros pertenece a un municipio, a un departamento, pero los lazos que a ellos nos unen devienen a más frágiles y débiles. Esas divisiones geográficas son, en su mayoría, artificiales y no despiertan ya en nosotros sentimientos profundos. El espíritu provincial ha desaparecido para no volver; el patriotismo de campanario ha llegado a constituir un arcaísmo que no es posible restaurar. Los asuntos municipales o provinciales no nos afectan y no nos apasionan ya, sino en la medida en que coinciden

con nuestros asuntos profesionales. Nuestra actividad se extiende bastante más allá de esos grupos, excesivamente limitados para ella, y, por otra parte, mucho de lo que en ellos sucede nos deja indiferentes. Se ha producido de esta manera como un hundimiento espontáneo de la vieja estructura social. Ahora bien, no es posible que esta organización interna desaparezca sin nada que la reemplace. Una sociedad compuesta de una polvareda infinita de individuos inorganizados, que un Estado hipertrofiado se esfuerza en encerrar y retener, constituye una verdadera monstruosidad sociológica. La actividad colectiva es siempre muy compleja para que pueda expresarse por el solo y único órgano del Estado; además, el Estado está muy lejos de los individuos, tiene con ellos relaciones muy externas e intermitentes para que le sea posible penetrar bien, dentro de las conciencias individuales y socializarlas interiormente. Por eso, donde quiera que el Estado sea el único medio de formación de los hombres en la práctica de la vida común, es inevitable que se desprendan de él, se desliguen los unos de los otros, y que, en igual medida, se disgregue la sociedad. Una nación no puede mantenerse como no se intercale, entre el Estado y los particulares, toda una serie de grupos secundarios que se encuentren lo bastante próximos de los individuos para atraerlos fuertemente a su esfera de acción y conducirlos así en el torrente general de la vida social. Acabamos de mostrar cómo los grupos profesionales son aptos para desempeñar esta función, y cómo todo les destina a ello. Concíbese, pues, hasta qué punto importa que, sobre todo en el orden económico, salgan de ese estado de inconsciencia y de inorganización en que desde hace siglos han permanecido, dado que las profesiones de esta clase absorben hoy día a la mayor parte de las fuerzas colectivas.

Textos

seleccionados Emile Durkheim *EL SUICIDIO* Akal, Madrid 1976, pp. 2-16, 213-221, 224-254, 255-278, 279-297, 323-326

14. El suicidio: su definición y su cifra social

14.a. *Su definición*

Entre las diversas especies de muerte hay algunas que presentan el rasgo particular de que son obra de la víctima misma, que resultan de un acto cuyo autor es el paciente; es cierto, por otra parte, que este mismo carácter se encuentra en la base sobre que se funda comúnmente la idea de suicidio. Poco importa, por lo demás, la naturaleza intrínseca de los actos que producen este resultado. Aunque por regla general nos representemos el suicidio como una acción positiva y violenta que implica cierto empleo de fuerza muscular, puede ocurrir que una actitud puramente negativa o una simple abstención produzcan idéntica consecuencia. Se mata uno lo mismo rehusando alimentarse, que destruyéndose por el hierro o por el fuego, y no es tampoco necesario que el acto producido por el paciente haya sido el antecedente inmediato de la muerte, para que ésta pueda ser considerada como efecto suyo; la relación de causalidad puede ser indirecta, sin que el fenómeno cambie por esto de naturaleza. El iconoclasta que, para conquistar la palma del martirio, comete un crimen de lesa majestad, cuya gravedad conoce, y que sabe que le hará morir a manos del verdugo, es el autor de su propio fin, tanto como si se hubiese dado él mismo el golpe mortal. Por esta razón, no hay por qué

clasificar en grupos diferentes estas dos variedades de muertes voluntarias, puesto que no existe más diferencia entre ellas que los detalles materiales de la ejecución. Así llegamos a una primera fórmula: se llama suicidio toda muerte que resulta, mediata o inmediatamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma.

Esta definición, sin embargo, es incompleta, porque no distingue dos especies de muerte muy diferentes. No es posible incluir en la misma categoría, ni tratar de la misma manera, la muerte de un alienado, que se precipita desde una ventana elevada, porque la cree en el mismo plano que el suelo, que la del hombre sano de espíritu que se mata sabiendo lo que hace. Además de que, en cierto sentido, hay muy pocos desenlaces que no sean la consecuencia, próxima o remota, de alguna tentativa del paciente. Las causas de la muerte, en su mayor número, están fuera de nosotros más que en nosotros, y no nos afectan hasta que nos aventuramos a invadir su esfera de acción.

¿Diremos por esto que sólo hay suicidio cuando el acto, o su consecuencia la muerte, ha sido causado por la víctima, para obtener aquel resultado? ¿Y que sólo se mata aquel que ha querido matarse, y el suicidio es un homicidio intencional de la víctima misma? Esto sería definir el suicidio por uno solo de sus caracteres, que, cualquiera que sean su interés y su importancia, tendrá el peligro de no ser reconocido fácilmente, puesto que no es fácil de observar. ¿Cómo saber, por otra parte, cuál es el móvil que ha determinado al agente, y si al tomar su resolución, era la misma muerte lo que deseaba o se proponía otro fin? La intención es una cosa demasiado íntima para que pueda ser apreciada desde fuera y por aproximaciones groseras. Se sustrae hasta a la misma observación interior. ¡Cuántas veces erramos sobre las verdaderas razones que nos mueven a obrar; y sin cesar nos explicamos, como pasiones generosas o sentimientos elevados, movimientos que nos inspiraron pequeños impulsos o una ciega rutina!

Por otra parte, y de una manera general, un acto no puede ser definido ateniéndose al fin que persigue el agente; porque un mismo sistema de movimientos, sin cambiar de naturaleza, puede dirigirse a fines completamente diferentes. Y si, en efecto, sólo hay suicidio allí donde existe intención de matarse, sería necesario sustraer de esta denominación hechos que, a pesar de sus aparentes desemejanzas, son en el fondo idénticos a aquellos que todo el mundo llama de este modo y que no se pueden llamar de otra manera, a menos de dejar el término sin su empleo adecuado. El soldado que corre a una muerte cierta, por salvar a su regimiento, no quiere morir y no es el autor de su propia muerte, por el mismo concepto que el industrial o el comerciante que se matan por escapar a las vergüenzas de una quiebra. Otro tanto puede decirse del mártir que muere por la fe, de la madre que se sacrifica por su hijo, etc. Ya sea la muerte aceptada simplemente, como una condición, sensible, pero inevitable, del fin a que se tiende, o bien haya sido querida expresamente y buscada por sí misma, lo cierto es que el sujeto en uno y en otro caso renuncia a la existencia, y las distintas maneras de renunciar a ella no pueden constituir mas que variedades de una clase igual. Hay entre ellas demasiadas semejanzas fundamentales para que no se las reúna bajo una misma expresión genérica, a condición de distinguir en seguida las especies del género en esta forma constituido. Es indudable que, vulgarmente, el suicidio es el acto de desesperación de un hombre que no

quiere vivir. Pero, en realidad, y puesto que el suicida está ligado a la vida en el momento que se la quita, no deja de hacer abandono de ella, y entre todos los actos por los que un ser viviente abandona aquel de entre todos los bienes que pasa por el más precioso, hay rasgos comunes que son, evidentemente, esenciales. Por el contrario, la diversidad de motivos que pueden dictar esta resolución sólo dará lugar a diferencias secundarias. Cuando la abnegación llega al sacrificio cierto de la vida, se trata, científicamente, de un suicidio; ya veremos más adelante por qué.

Lo común a todas las formas posibles de este renunciamento supremo es que el acto que lo consagra se realiza con conocimiento de causa; que la víctima en el momento de obrar sabe cuál ha de ser el resultado de su obra, sea cualquiera la razón que le haya llevado a producirse en esta forma. Todas las variedades de muerte que presentan esta particularidad característica se distinguen, francamente, de aquellas en que el paciente no es el agente de su propia muerte, o es sólo el agente inconsciente. Y se distinguen por un carácter fácil de reconocer, ya que no es un problema insoluble el de saber si el individuo conocía o no, anticipadamente, las consecuencias naturales de su acción. Estos hechos forman un grupo definido, homogéneo, diferenciable de cualquier otro, y que en consecuencia debe ser designado con una palabra especial. La de suicidio conviene para este objeto, y no es necesario crear otra, porque la gran generalidad de los hechos que se llaman ordinariamente así cabe dentro de su significado y forma parte de él. Diremos, en definitiva, que *se llama suicidio todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado*. La tentativa es el mismo acto que hemos definido, detenido en su camino, antes de que dé como resultado la muerte.

14.b. *Su cifra social*

El hecho que hemos definido, ¿interesa a la Sociología? Ya que el suicidio es un acto del individuo, que sólo afecta al individuo, parece que debe únicamente depender de factores individuales, y que encaja, por consiguiente, en la Psicología. Por lo demás, ¿no es por el temperamento del suicida, por su carácter, por sus antecedentes, por los acontecimientos de su vida privada, por lo que se explica, de ordinario, su resolución?

No vamos a investigar de momento en qué medida y bajo qué condiciones sea legítimo el estudiar en esta forma los suicidios, pero es un hecho cierto que pueden ser considerados en un aspecto distinto. En efecto, si en lugar de no ver en ellos más que acontecimientos particulares, aislados los unos de los otros, y que deben ser examinados con independencia, se considera el conjunto de los suicidios cometidos en una sociedad dada, durante una unidad de tiempo determinado, se comprueba que el total así obtenido no es una simple adición de unidades independientes, o una colección, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo y *sui generis*, que tiene su unidad y su individualidad, y como consecuencia, su naturaleza propia, y que además esta naturaleza es eminentemente social. En efecto, para una misma sociedad, aun cuando la observación no se extienda a un largo período de tiempo, esta cifra es casi invariable. Y es que de un año al siguiente, las circunstancias en medio de las cuales se desenvuelve la vida de los pueblos permanecen sensiblemente las mismas. Se producen a veces

variaciones muy importantes; pero estas variaciones constituyen una excepción. Puede verse, además, que ellas coinciden siempre con alguna causa que afecte pasajeramente al estado social.

Por esto, en 1848 ha tenido lugar una depresión brusca en todos los Estados europeos.

Si se consideran en un mayor espacio de tiempo, se encuentran cambios más graves, que aparecen como crónicos y testimonian, simplemente, que los caracteres constitucionales de la sociedad han sufrido, en este momento, profundas modificaciones. Es interesante notar que no se producen con la lentitud que les han atribuido un gran número de observadores, sino que son a la vez bruscos y progresivos. De momento, después de una serie de años en que las cifras han oscilado entre límites muy próximos, se manifiesta un alza que, luego de varias oscilaciones en sentido contrario, se afirma, se acentúa, y, por fin, se fija, y es que toda ruptura del equilibrio social, aunque estalle de momento, tarda siempre algún tiempo en producir sus consecuencias. La evolución del suicidio está compuesta de ondas de movimientos distintos y sucesivos, que tienen lugar por impulsos. Se desenvuelven durante un tiempo, deteniéndose después, para recomenzar en seguida. (...)

Cada sociedad tiene, pues, en determinado momento de su historia, una aptitud definida para el suicidio. Se mide la intensidad relativa de esta aptitud comparando la cifra global de las muertes voluntarias y la población de toda edad y sexo. Llamaremos a este dato numérico *tasa de la mortalidad-suicidio propia de la sociedad tomada en consideración*. Se calcula, generalmente, en relación con un millón o con cien mil habitantes.

No solamente esta cifra es constante durante largos períodos de tiempo, sino que su invariabilidad es mayor que la de los principales fenómenos demográficos.

La mortalidad general varía con más frecuencia de un año a otro, y las variaciones por que pasa son bastante más importantes. Para asegurarse de ello basta con comparar durante varios períodos cómo evoluciona uno y otro fenómeno.

Por el contrario, la cifra de los suicidios, al mismo tiempo que no acusa más que débiles cambios anuales, varía según las sociedades, en el doble, el triple, el cuádruple y aún más. Puede ser considerada como un índice característico, especial de cada grupo social, en más alto grado que la de la mortalidad. Está además tan estrechamente ligado a lo que hay de más profundamente constitucional en cada temperamento nacional, que el orden en que se clasifica, en este respecto, las diferentes sociedades permanece casi rigurosamente el mismo en épocas muy diferentes. Así lo prueba el examen del cuadro referido. En el curso de los tres períodos que en él se han comparado, el suicidio ha crecido por todas partes, pero en esta marcha ascendente los diversos pueblos han guardado sus respectivas distancias. Cada uno tiene un coeficiente de aceleración que le es peculiar.

La cifra de los suicidios constituye, pues, un sistema de hechos, único y determinado; así lo demuestran, juntamente, su permanencia y su variabilidad. Pues esta permanencia sería inexplicable si no estuviese relacionada con un conjunto de caracteres distintivos, solidarios los unos de los otros, que, a pesar de la diversidad de las circunstancias de

ambiente, se afirman de modo simultáneo. Esta variabilidad testimonia la naturaleza individual y concreta de estos mismos caracteres, puesto que se modifican como la peculiaridad social misma. En suma, lo que expresan estos datos estadísticos es la tendencia al suicidio de que cada sociedad está colectivamente afectada. No vamos a determinar ahora en qué consiste esta tendencia, si es un estado *sui generis* del alma colectiva que tiene su realidad propia o si sólo representa una suma de estados individuales.

Aun cuando las condiciones que proceden sean difícilmente conciliables con esta última hipótesis, reservamos la solución del problema, que será tratado en el curso de esta obra. Se piense como se quiera sobre este punto, es lo cierto que esta tendencia existe por uno o por otro título, y que cada sociedad está predispuesta a producir un contingente determinado de muertes voluntarias. Esta predisposición puede ser objeto de un estudio especial que encaja en la Sociología, y este estudio es el que vamos a emprender.

No es nuestra intención hacer un inventario, tan completo como sea posible, de todas las condiciones que puedan integrar la génesis de los suicidios particulares; solamente tratamos de buscar aquellas de las que depende este hecho definido que hemos llamado la cifra social de los suicidios. Las dos cuestiones son muy distintas, sea cualquiera la relación que, por otra parte, pueda existir entre ellas. En efecto, entre las condiciones individuales hay muchas que no son lo suficientemente generales para influir en la relación que pueda haber entre el número total de muertes voluntarias y la población. Pueden hacer, quizá, que uno u otro individuo aislado se mate, pero no que la sociedad en total sienta hacia el suicidio una inclinación más o menos intensa, por lo mismo que no se refiere mas que a un cierto estado de la organización social, no produce reflejos sociales e interesa al psicólogo, no al sociólogo. Lo que busca este último son las causas por medio de las que es posible obrar, no sólo sobre los individuos aisladamente, sino sobre el grupo. En consecuencia de ello, entre los factores del suicidio los únicos que le conciernen son aquellos que hacen sentir su acción sobre el conjunto de la sociedad. La cifra de los suicidios es el producto de estos factores y a ellos nos atendremos nosotros. Tal es el objeto del presente trabajo, que comprenderá tres partes.

El fenómeno que se propone explicar no puede ser debido más que a causas extrasociales de una gran generalidad, o a causas propiamente sociales. Nos plantearemos por lo pronto la cuestión de cuál es la influencia de las primeras y veremos que es nula o muy restringida.

Determinaremos en seguida la naturaleza de las causas sociales, la manera como producen sus efectos, y sus relaciones con los estados individuales, que acompañan las diferentes especies de suicidios.

Hecho esto, estaremos en mejores condiciones de precisar en qué consiste el elemento social del suicidio, es decir, esta tendencia colectiva de que acabamos de hablar y cuáles son sus relaciones con los otros hechos sociales y por qué medios es posible reaccionar contra ella.

15. El suicidio egoísta Hemos establecido, sucesivamente, las tres proposiciones que

siguen:

El suicidio varía en razón inversa del grado de integración de la sociedad: religiosa, doméstica y política.

Esta proximidad demuestra que, si esas diferentes sociedades tienen sobre el suicidio una influencia moderadora, no es por consecuencia de caracteres particulares de cada una de ellas, sino por una causa que es común a todas. No es a la naturaleza especial de los sentimientos religiosos a lo que la religión debe su eficacia, puesto que las sociedades domésticas y las sociedades políticas, cuando están fuertemente integradas, producen los mismos efectos; por otra parte esto es lo que hemos demostrado ya al estudiar directamente la manera cómo actúan sobre el suicidio las distintas religiones. No es lo que tienen de específico los casos políticos o los domésticos lo que pueden explicar la infinidad que confieren, puesto que la sociedad religiosa tiene el mismo privilegio. La causa no puede encontrarse más que en una misma propiedad que poseen todos esos grupos sociales, aunque tal vez, en grados diferentes. Llegamos, pues, a esta conclusión general: El suicidio varía en razón inversa del grado de integración de los grupos sociales de que forma parte el individuo.

Pero la sociedad no puede desintegrarse sin que, en la misma medida, no se desprenda el individuo de la idea social, sin que los fines propios no lleguen a preponderar sobre los fines comunes, sin que la personalidad particular, en una palabra, no tienda a ponerse por encima de la personalidad colectiva. Cuanto más debilitados son los grupos a que pertenece, menos depende de ellos, más se exalta a sí mismo para no reconocer otras reglas de conducta que las fundadas en sus intereses privados. Así pues, si se conviene en llamar egoísmo a ese estado en que el yo individual se afirma con exceso frente al yo social y a expensas de este último, podremos dar el nombre de egoísta al tipo particular de suicidio que resulta de una individuación desintegrada.

¿Pero cómo puede tener tal origen el suicidio?

Por lo pronto se podría hacer observar que, siendo la fuerza colectiva uno de los obstáculos que mejor pueden contenerle, no puede aquélla debilitarse, sin que éste se desarrolle. Cuando la sociedad está fuertemente integrada tiene a los individuos bajo su dependencia, considera que están a su servicio y, por consiguiente, no les permite disponer de sí mismos a su antojo. Se opone, pues, a que eludan, por la muerte, los deberes que con ella tienen. Pero cuando rehúsan aceptar como legítima esta subordinación, ¿cómo puede aquélla imponer su supremacía? No tiene entonces la autoridad necesaria para retenerlos, si quieren desertar de su puesto y, consciente de su debilidad, llega hasta reconocerles el derecho de hacer libremente lo que ya no puede impedir. En cuanto se admite que son los dueños de sus destinos, a ellos les corresponde señalar el término de los mismos. Les falta, por otra parte, una razón para soportar con paciencia las miserias de la vida. Porque, cuando son solidarios de un grupo que aman, para no faltar a intereses ante los cuales están habituados a inclinar los suyos, ponen más obstinación en vivir. El lazo que les liga a la causa común, les une a la vida, y, por otra parte, el elevado objetivo sobre el que tienen fijos los ojos, les impide sentir tan vivamente las contrariedades privadas. En fin, en una sociedad coherente y vivaz hay, de

todos a cada uno y de cada uno a todos, un continuo cambio de ideas y sentimientos y como una mutua asistencia moral, que hace que el individuo, en vez de estar reducido a sus solos esfuerzos, participe de la energía colectiva y acuda a ella para reconfortar la suya cuando esté gastada

Pero estas razones son secundarias. El individualismo excesivo no tiene tan sólo por resultado favorecer la acción de las causas suicidógenas, es, por sí mismo, una causa de ese género. No sólo desembaraza de un obstáculo útilmente molesto a la inclinación que impulsa a los hombres a matarse, sino que crea por completo esta inclinación y da así nacimiento a un suicidio especial en el que deja su huella. Esto es lo que importa comprender, porque es lo que confiere naturaleza propia al tipo de suicidio que acaba de ser designado, y lo que justifica el nombre que le hemos dado. ¿Qué hay, pues, en el individualismo que pueda explicar ese resultado?

Y en efecto, hay todo un orden de funciones que no interesan más que al individuo: son las que hacen falta para el sostenimiento de la vida física. Puesto que están hechas únicamente para este objeto, son todo lo que deben ser cuando éste es alcanzado. Por consiguiente, en cuanto concierne al hombre, puede obrar razonablemente sin tener que proponerse fines que le excedan. Sirven para algo, sólo porque le sirven. Por eso, en cuanto no hay otras necesidades, él se basta a sí mismo y puede vivir dichoso sin tener otro objetivo que el de vivir. Sólo que este no es el caso del civilizado que ha llegado a la edad adulta. En él, hay una multitud de ideas, de sentimientos, de prácticas que no tienen ninguna relación con las necesidades orgánicas. El arte, la moral, la religión, la fe política, la ciencia misma, no tienen por misión reparar el desgaste de los órganos ni mantener su buen funcionamiento. No es por las solicitaciones del medio cósmico por lo que se ha despertado y desarrollado esta vida suprafísica, sino por las del medio social. Es la acción de la sociedad la que ha suscitado en nosotros unos sentimientos de simpatía y de solidaridad que nos inclinan hacia otro; ella es quien, moldeándonos a su imagen, nos ha imbuido esas creencias religiosas, políticas que gobiernan nuestra conducta; es por poder desempeñar nuestro cometido social por lo que hemos trabajado en extender nuestra inteligencia y es también la sociedad quien, al transmitirnos la ciencia, cuyo depósito tiene, nos ha suministrado los instrumentos de ese desarrollo.

Por lo mismo que esas formas superiores de la actividad humana tienen un origen colectivo, poseen un fin de la misma naturaleza. Como derivan de la sociedad, a ella también es a la que se refieren; o más bien son la sociedad misma, encarnada e individualizada en cada uno de nosotros. Pero entonces, para que tengan una razón de ser a nuestros ojos, es preciso que el objeto a que tienden no nos sea indiferente. No podemos, pues, aficionarnos a las unas, sino en la medida en que nos aficionemos a la otra, es decir, a la sociedad. Al contrario, cuando más desligados nos sentimos de esta última, más también nos desligamos de esta vida de la que a la vez es la fuente y el fin. ¿Para qué esas reglas de moral, esos preceptos de derecho que nos constriñen a toda clase de sacrificios, esos dogmas que nos traban, si no hay fuera de nosotros algún ser a quien sirvan y del que seamos solidarios? ¿Para qué la misma ciencia? Si no tiene otra utilidad que la de aumentar nuestras probabilidades de supervivencia, no vale el trabajo

que cuesta. El instinto cumple mejor esta misión; los animales lo prueban. ¿Qué necesidad hay de sustituirlo con una reflexión más vacilante y más sujeta a error? Pero, sobre todo, ¿para qué el sufrimiento? Mal positivo para el individuo, si es con relación a él mismo como se debe estimar el valor de las cosas, no tiene compensación y se hace incomprensible.

Para el fiel firmemente apegado a su fe, para el hombre fuertemente atado por los lazos de una sociedad familiar o política, el problema no existe. Por sí mismos y sin reflexionar, contribuyen con lo que son y lo que hacen, el uno a su Iglesia o a su Dios, símbolo viviente de esta misma Iglesia, el otro a su familia, el otro a su patria o a su partido. En sus mismos sufrimientos no ven más que los medios de servir a la glorificación del grupo a que pertenecen, y se los ofrecen. Así es como el cristiano llega a amar y a buscar el dolor para testimoniar mejor su desprecio de la carne y acercarse más a su modelo divino. Pero en la medida en que duda el creyente, es decir, se siente menos solidario de la confesión religiosa de que forma parte y se emancipa de ella, en la medida en que la familia y la sociedad se le hagan extrañas, se convierte en un misterio para sí mismo y entonces no puede escapar a la pregunta irritante y angustiosa: ¿para qué?

En otros términos, si, como se ha dicho a menudo, el hombre es doble, es porque al hombre físico se sobreañade el hombre social. Ahora bien, este último supone necesariamente una sociedad que lo exprese y que le sirva. Que llegue ella, al contrario, a disgregarse, que no le sintamos ya viviente y actuante alrededor y por encima de nosotros, y lo que en nosotros hay de social se encuentra desprovisto de todo fundamento objetivo. No es ya más que una combinación de imágenes ilusorias, una fantasmagoría que un poco de reflexión basta para desvanecer; nada, por consiguiente, que pueda servir de fin a nuestros actos. Y, sin embargo, este hombre social es el todo del hombre civilizado; es el que da precio a la existencia. De ello resulta que nos faltan las razones de vivir; porque la única vida a la que podíamos tener apego no responde ya a nada en la realidad; y la única que está todavía fundada en la realidad no responde ya a nuestras necesidades. Por haber sido iniciados en una existencia más exaltada no podemos contentarnos con lo que satisface al niño y al animal, y la primera forma también se nos escapa y nos deja desamparados. No hay ya nada a que puedan prenderse nuestros esfuerzos y tenemos la sensación de que se pierden en el vacío. He aquí en qué sentido se puede decir que nuestra actividad necesita un objeto que la exceda. No es que nos sea necesario para mantenernos en la ilusión de una inmortalidad imposible; es que está implicado en nuestra constitución moral, y que no puede eludirla, ni aun en parte, sin que en la misma medida, pierda su razón de ser. No hay necesidad de demostrar que, en tal estado de conmoción, las menores causas de descorazonamiento pueden fácilmente dar origen a resoluciones desesperadas. Si la vida no vale la pena de vivirse, todo llega a ser pretexto para desembarazarse de ella.

Pero esto no es todo. Este desligamiento no se produce tan sólo en los individuos aislados. Uno de los elementos constitutivos de todo temperamento racional, consiste en la manera especial de estimar el valor de la existencia. Hay un humor colectivo, como

hay un humor individual, que inclina a los pueblos a la tristeza o a la alegría, que les hace ver las cosas risueñas o tétricas. La sociedad es la única que puede tener un juicio de conjunto en cuanto al valor de la vida humana; el individuo no es competente para ese juicio. No conoce más que a él mismo y a su pequeño horizonte; su experiencia está, pues, demasiado restringida para poder servir de base a una apreciación general. Puede, desde luego, juzgar que su vida no tiene objeto; no puede decir nada que se refiera a los otros. La sociedad, por el contrario, puede, sin sofisma, generalizar el sentimiento que tiene de sí misma, de su estado de salud y de enfermedad. Los individuos participan demasiado estrechamente en su vida para que esté enferma sin que ellos sean atacados por la dolencia. Su sufrimiento se hace el sufrimiento de ellos. Por ser el todo, el mal de que se resiente se transmite a las partes de que está formada. Pero entonces no se puede desintegrar ni tener conocimiento, de que las condiciones de la vida general están perturbadas en la misma medida. Porque es el fin a que se atiene la mejor parte de nosotros mismos, no puede sentir que le escapamos sin darse cuenta, al mismo tiempo, de que nuestra actividad queda sin objeto.

Puesto que somos su obra, no puede sentir el sentimiento de su fracaso sin experimentar que, en adelante, esta obra, no sirve ya para nada. Así se forman corrientes de depresión y de desencanto que no emanan de ningún individuo en particular, pero que expresan el estado de desintegración en que se encuentra la sociedad. Lo que traducen es el relajamiento de las bases sociales, una especie de astenia colectiva, de malestar social, como la tristeza individual, cuando es crónica, traduce a su manera el mal estado orgánico del individuo. Entonces aparecen esos sistemas metafísicos y religiosos que, reduciendo a fórmulas esos sentimientos oscuros, vienen a demostrar a los hombres que la vida no tiene sentido y que es engañarse a sí mismo el atribuírselo. Entonces se constituyen nuevas morales que, erigiendo el hecho en derecho, recomiendan el suicidio o, al menos, encaminan a recomendar que se viva lo menos posible. En el momento en que se producen, parece que han sido inventadas por completo por sus autores y se culpa a estos del descorazonamiento que preconizan. En realidad, son más bien un efecto que una causa; no hacen más que simbolizar, en un lenguaje abstracto y bajo una forma sistemática, la miseria fisiológica del cuerpo social. Y como esas corrientes son colectivas, tienen, a consecuencia de este origen, una autoridad que hace que se impongan al individuo y le empujen con más fuerza en el sentido hacia donde le inclina el desamparo moral que ha suscitado directamente en él la desintegración de la sociedad. Así, aun en el momento en que se libera con exceso del ambiente social, sufre todavía su influencia. Por individualizado que cada uno esté, queda siempre algo colectivo; la depresión y la melancolía que resultan de esta individualización exagerada. Se comulga en la tristeza, cuando no hay otro ideal común.

Bien merece, pues, este tipo de suicidio, el nombre que le hemos dado. El egoísmo no es un factor simplemente auxiliar; es su causa generadora. Si, en ese caso, el lazo que liga al hombre a la vida se afloja, es porque el nexo que le une a la sociedad, se ha relajado. Los incidentes de la existencia privada, que parecen inspirar inmediatamente el suicidio y que pasan por ser sus condiciones determinantes, en realidad no son más que

causas excepcionales. Si el individuo cede al menor choque de las circunstancias es porque en el estado en que se encuentra, la sociedad ha hecho de él una fuerza dispuesta al suicidio.

16. El suicidio altruista

En el orden de la existencia nada es bueno sin medida. Un carácter biológico no puede llenar los fines a que debe servir, más que a condición de no traspasar ciertos límites. Igual ocurre con los fenómenos sociales. Si, como acabamos de ver, una individuación excesiva conduce al suicidio, una individuación insuficiente produce los mismos efectos. Cuando el hombre está desligado de la sociedad se mata fácilmente; fácilmente, también, se mata cuando está con demasiada fuerza integrado en ella.

El suicidio es bastante frecuente en los pueblos primitivos. Pero presenta en ellos caracteres muy particulares. Todos los hechos que acaban de relatarse entran, en efecto, en una de las tres categorías siguientes:

- 1.º Suicidios de hombres llegados al dintel de la vejez o atacados de enfermedad.
- 2.º Suicidios de mujeres a la muerte de su marido.
- 3.º Suicidios de clientes o de servidores, a la muerte de sus jefes.

Ahora bien, en todos esos casos, si el hombre se mata, no es porque se arrogue el derecho de hacerlo, sino *porque cree que ése es su deber*, cosa bien distinta. Si falta a esta obligación, se le castiga con el deshonor y también, lo más a menudo, con penas religiosas.

Sin duda, cuando se nos habla de ancianos que se dan la muerte, nos inclinamos a creer que la causa de ella es el cansancio o los ordinarios sufrimientos de la edad. Pero si, verdaderamente esos suicidios no tuviesen otro origen, si el individuo se matase únicamente para desembarazarse de una vida insoportable, no estaría obligado a hacerlo; no se está nunca obligado a gozar de un privilegio. Ahora bien, hemos visto que, si persiste en vivir pierde la estimación de las gentes; en un sitio se le rehúsan los honores ordinarios de los funerales, en el otro se le representa una vida espantosa más allá de la tumba. La sociedad hace presión sobre él para que se destruya. Interviene también en el suicidio egoísta; pero su intervención no se lleva a cabo del mismo modo en los dos casos. En el uno, se conforma con usar con el hombre un lenguaje que le desligue de la existencia; en el otro le prescribe formalmente que la abandone. Allí sugiere o, todo lo más, aconseja; aquí, obliga, y ella es la que determina las condiciones y circunstancias que hacen exigible esta obligación.

Es también, en consideración a fines sociales, por lo que impone ese sacrificio. Si el cliente no debe sobrevivir a su jefe o el servidor a su príncipe, es porque la constitución de la sociedad, implica entre los secuaces y su jefe, entre los oficiales y el rey, una dependencia tan estrecha que excluye toda idea de separación. Es preciso que el destino del uno sea el de los otros. Los súbditos deben seguir a su dueño a todas partes donde vaya, aun más allá de la tumba, lo mismo que sus vestidos y sus armas; si se pudiera concebir que ocurriera de otro modo, la subordinación social no sería lo que debe ser.

Lo mismo ocurre con la mujer respecto al marido. En cuanto a los viejos, si están obligados a no esperar la muerte, es, verosíblemente, a lo menos en un gran número de

casos, por razones religiosas. En efecto, se repite que es en el jefe de la familia donde reside el espíritu que la protege. De otra parte, se admite que un dios que habita un cuerpo extraño, participa de la vida de este último, pasa por las mismas fases de salud y de enfermedad y envejece al mismo tiempo. No puede, pues, la edad disminuir las fuerzas del uno, sin que al mismo tiempo se debilite el otro, sin que el grupo, por consecuencia, esté amenazado en su existencia, puesto que ya no estaría protegido más que por una divinidad sin vigor.

Véase por qué en interés común está obligado el padre a no esperar el límite extremo de la vida para transmitir a sus menores el precioso depósito que tiene en custodia.

Esta descripción basta para determinar de qué dependen esos suicidios. Para que la sociedad pueda constreñir así a ciertos miembros suyos a matarse, es preciso que la personalidad individual se cuente por poca cosa. Porque, desde que empieza a constituirse, el primer derecho que se le reconoce es el de vivir; todo lo más se le suspende en las circunstancias, muy excepcionales, como la guerra. Pero esta misma débil individuación no puede tener más que una sola causa. Para que el individuo ocupe tan poco lugar en la vida colectiva, es preciso que esté casi totalmente absorbido en el grupo y, por consiguiente, que éste se halle muy fuertemente integrado. Para que las partes tengan tan poca existencia propia, es preciso que el todo forme una masa compacta y continua. Y, en efecto, en otra parte hemos mostrado, que esta cohesión maciza es, desde luego, la de las sociedades donde se observan las prácticas precedentes. Como no comprenden más que un pequeño número de elementos, todo el mundo vive allí la misma vida: todo es común a todo, ideas, sentimientos, ocupaciones. Al mismo tiempo, por lo mismo que el grupo es pequeño, está cerca de todos y así puede no perder a nadie de vista; resulta de ello que la vigilancia colectiva se lleva a cabo en todo momento, se extiende a todo y previene más fácilmente las divergencias. Faltan, pues, al individuo, los medios para crearse un ambiente especial, a cuyo abrigo puede desarrollar su naturaleza y hacerse una fisonomía propia. Distinto de sus compañeros, no es, por decirlo así, más que una parte alícuota del todo, sin valor por sí mismo. Su persona tiene tan poco precio, que, los atentados dirigidos contra ella por los particulares, sólo son objeto de una represión relativamente indulgente. Desde luego, es más natural que esté aún menos protegido contra las exigencias colectivas, y que la sociedad, por el menor motivo, no duda en pedirle que ponga fin a una vida, que ella estima en tan poco.

Estamos, pues, en presencia de un tipo de suicidio que se distingue del precedente por caracteres definidos. Mientras que éste se debe a un exceso de individuación, aquél tiene por causa, una individuación demasiado rudimentaria. El uno, se produce porque la sociedad, disgregada en ciertos puntos, o aun en su conjunto, deja al individuo escapársele; el otro, porque le tiene muy, estrechamente bajo su dependencia. Puesto que hemos llamado *egoísmo*, al estado en que se encuentra el yo cuando vive su vida personal y no obedece más que a sí mismo, la palabra *altruismo* expresa bastante bien el estado contrario, aquél en que el yo no se pertenece, en que se confunde con otra cosa que no es él, en que el polo de su conducta está situado fuera de él, en uno de los grupos de que forma parte. Por eso llamamos suicidio altruista, al que resulta de un altruismo

intenso. Pero puesto que además, presenta el carácter de ser llevado a cabo como un deber, importa que la terminología adoptada exprese esta particularidad. Parécenos, pues, el nombre de *suicidio altruista obligatorio* el que conviene al tipo así constituido.

Es necesaria la reunión de estos dos objetivos para definirlo; porque no todo suicidio altruista es necesariamente obligatorio. Los hay que no están expresamente impuestos por la sociedad, que tienen un carácter más facultativo.

He aquí, pues, constituido un segundo tipo de suicidio, que comprende tres variedades: el suicidio altruista obligatorio, el suicidio altruista facultativo, el suicidio altruista agudo, cuyo perfecto modelo es el suicidio místico. Estas diferentes formas contrastan del modo más notable con el suicidio egoísta. El uno está ligado a esa ruda moral que estima en nada lo que sólo interesa al individuo; el otro es solidario de esta ética refinada que pone tan alta la personalidad humana que ésta no puede ya subordinarse a nada. Hay, pues, entre ellas, toda la distancia que separa a los pueblos primitivos de las naciones más cultas.

Sin embargo, si las sociedades inferiores son, por excelencia, el terreno del suicidio altruista, éste se encuentra también en las civilizaciones más recientes. Especialmente se puede clasificar bajo este rótulo la muerte de cierto número de mártires cristianos. En efecto no son más que suicidas todos esos neófitos que, si no se mataban por sí mismos, voluntariamente se hacían matar. Si por sí mismos no se daban la muerte, la buscaban con todas sus fuerzas y se conducían de un modo que la hiciera inevitable. Ahora bien, para que haya suicidio, basta con que el acto, de donde debe necesariamente resultar la muerte, haya sido llevado a cabo por la víctima con conocimiento de causa. Por otra parte, la pasión entusiasta con que los fieles de la religión iban al encuentro del último suplicio, muestra cómo, en ese momento, habían enajenado completamente su personalidad, en provecho de la idea de que se habían hecho servidores. Es probable que las epidemias de suicidio que, en muchas ocasiones, desolaron los monasterios durante la Edad Media, y que parecían haber sido determinadas por exceso de fervor religioso, fueran de la misma naturaleza.

En nuestras sociedades contemporáneas, como la personalidad individual está cada vez más independizada de la personalidad colectiva, tales suicidios no pueden propagarse mucho. Es posible hablar de soldados que prefieren la muerte a la humillación de la derrota, como el comandante Beaurepaire y almirante Villeneuve, sea de desgraciados que se matan para evitar una vergüenza a su familia, afirmando que ceden a móviles altruistas. Porque si los unos y los otros renuncian a la vida, es porque hay algo a lo que amaban más que a sí propios. Pero estos son casos aislados, que no se producen más que excepcionalmente. Sin embargo, todavía hoy existe entre nosotros un medio especial donde el suicidio altruista está en estado crónico: es el ejército.

Ahora se puede comprender mejor el interés que habrá en dar una definición objetiva del suicidio y en permanecer fiel a ella.

Como el suicidio altruista, aun presentando los rasgos característicos del suicidio, se asemeja especialmente en sus manifestaciones más notables, a ciertas categorías de actos que estamos habituados a honrar con nuestra estimación y aun con nuestra admiración,

se ha rehusado a menudo el considerarlo como un homicidio de sí mismo. Se recuerda que, para Esquirol y Falret, la muerte de Catón y la de los Girondinos no eran suicidios. Pero entonces, si los suicidios que tienen por causa visible e inmediata el espíritu de renunciamento y de abnegación, no merecen ser calificados así, no podría el concepto convenir más a los que proceden de la misma disposición moral, aunque de una manera menos aparente; porque los segundos no difieren de los primeros más que por algunos matices. Si el habitante de las islas Canarias que se precipita en una mina para honrar a su Dios, no es un suicida, ¿cómo dar ese nombre al sectario de Siria que se mata para entrar en la nada; al primitivo que, bajo la influencia del mismo estado mental, renuncia a la existencia por una ligera ofensa que ha sufrido o, simplemente para manifestar su desprecio de la vida; al quebrado, que prefiere no sobrevivir a su deshonor; en fin, a esos numerosos soldados que vienen a engrosar todos los años el contingente de las muertes voluntarias? Porque todos esos casos tienen por raíz ese mismo estado de altruismo, que es igualmente la causa de lo que se podría llamar el suicidio heroico. ¿Se los clasificará solamente como suicidios, y no se excluirá a aquellos cuyo móvil es particularmente puro? Pero, por lo pronto, ¿con qué criterio se dividirán? ¿Cuándo deja de ser un motivo bastante laudable, para que el acto que determina pueda ser calificado de suicidio? Luego, al separar radicalmente una de otra esas dos categorías de hechos, se está condenado a desconocer su naturaleza. Porque es en el suicidio altruista obligatorio donde están mejor señalados los caracteres esenciales del tipo. Las otras variedades no son más que formas que de él derivan. Así, o bien se tendrá como no acaecido un grupo considerable de fenómenos instructivos, o bien, si no se les rechaza a todos, aparte de que no se podrá hacer entre ellos más que una elección arbitraria, se estará en la imposibilidad de conocer el tronco común al que se enlazan los que se hayan retenido. Tales son los peligros a que se está expuesto cuando se hace depender la definición del suicidio de los sentimientos subjetivos que inspira.

Por otra parte, aun las razones de sentimiento por las que se cree justificar esta exclusión, no están fundadas. Se apoyan en el hecho de que los móviles de que proceden ciertos suicidios altruistas se encuentran, bajo una forma apenas diferente, en la base de los actos que todo el mundo considera como morales. Pero, ¿ocurre de otro modo con el suicidio egoísta? ¿No tiene su moralidad el sentimiento de la autonomía individual, así como el sentimiento contrario? Si esta es una condición de cierto valor, que fortalece los corazones y llega hasta endurecerlos, la otra los entenece y los hace propicios a la piedad. Si, donde reina el suicidio altruista, el hombre está siempre dispuesto a dar su vida, en desquite, no hace más caso de la vida de otro. Por el contrario, donde pone tan alta la personalidad individual, que ya no percibe ningún fin que la exceda, la respeta en los demás. El culto que por ella tiene hace que sufra por todo lo que pueda disminuirla, aun en sus semejantes. Una simpatía más amplia por los sufrimientos humanos sucede a las abnegaciones fanáticas de los tiempos primitivos. Cada clase de suicidios no es, pues, más que la forma exagerada o desviada de una virtud. Pero entonces, la manera cómo afectan a la conciencia moral, no los diferencia lo bastante para que se tenga el derecho de hacer de ellos tantos géneros separados.

17. El suicidio anómico

Pero la sociedad no es solamente un objeto que atraiga, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula. Existe una relación entre la manera de ejercer esta acción reguladora y el porcentaje social de los suicidios.

Es conocida la influencia agravante que tienen las crisis económicas sobre la tendencia al suicidio.

La cifra de las quiebras es un barómetro que refleja con sensibilidad suficiente las variaciones por que pasa la vida económica. Cuando, de un año a otro, se hacen bruscamente más numerosas, se puede estar seguro de que se ha producido alguna grave perturbación. Desde 1845 a 1869 se han originado por tres veces estas súbitas elevaciones, síntomas de crisis.

Mientras que, durante este período, el crecimiento anual del número de quiebras es de 3,2 por 100, en 1847 es de 26 por 100; en 1854, de 37 por 100, y en 1861, de 20 por 100. Ahora bien; en estos tres momentos se comprueba igualmente una ascensión, excepcionalmente rápida, en la cifra de los suicidios. Mientras que, durante estos 24 años, el aumento medio anual es solamente de 2 por 100, en 1847 es de 17 por 100; en 1854, de 8 por 100; en 1861, de 9 por 100.

¿Pero a qué deben su influencia estas crisis? ¿Es porque, al hacer vacilar la fortuna pública, aumenta la miseria? ¿Es porque, al tornarse la vida más difícil, se renuncia a ella de mejor gana? La explicación seduce por su sencillez; por otra parte, se halla conforme con la concepción corriente del suicidio. Pero está contradicha por los hechos.

En efecto, si las muertes voluntarias aumentasen cuando la vida se hace más ruda, deberían disminuir sensiblemente cuando el bienestar aumenta. Ahora bien: si cuando el precio de los artículos de primera necesidad se eleva con exceso, los suicidios, generalmente, hacen lo mismo, no se comprueba que desciendan por bajo del término medio en el caso contrario.

Tampoco contribuye el crecimiento de la miseria al de los suicidios, que hasta las crisis dichas, cuyo efecto es el de acrecentar bruscamente la prosperidad de un país, influyen en el suicidio lo mismo que los desastres económicos.

Las Exposiciones universales, cuando tienen éxito, son consideradas como un feliz acontecimiento en la vida de una sociedad. Estimulan los negocios, traen más dinero al país y pasan por aumentar la prosperidad pública, sobre todo en la ciudad misma donde tienen lugar. Y, sin embargo, no es imposible que al final se cancelen con una elevación considerable de la cifra de los suicidios. Es la que parece, sobre todo, haberse cumplido en la Exposición de 1878. El aumento ha sido, ese año, el más elevado que se haya producido de 1874 a 1886. Fue de un 8 por 100; por consecuencia, superior al que determinó el crac de 1882. Y lo que no permite ni siquiera suponer que esta recrudescencia haya tenido otra causa que la Exposición, es que los 86 centésimos de este aumento han tenido lugar justamente durante los seis meses que ha durado.

Pero lo que demuestra mejor aún que el desastre económico no tiene la influencia agravante que se le ha atribuido a menudo, es que produce más bien el efecto contrario.

En Irlanda, donde el aldeano vive una vida tan penosa, se matan muy poco. La miserable Calabria, no cuenta, por decirlo, así, con suicidios; España tiene 10 veces menos que Francia. Hasta se puede decir que la miseria protege. En los diferentes departamentos franceses, los suicidios son tanto más numerosos cuanto más gentes hay que viven de sus rentas.

Así, pues, si las crisis industriales o financieras aumentan los suicidios, no es por lo que empobrecen, puesto que las crisis de prosperidad tienen el mismo resultado; es porque son crisis, es decir, perturbaciones de orden colectivo.

Toda rotura de equilibrio, aun cuando de ella resulte un bienestar más grande y un alza de la vitalidad general, empuja a la muerte voluntaria. Cuantas veces se producen en el cuerpo social graves reorganizaciones, ya sean debidas a un súbito movimiento de crecimiento o a un cataclismo inesperado, el hombre se mata más fácilmente. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo lo que se considera generalmente como un mejoramiento de la existencia puede separar de ella?

Para contestar a esta pregunta son necesarias algunas consideraciones, prejudiciales.

17.a. *La anomia y las crisis económicas*

Un ser vivo cualquiera no puede ser feliz, y hasta no puede vivir más que si sus necesidades están suficientemente satisfechas en relación con sus medios. De otro modo, si exigen más de lo que se les puede conceder, estarán contrariadas sin cesar y no podrán funcionar sin dolor. Ahora bien: un movimiento que no puede producirse sin sufrimiento tiende a no reproducirse. Las tendencias que no están satisfechas se atrofian, y como la tendencia a vivir no es más que el resultado de todas las otras, tiene que debilitarse si las otras se aflojan.

En el animal, a lo menos en estado normal, este equilibrio se establece con una espontaneidad automática, porque depende de condiciones puramente materiales. Todo lo que reclama el organismo es que las cantidades de substancia y de energía, empleados sin cesar en vivir, sean reemplazadas periódicamente por cantidades equivalentes: es que la reparación sea igual al desgaste. Por otra parte, como el trabajo pedido a cada órgano depende él mismo del estado general de las fuerzas vitales y de las necesidades del equilibrio orgánico, el desgaste, a su vez, se regula sobre la reparación, y la balanza se realiza por sí misma. Los límites del uno son también los de la otra: están igualmente inscritos en la constitución misma del viviente, que no tiene medios de sobrepasarlos.

Pero no ocurre lo mismo con el hombre, porque la mayor parte de sus necesidades no están, o no están en el mismo grado, bajo la dependencia del cuerpo. En rigor, se puede todavía considerar como determinable la cantidad de elementos materiales necesarios al sostenimiento físico de una vida humana, aunque la determinación sea ya menos estrecha que en el caso precedente y el margen más ampliamente abierto a las libres combinaciones del deseo; porque, más allá del límite indispensable con el que la naturaleza está pronta a conformarse cuando procede instintivamente, la reflexión más despierta hace entrever condiciones mejores, que aparecen como fines deseables y que solicitan la actividad. Sin embargo, se puede admitir que los apetitos de ese género encuentran, tarde o temprano, un límite que no pueden franquear. Pero, ¿cómo fijar la

cantidad de bienestar, de confort, de lujo que puede legítimamente perseguir un ser humano? Ni en la constitución orgánica ni en la constitución psicológica del hombre se encuentra nada que marque un límite a estas inclinaciones.

Por sí misma, hecha abstracción de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar. Entonces, si nada viene a contenerla desde fuera, no puede ser por sí misma más que un manantial de tormentos. Porque los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin razón se ha considerado la insaciabilidad como un signo morboso. Puesto que nada los limita, sobrepasan siempre e indefinidamente los medios de que disponen; nada sabría calcularlos, pues una sed inextinguible es un suplicio perpetuamente renovado.

Para que pase otra cosa es preciso, ante todo, que las pasiones sean limitadas. Solamente entonces podrán ser puestas en armonía con las facultades, y, por consiguiente, satisfechas. Pero, puesto que no hay nada en el individuo que pueda fijarles un límite, éste debe venirle necesariamente de alguna fuerza exterior a él. Es preciso que un poder regulador desempeñe para las necesidades morales el mismo papel que el organismo para las necesidades físicas. Es decir, que este poder no puede ser más que moral. Es el despertar de la conciencia lo que ha venido a romper el estado de equilibrio en el que dormitaba el animal; la conciencia solamente puede proporcionar los medios de restablecerlo. La coacción natural no produce aquí efecto; no es con fuerzas físicas con las que se pueden modificar los corazones. Cuando los apetitos no son detenidos automáticamente por mecanismos fisiológicos, no pueden detenerse más que delante del límite que reconozcan como justo. La coacción natural no produce aquí efecto; no es con fuerzas físicas con las que se pueden modificar los corazones. (...) La sociedad sola, sea directamente y en su conjunto, sea por medio de uno de sus órganos, está en situación de desempeñar este papel moderador; porque ella es el único poder moral superior al individuo, y cuya superioridad acepta éste. Ella sola tiene la autoridad necesaria para declarar el derecho y marcar a las pasiones el punto más allá del cual no deben ir. Ella sola, también, puede apreciar qué premio debe ofrecerse en perspectiva a cada orden de funcionarios, en bien del interés común.

Y en efecto, en cada momento de la historia hay, en la conciencia moral de las sociedades, un sentimiento oscuro de lo que valen, respectivamente, los diferentes servicios sociales, de la remuneración relativa que se debe a cada uno de ellos, y, por consecuencia, de la medida de las comodidades que convienen al promedio de los trabajadores de cada profesión. Las diferentes funciones están como jerarquizadas en la opinión, y se atribuye a cada una un cierto coeficiente de bienestar, según el lugar que ocupan en la jerarquía.

Hay, pues, una verdadera reglamentación, que no por carecer siempre de una forma jurídica deja de fijar, con una precisión relativa, el máximo de bienestar que cada clase de sociedad puede legítimamente buscar o alcanzar. Por otra parte, la escala así establecida no tiene nada de inmutable. Cambiará según que la renta colectiva crezca o disminuya, y según los cambios que experimentan las ideas morales de la sociedad.

Bajo esta presión, cada uno, en su esfera, se da cuenta vagamente del punto extremo

adonde pueden ir sus ambiciones, y no aspira a nada más allá. Si, por lo menos, es respetuoso de la regla y dócil a la autoridad colectiva, es decir, si tiene una sana constitución moral, siente que no está bien exigir más. Así se marca a las pasiones un objetivo y un término. Indudablemente, esta determinación no tiene nada de rígida, ni de absoluta. El ideal económico asignado a cada categoría de ciudadanos está comprendido entre ciertos límites, dentro de los cuales los deseos pueden moverse con libertad. Pero no es ilimitado. Esta limitación relativa y la moderación que de ella resulta, es la que hace que los hombres estén contentos con su suerte, al mismo tiempo que les estimula con medida a hacerla mejor; y este contento medio es el que produce ese sentimiento de goce tranquilo y activo, ese placer de ser y vivir que, tanto para las sociedades como para los individuos, es la característica de la salud.

Con todo, no serviría para nada que cada uno estimase como justa la jerarquía de las funciones tal como está organizada por la opinión, si al mismo tiempo no se considerase como igualmente justa la manera con que se reclutan esas funciones. El trabajador no se encuentra en armonía con su situación social si no está convencido de que tiene lo que debe tener. Si se cree apto para ocupar otra, la que tiene no puede satisfacerle. No basta, pues, que el nivel medio de las necesidades esté, para cada condición, regulado por el sentir público; aún es necesario que otra reglamentación, más precisa, fije la manera cómo las diferentes condiciones deben ser asequibles a los particulares. Y, en efecto, no hay sociedad donde esta reglamentación no exista. Varía según los tiempos y los lugares. Antaño hacía del nacimiento el principio casi exclusivo de la clasificación social; hoy no mantiene otra desigualdad nativa que la que resulta de la formación hereditaria y del mérito. Pero, bajo esas diversas formas, en todas partes tiene el mismo objeto. También en todas partes no es posible más que si se impone a los individuos por una autoridad que está por encima de ellos, es decir, por la autoridad colectiva. Porque no puede establecerse sin pedir a los unos y a los otros, sacrificios y concesiones en nombre del interés público.

Es cierto que algunos han creído que esta presión moral se haría inútil el día en que la situación económica cesara de ser transmitida hereditariamente. Pero esto no es más que una cuestión de grado. Porque siempre subsistiría una herencia: la de los dones naturales. La inteligencia, el gusto, la valía científica, artística, literaria, industrial, el valor, la habilidad manual, son fuerzas que cada uno recibe al nacer, como el que ha nacido propietario recibe su capital, como el noble, en otro tiempo, recibía su título y su función. Será necesaria todavía una disciplina moral para hacer aceptar a los que la naturaleza ha favorecido menos la situación inferior, que deben al azar de su nacimiento. ¿Se irá hasta reclamar que el reparto sea igual para todos y que no se dé ninguna ventaja a los más útiles y meritorios? Pero entonces haría falta una disciplina, muy de otro modo enérgica, para hacer aceptar a estos últimos un trato sencillamente igual al de los mediocres e impotentes.

Sólo que esta disciplina, del mismo modo que la precedente, no puede ser útil más que si es considerada como justa por los pueblos que se le han sometido. Cuando no se mantiene más que por la habilidad y la fuerza, la paz y la armonía sólo subsisten en

apariencia; el espíritu de inquietud y el descontento están latentes; los apetitos, superficialmente contenidos, no tardan en desencadenarse.

Lo que el hombre tiene de característico es que el freno a que está sometido no es físico, sino moral, es decir, social. Recibe su ley, no de un medio material que se le impone brutalmente, sino de una conciencia superior a la suya y cuya imperiosidad siente. Porque la mayor y la mejor parte de su vida sobrepasa el cuerpo, escapa al yugo del cuerpo, pero sufre el de la sociedad.

Solamente cuando la sociedad está perturbada, ya sea por crisis dolorosas o felices, por demasiado súbitas transformaciones, es transitoriamente incapaz de ejercer esta acción; y he aquí de dónde vienen estas bruscas ascensiones de la curva de los suicidios, cuya existencia hemos establecido más arriba.

En efecto, en los casos de desastres económicos, se produce como una descalificación, que arroja bruscamente a ciertos individuos en una situación inferior a la que ocupaban hasta entonces. Es preciso que rebajen sus exigencias, que restrinjan sus necesidades, que aprendan a contenerse más. Todos los frutos de la acción social se pierden en lo que les concierne; se ha de rehacer su educación moral. Ahora bien, la sociedad no puede plegarlos en un instante a esta vida nueva y enseñarles a ejercer sobre sí mismos este aumento de continencia al que no se hallaban acostumbrados. De ello resulta que no están ajustados a la condición que se les crea, y que hasta su perspectiva les es intolerable; de aquí los sufrimientos que les apartan de una existencia empuñada, aun antes de que la hayan experimentado.

Pero no ocurre de otro modo si la crisis tiene por origen un brusco acrecentamiento del poderío y de la fortuna. Entonces, como las condiciones de la vida han cambiado, la escala según la cual se regulan las necesidades no puede permanecer la misma, porque varía con los recursos sociales, y que determina en globo la parte que debe corresponder a cada categoría de productores. La producción se ha alterado; pero, por otra parte, no podría improvisarse una nueva graduación. Hace falta tiempo para que los hombres y las cosas sean de nuevo clasificados por la conciencia pública. Hasta que las fuerzas sociales, así puestas en libertad, no hayan vuelto a encontrar el equilibrio, su valor respectivo permanece indeterminado, y, por consecuencia, toda reglamentación es defectuosa durante algún tiempo. Ya no se sabe lo que es posible y lo que no lo es, lo que es justo y lo que es injusto, cuáles son las reivindicaciones y las esperanzas legítimas, cuáles las que pasan de la medida. Por consiguiente, no hay nada que no se pretenda. Por poco profunda que sea esta conmoción, alcanza hasta a los principios que presiden la distribución de los ciudadanos entre los diferentes empleos. Porque como las relaciones entre las diversas partes de la sociedad son necesariamente modificadas, las ideas que expresan esas relaciones no pueden permanecer las mismas. Tal clase, que la crisis ha favorecido más especialmente, no está ya dispuesta a la misma resignación, y, de rechazo, el espectáculo de su mayor fortuna despierta alrededor y por debajo de ella toda clase de codicias. (...) El estado de irregularidad o de anomalía está, pues, reforzado por el hecho de que las pasiones se encuentran menos disciplinadas en el preciso momento en que tendrían necesidad de una disciplina más fuerte.

Pero entonces, sus mismas exigencias hacen que sea imposible satisfacerlas. Las ambiciones sobreexcitadas van siempre más allá de los resultados obtenidos, cualquiera que sean, porque no se les advierte que no deben ir más lejos. Nada, pues, las contenta, y toda esta agitación se gasta sobre sí misma sin llegar a saciarse. Sobre todo, como esta carrera hacia un fin inaprehensible no puede procurar otro placer que el de la carrera misma, si en ella hay algún obstáculo o si se le pone se queda el sujeto con las manos completamente vacías. Ahora bien, sucede que al mismo tiempo la lucha se hace más violenta y más dolorosa, a la vez que está menos regulada y que las competencias son más ardientes. Todas las clases están en lucha, porque ya no hay clasificación establecida. El esfuerzo es, pues, más considerable en el momento en que se hace más improductivo. ¿Cómo, en estas condiciones, no se debilitaría la voluntad de vivir?

Esta explicación está confirmada por la singular inmunidad de que gozan los países pobres. Si la pobreza protege contra el suicidio, es porque, por sí misma, es un freno. Hágase lo que se quiera, los deseos, en cierta medida, se ven obligados a contar con los medios; lo que se tiene, sirve de punto de mira para determinar lo que se quisiera tener. Por consecuencia, cuanto menos posee uno, menos intenta extender el círculo de sus necesidades. La impotencia, constriñéndonos a la moderación, nos acostumbra a ella, además de que, donde la mediocridad es general, nada viene a excitar el deseo. La riqueza, al contrario, por los poderes que confiere, nos da la ilusión de que nos engrandecemos por nosotros mismos.

Pero si el peligro moral que trae consigo todo acrecentamiento del bienestar no es irremediable, es preciso, con todo, no perderlo de vista.

17.b. *La anomia en estado crónico*

Si, como en los casos precedentes, la anomalía no se produjera sino por accesos intermitentes y bajo la forma de crisis agudas, podría hacer variar de vez en cuando el porcentaje social de los suicidios, pero no sería un factor regular y constante. Pero hay una esfera de la vida social donde está actualmente en estado crónico: la del mundo del comercio y de la industria.

Desde hace un siglo, en efecto, el progreso económico ha consistido, principalmente, en libertar a las relaciones industriales de toda reglamentación. Hasta los tiempos recientes, todo un sistema de poderes morales tenía por función disciplinarlos. Por lo pronto, estaba la religión, cuya influencia se hacía sentir lo mismo sobre los obreros que sobre los patronos, sobre los pobres que sobre los ricos. Consolaba a los primeros y los enseñaba a contentarse con su suerte, mostrándoles que el orden social es providencial, que la parte de cada clase ha sido fijada por Dios mismo, y haciéndoles esperar de un mundo futuro las justas compensaciones a las desigualdades de éste. Moderaba a los segundos recordándoles que los intereses terrenos no son todo para el hombre, que deben subordinarse a otros, más elevados, y, por consiguiente, que no merecen ser perseguidos sin regla ni medida. El poder temporal, por su parte, por la supremacía que ejercía sobre las funciones económicas, por el estado relativamente subalterno en que las mantenía, las contenía en su desarrollo. En fin, en el mismo seno del mundo de los negocios, las corporaciones de los oficios, reglamentando los salarios, el precio de los productos y la

producción misma, fijaban indirectamente el nivel medio de las rentas, sobre el cual, por la fuerza de las cosas, se regulan en parte las necesidades. Al describir esta organización, no intentamos, desde luego, proponerla como un modelo. Claro está que, sin profundas transformaciones, no podría convenir a las sociedades actuales. Todo lo que hacemos constar es qué existía, que producía efectos útiles, y que hoy nada de esto tiene lugar.

En efecto, la religión ha perdido la parte más grande de su imperio. El poder gubernamental, en vez de ser el regulador de la vida económica, se ha convertido en su instrumento y su servidor. Las más contrarias escuelas, economistas ortodoxos y socialistas extremos se entienden, para reducirle al papel de intermediario, más o menos pasivo, entre las diferentes funciones sociales. (...) Pero los unos y los otros le rehúsan capacidad para someter el resto de los órganos sociales y hacerlos converger hacia un fin que les domine. De una y otra parte se proclama que las naciones deben tener por único y principal objetivo prosperar industrialmente; esto es lo que implica el dogma del materialismo económico, que sirve igualmente de base a estos sistemas, opuestos en apariencia. Y como estas teorías no hacen más que expresar el estado de la opinión, la industria, en vez de continuar siendo considerada como un medio al servicio de un fin que le sobrepasa, se ha convertido en el fin supremo de los individuos y de las sociedades. Entonces ha ocurrido que los apetitos que pone en juego se han encontrado libertados de toda autoridad que los limite. Esta apoteosis del bienestar, al santificarlos, por decirlo así, los ha puesto por encima de toda ley humana. Parece que hay una especie de sacrilegio en ponerles diques. Por esto, aun la reglamentación puramente utilitaria que el mismo mundo industrial ejercía sobre ellos, por intermedio de las corporaciones, no ha logrado mantenerse. En fin, ese desencadenamiento de los deseos ha sido aún agravado por el desarrollo mismo de la industria y la extensión casi indefinida del mercado. Cuando el productor no podía librar sus productos más que a la vecindad, lo módico de la ganancia posible no podía sobreexcitar mucho su ambición. Pero ahora, que casi puede pretender tener por cliente el mundo entero, ¿cómo ante estas perspectivas sin límites, aceptar las pasiones que se le limita como en otro tiempo?

De aquí es de donde viene la efervescencia que reina en esta parte de la sociedad, y que de allí se ha extendido al resto. Es que el estado de crisis y de anomalía es constante, y, para decirlo así, normal. De arriba abajo de la escala, las concupiscencias se han elevado sin saber dónde posarse definitivamente. Nada podrá calmarlas, porque el objetivo adonde se dirigen está infinitamente más allá de lo que pueden alcanzar. La realidad parece sin valor en comparación de lo que vislumbran como posible las imaginaciones calenturientas; se la aparta, pero para prescindir en seguida de lo posible, cuando a su vez se convierte en real. Se tiene sed de cosas nuevas, de goces ignorados, de sensaciones sin nombre, pero que pierden todo su atractivo cuando son conocidas. Entonces, al menor revés que sobrevenga, faltan las fuerzas para soportarlo. Toda esta fiebre cae, y se percibe cuán estéril era el tumulto, y cómo todas esas sensaciones nuevas, indefinidamente acumuladas, no han logrado constituir un sólido capital de dicha, sobre el que se pueda vivir en los días de prueba. El prudente, que sabe gozar de los resultados adquiridos sin experimentar perpetuamente la necesidad de reemplazarlos

por otros, encuentra en ello un asidero a la vida, cuando suena la hora de las contrariedades. Pero el hombre que siempre lo ha esperado todo del porvenir, que ha vivido con los ojos fijos en el futuro, no tiene nada en su pasado que le consuele contra las amarguras del presente, porque el pasado no contiene para él más que una serie de etapas atravesadas con impaciencia. Lo que le permitía cegarse sobre sí mismo, es que contaba siempre con encontrar más lejos la felicidad, que no había aún encontrado hasta entonces. Pero se le ha detenido en su marcha; desde entonces, ya no hay nada detrás ni delante de él, sobre lo que pueda descansar su mirada. La fatiga, por otra parte, basta por sí sola para producir el desencantamiento, porque es difícil no sentir, a la larga, la inutilidad de una persecución sin término.

Hasta se puede preguntar si no es, sobre todo, este estado moral el que hace hoy tan fecundas en suicidios las catástrofes económicas. En las sociedades donde está sometido a una sana disciplina, el hombre se entrega también más fácilmente a los golpes de la desgracia. Habitado a contrariarse y a contenerse, el esfuerzo necesario para imponerse un poco más de molestia le cuesta relativamente poco. Pero cuando todo límite es odioso por sí mismo, ¿cómo parecería soportable una limitación más estrecha? La impaciencia febril en que se vive no inclina apenas a la resignación. Cuando no se tiene otro objetivo que sobrepasar sin cesar el lugar que se ha alcanzado, ¡cuán doloroso es ser lanzado hacia atrás! Esta misma desorganización que caracteriza nuestro estado económico abre la puerta a todas las aventuras. Como las imaginaciones están ávidas de novedades y nada las regula, andan a tientas, al azar. Necesariamente, los fracasos crecen con los riesgos, y así, las crisis se multiplican en el momento en que se hacen más mortíferas. (...)

La anomia es, pues, en nuestras sociedades modernas, un factor regular y específico de suicidios; una de las fuentes donde se alimenta el contingente anual. Estamos, por consiguiente, en presencia de un nuevo tipo que debe distinguirse de los otros. Difiere de ellos en cuanto depende, no de la manera de estar ligados los individuos a la sociedad, sino del modo como ella los reglamenta. El suicidio egoísta procede de que los hombres no perciben ya la razón de estar en la vida; el suicidio altruista, de que esta razón les parece estar fuera de la misma vida; la tercera clase de suicidio, cuya existencia acabamos de comprobar, de que su actividad está desorganizada y de lo que por esta razón sufren. En orden de su origen, demos a esta última especie el nombre de *suicidio anómico*.

Seguramente este suicidio y el suicidio egoísta no dejan de tener relaciones de parentesco. El uno y el otro se producen por no estar la sociedad bastante presente ante los individuos. Pero la esfera de donde está ausente no es la misma en los dos casos. En el suicidio egoísta es a la actividad propiamente colectiva a quien hace falta, dejándola así desprovista de freno y de significación. En el suicidio anómico son las pasiones propiamente individuales las que la necesitan y quedan sin norma que les regule. De ello resulta que, a pesar de sus relaciones, estos dos tipos quedan independientes uno de otro. Podemos devolver a la sociedad todo lo que hay de social en nosotros y no saber limitar nuestros deseos; sin ser un egoísta se puede vivir en estado de anomia y viceversa. Así,

no es en los mismos medios sociales donde estas dos especies de suicidios reclutan su principal clientela; el uno elige el terreno de las carreras intelectuales, el mundo donde se piensa; el otro, el mundo industrial o comercial.

17.c. *La anomia conyugal*

Los suicidios que tienen lugar cuando se inicia la crisis de la viudez (...) se deben, en efecto, a la anomia doméstica que resulta de la muerte de uno de los esposos. Se origina entonces un trastorno en la familia y el superviviente es el que sufre la influencia. No está adaptado a la nueva situación que se le produce y por ello se mata más fácilmente.

M. Bertillon ha publicado un notable trabajo sobre el divorcio, en el curso del cual establece la siguiente proporción: en toda Europa, el número de los suicidios varía con el de los divorcios y la separaciones de cuerpo. (...) Según este autor, el número de los suicidios y el de los divorcios varía paralelamente porque uno y otro dependen de un mismo factor: la frecuencia más o menos grande de individuos mal equilibrados. En efecto, dice, hay tantos más divorcios en un país cuanto más esposos insoportables hay en él. Ahora bien, estos últimos se reclutan sobre todo entre los irregulares, los individuos de carácter mal hecho y mal ponderado, a quienes este mismo temperamento los predispone igualmente al suicidio.

No es en las predisposiciones orgánicas de los sujetos, sino en la naturaleza intrínseca del divorcio, donde es preciso ir a buscar la causa de esta notable relación. Sobre este punto puede establecerse una primera relación: en todos los países de donde tenemos los informes necesarios, los suicidios de divorciados son incomparablemente superiores en número a los que proporcionan las otras partes de la población.

Para encontrar las causas, refirámonos a una de las proporciones que hemos establecido precedentemente. (...) Para una misma sociedad, la tendencia de los viudos por el suicidio era función de la tendencia correspondiente de los casados. Si los segundos están fuertemente protegidos, los primeros gozan de una inmunidad, menor, sin duda, pero aún importante, y el sexo que el matrimonio preserva mejor es también el mejor preservado en el estado de viudez. En una palabra, cuando la sociedad conyugal se disuelve por el fallecimiento de uno de los esposos, los efectos que producía con relación al suicidio continúan haciéndose sentir en parte sobre el superviviente. Pero entonces, ¿no es legítimo suponer que el mismo fenómeno se produce cuando se rompe el matrimonio, no por la muerte, sino por un acto jurídico, y que la agravación que sufren los divorciados es una consecuencia, no del divorcio, sino del matrimonio al que puso fin? Debe provenir de cierta constitución matrimonial, cuya influencia continúan sufriendo los esposos, hasta cuando están separados. Si tienen una tendencia tan violenta al suicidio, es que ya estaban fuertemente inclinados a él cuando vivían juntos y por el hecho mismo de su vida en común.

Admitida esta proposición, la correspondencia de los divorcios y los suicidios se hace explicable. En efecto, en los pueblos en que el divorcio es frecuente, esta constitución *sui generis* del matrimonio, de que es solidario, debe estar necesariamente muy extendida; porque no es especial para las uniones que están predestinadas a una disolución legal. Si en ellas alcanza un máximo de intensidad, debe encontrarse en las

otras o en la mayoría de las otras, aunque en menor grado. Porque lo mismo que donde hay muchos suicidios hay muchas tentativas de suicidio, y que la mortalidad no puede crecer sin que la morbilidad aumente al mismo tiempo, debe haber muchas uniones más o menos próximas al divorcio donde haya muchos divorcios efectivos. El número de estos últimos no puede, pues, elevarse sin que se desenvuelva y generalice en la misma medida ese estado de familia que predispone al suicidio, y, por consiguiente, es natural que los dos fenómenos varíen en el mismo sentido.

Además de que esta hipótesis está conforme con todo lo que se ha demostrado anteriormente, es susceptible de una prueba directa. En efecto, si es fundada, los casados deben tener, en los países donde son numerosos los divorcios, una menor inmunidad contra el suicidio que donde el matrimonio es indisoluble. Esto es, efectivamente, lo que resulta de los hechos, a lo menos *en lo que concierne a los esposos*. Italia, país católico donde el divorcio es desconocido, es también aquel donde el coeficiente de preservación de los casados es más elevado; éste es menor en Francia, donde las separaciones de cuerpo han sido siempre más frecuentes, y se le ve decrecer a medida que se pasa a sociedades donde el divorcio es más ampliamente practicado.

(...) El número elevado de los suicidios en los países donde el divorcio está extendido no se debe a ninguna predisposición orgánica, singularmente a la frecuencia de individuos desequilibrados. Porque si fuese ésta la verdadera causa, debería hacer sentir sus efectos tanto sobre los célibes como sobre los casados. Ahora bien, de hecho, son estos últimos los más atacados. Es porque el origen del mal se encuentra, como hemos supuesto, en alguna particularidad del matrimonio o de la familia. Queda por escoger entre estas dos hipótesis.

Se puede, pues, considerar por encima de toda comprobación la ley siguiente: *Tanto más favorece el matrimonio a la mujer bajo el punto de vista del suicidio, cuanto más practicado es el divorcio, y viceversa.*

De esta proposición se deducen dos consecuencias:

La primera es que solamente los esposos contribuyen a esta elevación del porcentaje de los suicidios, que se observa en las sociedades donde los divorcios son frecuentes, matándose en ellas los casados menos que en otras partes. Así pues, si el divorcio no puede extenderse sin que la situación moral de la familia se mejore, es inadmisibles que está ligado a un mal estado de la sociedad doméstica, de tal naturaleza que agrava la tendencia al suicidio. Pero esta agravación debería producirse tanto en la mujer como en el marido. Un debilitamiento del espíritu de familia no puede producir efectos tan opuestos sobre los dos sexos: no puede favorecer a la madre y atacar tan gravemente al padre. Por consiguiente, es en el estado de matrimonio y no en la constitución de la familia donde se encuentra la causa del fenómeno que estudiamos. Y en efecto, es muy posible que el matrimonio obre en sentido inverso sobre el marido que sobre la mujer. Porque si, en cuanto padres, tienen el mismo objetivo, en cuanto cónyuges, sus intereses son diferentes y a menudo antagónicos. Puede ocurrir muy bien que, en ciertas sociedades, tal particularidad de la institución matrimonial aproveche al uno y perjudique a la otra. Todo lo que precede tiende a probar que precisamente el caso del

divorcio es éste.

En segundo lugar, la razón que nos obliga a rechazar la hipótesis, según la que se produce este mal estado del matrimonio en que divorcios y suicidios son voluntarios, consiste simplemente en una frecuencia mayor de las discusiones domésticas; porque tal causa no podría tener por resultado acrecer la inmunidad de la mujer, como tampoco produce el debilitamiento del lazo familiar. Si la cifra de los suicidios, donde el divorcio está en uso, tuviera relación realmente con el número de las querellas conyugales, la esposa debería sufrir las consecuencias tanto como el esposo. No hay en ella nada peculiar para preservarla excepcionalmente. Tal hipótesis es tanto menos sostenible cuanto que en la mayoría de los casos, el divorcio se solicita por la mujer contra el marido (en Francia, el 60 por 100 de los divorcios y el 83 por 100 en las separaciones de cuerpo). Ocurre así porque las perturbaciones del hogar son, en la mayoría de los casos, imputables al hombre. Pero entonces será incomprensible que, en los países donde se divorcia mucho, el hombre se mate más porque hace sufrir a una mujer, que la mujer, y ella al contrario, se mate menos porque el marido la hace sufrir más. Por otra parte, no está demostrado que el número de los disentimientos conyugales crezca como el de los divorcios.

Descartada esta hipótesis, sólo queda una posible. Es preciso que la institución misma del divorcio, por la acción que ejerce sobre el matrimonio, predisponga al suicidio.

Y, en efecto, ¿qué es el matrimonio? Una reglamentación de las relaciones de los sexos, que se extiende no sólo a los instintos físicos que este comercio pone en juego, sino también a los sentimientos de toda clase que la civilización ha injertado, poco a poco, sobre la base de los apetitos materiales. Porque el amor es, en nosotros, un hecho mucho más mental que orgánico. Lo que el hombre busca en la mujer no es simplemente la satisfacción del deseo genésico. Si esa inclinación natural ha sido el germen de toda la evolución sexual, se ha complicado, progresivamente, con sentimientos estéticos y morales, numerosos y variados, y ya no es hoy más que el menor elemento del proceso total y complejo a que ha dado nacimiento. Al contacto de estos elementos intelectuales, el hombre se ha libertado parcialmente del cuerpo y como intelectualizado. Las razones morales le sugieren tanto como las intelectuales. No tiene ya la periodicidad regular y automática que presenta en el animal. En cualquier época puede despertarlo una excitación psíquica; es de todas las estaciones. Pero precisamente porque estas diversas inclinaciones, así transformadas, no están directamente colocadas bajo la dependencia de necesidades orgánicas les es indispensable una reglamentación social. Puesto que no hay nada en el organismo que las contenga, es preciso que sean contenidas por la sociedad. Tal es la función del matrimonio. Regula toda esta vida pasional, y el matrimonio monogámico más estrechamente que cualquier otro, porque, al obligar al hombre a no ligarse sino a una mujer, siempre la misma, asigna a la necesidad de amar un objeto rigurosamente definido y cierra el horizonte.

Esta determinación es la que produce el estado de equilibrio moral con que se beneficia el esposo. Porque no puede, sin faltar a sus deberes, buscar otras satisfacciones

que las que así le están permitidas, limitando sus deseos. La saludable disciplina a que está sometido le fuerza a encontrar su felicidad en su condición, y, por eso mismo, le suministra los medios de ella. Por otra parte, si su pasión está forzada a no variar el objeto sobre que se fija, está forzado igualmente a no faltarle, porque la obligación es recíproca.

Si sus goces están definidos, también están asegurados, y esta certidumbre consolida su consistencia mental. Completamente distinta es la situación del célibe. Como puede legítimamente ligarse a lo que le plazca, aspira a todo y nada le satisface. Este mal del infinito que la anomia lleva consigo por todas partes, puede alcanzar lo mismo esta zona de nuestra conciencia que cualquiera otra; toma, muy a menudo, una forma sexual, que Musset ha descrito. En el momento en que no se está contenido por nada, no se sabe uno detener por sí mismo. Más allá de los placeres que se han experimentado, se imaginan y se quieren otros; si sucede que se ha recorrido casi todo el círculo de lo posible, se sueña en lo imposible, se tiene sed de lo que no existe. ¿Cómo no ha de exasperarse la sensibilidad en esta persecución que no puede tener éxito? Para que se llegue a este punto, ni siquiera es necesario que se hayan multiplicado hasta el infinito las experiencias amorosas y vivido como un Don Juan. Basta con la existencia mediocre del célibe vulgar. Sin cesar existen esperanzas nuevas que se despiertan y que se marchitan, dejando tras sí una impresión de fatiga y de desencanto. Por otra parte, no podrá fijarse el deseo, puesto que no está seguro de poder guardar lo que le atrae, porque la anomia es doble. Del mismo modo que el sujeto no se entrega definitivamente, no posee nada con título definitivo. La incertidumbre del porvenir, junto a su propia determinación, le condena, pues, a una perfecta movilidad. De todo esto resulta un estado de perturbación, de agitación y de descontento que aumenta necesariamente las probabilidades de suicidio.

Ahora bien, el divorcio implica un debilitamiento de la reglamentación matrimonial. Donde está establecido, sobre todo donde el derecho y las costumbres facilitan con exceso su práctica, el matrimonio sólo es una forma debilitada de sí mismo: un menor matrimonio. No podrá, pues, producir sus efectos útiles en el mismo grado. El límite que pone al placer no tiene la misma fijeza, si es cómodamente conmovido y cambiado de lugar, contiene menos enérgicamente a la pasión, y ésta, por consiguiente, tiende más a extenderse por fuera. Se resigna menos fácilmente a la condición que se le ha asignado. La calma, la tranquilidad moral que crea la fuerza del esposo es, pues, menor: ella da lugar, en alguna medida, a un estado de inquietud que impide al hombre conformarse con lo que tiene. Se encuentra, por otra parte, tanto menos atento a ligarse al presente, cuanto que el goce no le está completamente asegurado; el porvenir se halla menos garantizado. No es posible encontrarse fuertemente retenido por un lazo que a cada instante puede ser roto, sea de un lado, sea de otro. No es posible dejar de mirar más allá del punto donde uno se encuentra cuando no se siente firme el terreno que pisa. Por estas razones, en los países donde el matrimonio está fuertemente atemperado por el divorcio, es inevitable que la inmunidad del hombre casado sea más débil. Como, bajo tal régimen, se aproxima al célibe, no puede dejar de perder algunas de sus ventajas. Por

consiguiente, el número total de los suicidios se eleva.

Pero esta consecuencia del divorcio es especial para el hombre; no alcanza a la esposa. En efecto, las necesidades sexuales de la mujer tienen un carácter menos intelectual, porque, en general, su vida psíquica está menos desarrollada. Están más inmediatamente en relación con las exigencias del organismo, las siguen más que adelantarlas y encuentran en eso, por consiguiente, un freno eficaz. Porque la mujer es un ser más instintivo que el hombre, para encontrar la calma y la paz no tiene más que seguir sus instintos. Una reglamentación social tan estrecha como la del matrimonio, y, sobre todo, del matrimonio monogámico no le es, pues, necesaria. Ahora bien, tal disciplina, aun donde es útil, no deja de tener inconvenientes. Al fijar para siempre la condición conyugal, impide salir de ella suceda lo que suceda. Al limitar el horizonte cierra las salidas y corta todas las esperanzas, aun las legítimas. El hombre mismo no deja de sufrir con esta inmutabilidad; pero le está ampliamente recompensado el mal con los beneficios que obtiene por otro lado. Por otra parte, las costumbres le conceden ciertos privilegios que le permiten atenuar, en alguna medida, el rigor del régimen. Para la mujer, al contrario, no hay compensación. Para ella la monogamia es de obligación estricta, sin atenuantes de ninguna especie, y, por otro lado, el matrimonio no le es útil, en el mismo grado, para limitar sus deseos, que son naturalmente limitados, y enseñarla a conformarse con su suerte; pero la impide cambiarlos y se le hace intolerable. La regla es, pues, para ella una molestia sin grandes ventajas. Por consiguiente, todo lo que la ablande y aligere, ha de mejorar, por fuerza, la situación de la esposa. He aquí por qué el divorcio la protege y por qué recurre a él de buen grado.

Es, pues, el estado de anomia conyugal, producido por la institución del divorcio, el que explica el desarrollo paralelo de los divorcios y los suicidios. Por consiguiente, estos suicidios de esposos que, en los países donde hay muchos divorcios, elevan el número de las muertes voluntarias, constituyen una variante del suicidio anómico. No tienen su origen en que en esas sociedades haya peores esposos y peores mujeres y, por lo tanto, más hogares desgraciados. Resultan de una constitución moral *sui generis* que tiene por causa un debilitamiento de la reglamentación matrimonial; es esta constitución, adquirida durante el matrimonio, la que, al sobrevivirle, produce la excepcional tendencia al suicidio que manifiestan los divorciados. Desde luego, no se entienda que decimos que este enervamiento de la regla está completamente engendrado por el establecimiento legal del divorcio. El divorcio no se ha declarado nunca más que para consagrar un estado de las costumbres que le era anterior. Si la conciencia pública no hubiese llegado poco a poco a juzgar que la indisolubilidad del lazo conyugal no tiene razón de ser, el legislador no hubiera ni siquiera soñado en aumentar su fragilidad. La anomia matrimonial puede, pues, existir en la opinión, sin dejar todavía inscrita en la ley. Pero, por otro lado, solamente cuando ha tomado una forma legal, es cuando puede producir todas sus consecuencias. En tanto que el derecho matrimonial no sea modificado, sirve, a lo menos, para contener materialmente las pasiones; sobre todo se opone a que el gusto de la anomia gane terreno, sólo porque la reprueba. Por esto no tiene efectos característicos y fácilmente observables más que allí donde ha llegado a ser

una institución jurídica. (...)

Llegamos así a una conclusión bastante alejada de la idea que se tiene generalmente del matrimonio y de su papel. Pasa por haber sido instituido en consideración a la esposa y para proteger su debilidad contra los caprichos masculinos. La monogamia, especialmente, es representada como un sacrificio que el hombre ha hecho de sus instintos polígamos para realzar y mejorar la condición de la mujer en el matrimonio. En realidad, cualesquiera que sean las causas históricas que le han determinado a imponerse esta restricción, es a él a quien más aprovecha. La libertad, a la que así ha renunciado, sólo podía ser para él una fuente de tormentos. La mujer no tenía los mismos motivos para abandonarla, y en este respecto, se puede decir que, al someterse a la misma regla, es ella la que se ha sacrificado.

18. El elemento social del suicidio

Ahora que conocemos los factores en virtud de los que varía el porcentaje social de los suicidios, podemos precisar la naturaleza de la realidad a que corresponde y que expresa numéricamente.

Las condiciones individuales, de las que se podría a priori suponer que depende el suicidio, son de dos clases.

Tenemos, por lo pronto, la situación exterior en que se encuentra colocado el agente. Los hombres que se matan, o han sufrido disgustos de familia o decepciones de amor propio, o han sido víctimas de la miseria o de la enfermedad, o tienen que reprocharse alguna falta moral, etc., etc. Pero ya hemos visto que estas particularidades individuales no podrían duplicar el porcentaje social de los suicidios; porque éste varía en proporciones considerables, mientras que las diversas combinaciones de circunstancias que sirven también de antecedentes inmediatos a los suicidios particulares guardan poco más o menos la misma relativa frecuencia. Y es porque ellas no son las causas determinantes del acto a que preceden. El papel importante que desempeñan en la deliberación no es una prueba de su eficacia. Se sabe, en efecto, que las deliberaciones humanas, tales como se ofrecen a la conciencia refleja, no son a menudo más que pura fórmula y no tienen otro objeto que corroborar una solución ya tomada, por razones que la conciencia no conoce.

Por otra parte, las circunstancias que pasan como causa del suicidio, porque le acompañan con bastante frecuencia, son casi infinitas en número. Uno se mata en la abundancia, otro en la pobreza; uno era desgraciado en su hogar, otro acababa de romper por el divorcio un casamiento que lo hacía infortunado. Aquí, un soldado renuncia a la vida a consecuencia de haber sido castigado por una falta que no cometió, allí un criminal cuyo delito ha quedado impune se mata. Los más diversos acontecimientos de la vida y hasta los más contradictorios pueden igualmente servir de pretexto al suicidio. Pero ninguno de ellos es su causa específica. ¿Podríamos al menos atribuir esta causalidad a los caracteres que son comunes a todos? ¿Existen estos caracteres? Todo lo más que puede decirse es que consisten en contrariedades, en disgustos, pero sin que sea posible determinar qué intensidad debe alcanzar el dolor para tener esta trágica consecuencia. No hay descontento en la vida, por insignificante que sea, del que se

puede decir por adelantado que no podrá en ningún caso hacer la existencia intolerable: no hay tampoco ninguno que necesariamente produzca este efecto. Veremos algunos hombres resistir espantosos dolores, mientras otros se suicidan con ligeras molestias. Y, por otra parte, hemos señalado que los individuos que más sufren no son los que más se matan. Es más bien el excesivo bienestar el que arma al hombre contra sí mismo. Es en las épocas y en las clases donde la vida es menos ruda, donde se deshacen de ella más fácilmente. Al menos, si verdaderamente sucede que la situación personal de la víctima es la causa eficiente de su resolución, ocurre así en casos ciertamente muy raros y, por consiguiente, no se sabría explicar por ellos el porcentaje social de los suicidios.

Resulta, también, que los mismos que han atribuido la mayor influencia a las condiciones individuales, las han buscado menos en los incidentes exteriores que en la naturaleza intrínseca del sujeto, es decir, en su constitución biológica y entre las concomitancias físicas de que depende. El suicidio ha sido presentado como el producto de cierto temperamento, como un episodio de la neurastenia, sometido a la acción de los mismos factores que ella. Mas nosotros no hemos descubierto ninguna relación inmediata y regular entre la neurastenia y el proceso social de los suicidios. Hasta sucede que estos dos hechos varían en razón inversa el uno del otro y que el uno está en su mínimo en el mismo momento y en los mismos lugares en que el otro alcanza su máximo. No hemos encontrado mayores relaciones definidas entre el movimiento de los suicidios y los estados del medio físico que se reputan como de más fuerte influencia sobre el sistema nervioso, como la raza, el clima, la temperatura. Es que, si el neurópata puede en ciertas condiciones manifestar alguna disposición por el suicidio, no está predestinado necesariamente a matarse; y la acción de los factores cósmicos no basta para determinar en este sentido preciso las tendencias muy generales de su naturaleza.

Completamente distintos son los resultados que hemos obtenido cuando, dejando de lado al individuo, hemos buscado en la naturaleza de las sociedades mismas las causas de la aptitud que cada una de ellas tiene por el suicidio. Tan equivocadas y dudosas eran las relaciones del suicidio con los hechos del orden biológico y del orden físico, como son inmediatas y constantes con ciertos estados del medio social. Esta vez nos hemos encontrado, por fin, en presencia de verdaderas leyes, que nos han permitido ensayar una clasificación metódica de los tipos de suicidios. Las causas sociológicas que hemos determinado así nos han explicado hasta estas consecuencias diversas que se han atribuido a menudo a la influencia de causas materiales y donde se ha querido ver una prueba de esta influencia. Si la mujer se mata mucho menos que el hombre, es porque participa mucho menos que él en la vida colectiva; y siente, pues, menos fuertemente su influencia, buena o mala. Lo mismo ocurre con el viejo y el niño, aunque por otras razones. En fin, si el suicidio crece de enero a junio, para disminuir en seguida, es que la actividad social pasa por las mismas variaciones de estación. Es, pues, natural que los diferentes efectos que ella produce estén sometidos al mismo ritmo y, por consecuencia, sean más marcados durante el primero de estos dos períodos, y el suicidio es uno de ellos.

De todos estos hechos resulta que la cifra social de los suicidios no se explica más que

sociológicamente. Es la constitución moral de la sociedad la que fija en cada instante el contingente de las muertes voluntarias. Existe, pues, para cada pueblo una fuerza colectiva, de una energía determinada, que impulsa a los hombres a matarse. Los actos que el paciente lleva a cabo y que, a primera vista, parecen expresar tan sólo su temperamento personal son, en realidad, la consecuencia y prolongación de un estado social, que ellos manifiestan exteriormente.

Así se encuentra resuelta la cuestión que nos hemos planteado al principio de este trabajo. No es una metáfora decir que cada sociedad humana tiene para el suicidio una aptitud más o menos pronunciada; la expresión se funda en la naturaleza de las cosas. Cada grupo social tiene realmente por este acto una inclinación colectiva que le es propia y de la que proceden las inclinaciones individuales; de ningún modo nace de éstas. Lo que la constituye son esas corrientes de egoísmo, de altruismo y de anomia que influyen en la sociedad examinada con las tendencias a la melancolía lánquida o al renunciamiento colectivo o al cansancio exasperado, que son sus consecuencias. Son esas tendencias de la colectividad las que, penetrando en los individuos, los impulsan a matarse. En cuanto a los acontecimientos privados, que pasan generalmente por ser las causas próximas del suicidio, no tienen otra acción que la que les prestan las disposiciones morales de la víctima, eco del estado moral de la sociedad. Para explicarse su despego de la existencia, el individuo se basa en las circunstancias que le envuelven más inmediatamente; encuentra la vida triste porque él es triste.

Sin duda, en cierto sentido, su tristeza le viene de fuera, pero no de tal o cual incidente de su carrera, sino del grupo de que forma parte. He aquí por qué no hay nada que no pueda servir de causa ocasional al suicidio. Todo depende de la intensidad con que las causas suicidógenas han actuado sobre el individuo.

Por otra parte, la constancia de la cifra social de los suicidios bastaría por sí sola para demostrar la exactitud de esta conclusión.

Textos **Emile Durkheimseleccionados**

LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA *El sistema totémico en Australia*

Traducción de Ramón Ramos

Akal, Madrid 1982, pp. 8-16, 33-42, 211-217, 338-342, 388-401

19. La definición de religión

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. Mas no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres

personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener este carácter; incluso no existe un rito que no lo tenga en algún grado. Hay palabras, expresiones, fórmulas que sólo pueden ser pronunciadas en boca de personajes consagrados; hay gestos, movimientos que no pueden ser ejecutados por todo el mundo. Si el sacrificio védico poseía tal eficacia, si incluso, según la mitología, lejos de ser un medio para ganar el favor de los dioses era él quien los había generado, era porque poseía un poder comparable al de los seres más sagrados. No puede pues determinarse de una vez para todas el círculo de los objetos sagrados; su extensión es infinitamente variable según las religiones. He aquí la razón de que el budismo sea una religión: aun a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, las cuatro verdades santas y las prácticas que de ellas se derivan. Pero, hasta ahora, nos hemos limitado a enumerar, a título de ejemplo, un cierto número de cosas sagradas: nos es preciso ahora indicar por medio de qué características generales se diferencian de las cosas profanas.

Se podría intentar, en principio, definir las por el lugar que les es generalmente asignado en la jerarquía de los seres. Corrientemente son consideradas como superiores en dignidad y poder a las cosas profanas, y particularmente al hombre, en el caso de que éste no sea más que un hombre y, en sí mismo, no esté sacralizado. Se concibe, en efecto, a éste como ocupando, en relación a las cosas sagradas, una situación inferior y dependiente; y esta imagen no carece ciertamente de exactitud. Hay que destacar tan sólo que en ella no hay nada que sea verdaderamente característico de lo sagrado. No basta con que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada en relación con la primera. Los esclavos dependen de sus amos, los súbditos de su rey, los soldados de sus mandos, las clases inferiores de las clases dirigentes, el avaro de su oro, el ambicioso del poder y de las manos que lo poseen; ahora bien, si bien con frecuencia se dice de un hombre que practica la religión de los seres o de las cosas a los que él reconoce un valor eminente y una suerte de superioridad en relación a él, queda claro con todo que, en todos estos casos, la palabra es dada en un sentido metafórico y que nada hay en esas relaciones que sea religioso, en sentido propio.

Por otro lado no hay que perder de vista que existen cosas sagradas de distinto grado y, por ello, algunas con relación a las cuales el hombre se siente relativamente cómodo. Un amuleto tiene un carácter sagrado, y sin embargo, el respeto que inspira no tiene nada de excepcional. Incluso, con relación a sus dioses, el hombre no está siempre en un estado tan acentuado de inferioridad; pues ocurre con mucha frecuencia que ejerce sobre ellos una verdadera compulsión física para obtener de ellos lo que desea. Se golpea el fetiche con el que no se está contento, con la reserva de reconciliarse con él más tarde si acaba por mostrarse más dócil a los deseos de su adorador. Se lanzan piedras, para obtener la lluvia, contra el manantial o el lago sagrado donde se supone que reside el dios de la lluvia; por este medio, se piensa obligarle a salir y a mostrarse. Por demás, si bien es verdad que el hombre depende de sus dioses, esta dependencia es recíproca. También los dioses tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios se morirían. Incluso tendremos la ocasión de mostrar que esta dependencia de los dioses en

relación a sus fieles se conserva hasta en las religiones más idealistas.

Mas si una diferenciación puramente jerárquica es un criterio a la vez demasiado general y demasiado impreciso, no nos queda ya para definir lo sagrado en relación con lo profano sino su heterogeneidad. Sólo que lo que hace que esta heterogeneidad baste para caracterizar esta clasificación de las cosas y para distinguirla de cualquier otra, es que es muy particular: es *una heterogeneidad absoluta*. En la historia del pensamiento humano no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí. La tradicional oposición entre el bien y el mal no es nada en comparación a esta otra: pues el bien y el mal son dos especies contrarias de un mismo género, a saber, el género moral, lo mismo que la salud y la enfermedad no son sino dos aspectos de un mismo orden fáctico, la vida, mientras que lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano, en todo lugar y tiempo, como dos géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común. Las energías que actúan en el uno no son simplemente las que se encuentran en el otro pero acrecentadas; son de naturaleza distinta. Según las religiones, esta oposición ha sido concebida de manera distinta. En alguna, para separar estos dos tipos de cosas, ha parecido suficiente localizarlas en regiones distintas del universo físico; en otras, las unas son arrojadas en el interior de un medio ideal y trascendente, mientras que el mundo material es abandonado en exclusiva a las otras. Pero si bien las formas del contraste son variables, el hecho mismo del contraste es universal.

No se pretende decir, con todo, que un ser no pueda jamás pasar de uno de esos mundos al otro: mas la manera en que se produce este tránsito, cuando tiene lugar, pone en evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. En efecto, implica una verdadera metamorfosis. Tal demuestran, de manera destacada, los ritos de iniciación, del modo en que son practicados por una gran cantidad de pueblos. La iniciación es una larga serie de ceremonias que tienen por objeto introducir al adolescente en la vida religiosa: éste sale, por primera vez, del mundo puramente profano donde ha transcurrido su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Pues bien, este cambio de estado es concebido no como un simple y regular desarrollo de algo que preexistía en germen, sino como una transformación *totius substantiae*. Se dice que en ese momento el adolescente muere, que la persona determinada que él era cesa de existir y que otra, de manera instantánea, viene a sustituir a la anterior. Renace bajo una forma nueva. Se supone que ceremonias apropiadas dan lugar a esta muerte y a esta resurrección, que no se entienden en un sentido exclusivamente simbólico sino que se entienden literalmente. ¿No es ésta la prueba de que entre el ser profano que era y el ser religioso en que se ha convertido existe solución de continuidad?

Esta heterogeneidad es tal que con frecuencia degenera en un verdadero antagonismo. No se conciben los dos mundos tan sólo como separados, sino además como hostiles y celosamente rivales entre sí. Puesto que no se puede pertenecer a uno de ellos sino con la condición de desaparecer enteramente del otro, el hombre es exhortado a retirarse totalmente de lo profano para llevar una vida exclusivamente religiosa. Así el monacato que organiza, al lado y por fuera del medio natural donde el resto de los

hombres desarrollan su vida secular, un medio artificial, cerrado al primero, y que tiende casi a ser su inversión. Así el ascetismo místico cuyo objetivo es extirpar del hombre todo aquello que le pueda aún quedar de apego al mundo profano. Así, por último, todas las formas del suicidio religioso, coronación lógica de este ascetismo; pues la única manera de escapar totalmente a la vida profana es, en definitiva, evadirse totalmente de la vida.

Por demás, la oposición entre estos dos géneros se traduce exteriormente en un signo visible que permite reconocer con facilidad, allá donde exista, esta muy especial clasificación. Por el hecho de que la noción de lo sagrado está, en el pensamiento de los hombres, en todo lugar y tiempo, separada de la noción de lo profano, por el hecho de que concebimos entre ellas una especie de vacío lógico, el espíritu se resiste de manera invencible a que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto; pues una tal promiscuidad o incluso una contigüidad demasiado directa contradicen demasiado violentamente al estado de disociación en que estas ideas se encuentran en las conciencias. La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad. Sin duda, esta prohibición no puede llegar hasta el grado de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos, pues si lo profano no pudiera de manera alguna entrar en relación con lo sagrado, este último no serviría para nada. Pero además del hecho de que esta puesta en contacto es siempre, por sí misma, una operación delicada que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada, no es incluso posible sin que lo profano pierda sus características específicas, sin que se convierta en alguna medida y en algún grado en sagrado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar, al mismo tiempo, su naturaleza propia.

Poseemos ahora un primer criterio para las creencias religiosas. Sin embargo, en el interior de estos dos géneros fundamentales hay especies secundarias que son también más o menos incompatibles entre sí. Pero lo que es característico del fenómeno religioso es que supone siempre una división bipartita del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportar el hombre en relación con las cosas sagradas.

Cuando un cierto número de cosas sagradas sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión. Por esta definición se ve que una religión no se sostiene necesariamente en una sola e idéntica idea, no se reduce a un principio único que, aun diversificándose según las circunstancias a las que se aplica, sería, en cuanto al fondo, siempre idéntico a sí mismo: es un todo formado de partes distintas y relativamente individualizadas. Cada grupo homogéneo de cosas sagradas o

incluso cada cosa sagrada de alguna importancia constituye un centro de organización alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay religión, por unitaria que sea, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Incluso el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, por demás triple a la vez que una, a la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc.

No obstante, esta definición no es todavía completa ya que abarca a la vez dos órdenes de hechos que, aun estando emparentados, deben, con todo, ser diferenciados: se trata de la magia y la religión.

También la magia está constituida por creencias y ritos. Tiene, como la religión, sus mitos y sus dogmas; éstos son tan sólo de carácter más rudimentario, sin duda porque la magia, al perseguir fines técnicos y utilitarios, no pierde su tiempo en puras especulaciones. Del mismo modo, tiene sus ceremonias, sus sacrificios, sus lustraciones, sus plegarias, sus cantos y sus danzas. Los seres que el mago invoca, las fuerzas que desata, no son tan sólo de la misma naturaleza que las fuerzas y los seres a los que la religión se dirige; con mucha frecuencia son exactamente las mismas. Así, desde las sociedades más inferiores, las almas de los muertos son algo esencialmente sagrado y constituyen objeto de ritos religiosos. Pero al mismo tiempo, han jugado un papel considerable en la magia.

He aquí cómo se puede trazar una línea de demarcación entre estos dos dominios.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son solidarios. No están exclusivamente admitidas, a título individual por parte de todos los miembros de esta colectividad, sino que son el patrimonio del grupo cuya unidad forjan. Los individuos que forman parte de él se sienten unidos entre sí por el solo hecho de tener una fe común. Se llama Iglesia una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas. Ahora bien, en la historia no encontramos religión sin Iglesia. Unas veces la Iglesia es estrechamente nacional, otras se extiende más allá de las fronteras; unas veces comprende a un pueblo entero (Roma, Atenas, el pueblo hebreo), otras comprende tan sólo una fracción (las sociedades cristianas después del advenimiento del protestantismo); unas veces es dirigida por una corporación de sacerdotes, otras casi carece por completo de cualquier órgano directivo designado. Mas allá donde observemos una vida religiosa, ésta tiene por substrato un grupo definido. Incluso los llamados cultos privados, como el culto doméstico o el culto corporativo, satisfacen esta condición; pues siempre son celebrados por una colectividad, la familia o la corporación. Y por demás, del mismo modo que estas religiones particulares no son, lo más frecuentemente, más que formas especiales de una religión más general que abarca la totalidad de las vidas, de igual modo estas Iglesias restringidas no son, en realidad, más que capillas en el interior de una Iglesia más vasta y que, en razón mismo de esta extensión, merece mucho más ser designada con este nombre.

El caso de la magia es muy diferente. Sin duda, las creencias mágicas no carecen jamás de alguna generalidad; lo más frecuentemente están difundidas entre amplias capas de la población y se da incluso el caso de pueblos en los que no cuentan con menos practicantes que la religión propiamente dicha. Pero estas creencias no tienen como efecto ligar entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, que vive una misma vida. *No existe Iglesia mágica*. Entre el mago y los individuos que le consultan, como entre estos individuos entre sí, no existen lazos duraderos que los conviertan en miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los que observan un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden perfectamente no tener ninguna relación entre sí, hasta el punto de ignorarse mutuamente; incluso las relaciones que tienen con el mago son generalmente accidentales y pasajeras; son de todo punto parecidas a las de un enfermo con su médico. El carácter oficial y público del que a veces está investido no cambia en nada esta situación; el hecho de que actúe a plena luz no le une de manera más regular y duradera con los que recurren a sus servicios.

Es cierto que, en ciertos casos, los magos forman entre sí sociedades: celebran más o menos periódicamente reuniones para practicar en común ciertos ritos; es conocida la importancia que tienen las asambleas de brujas en el folklore europeo. Pero, en principio, es de destacar que estas asociaciones no son en absoluto indispensables para el funcionamiento de la magia; son incluso escasas y bastante excepcionales. (...) Una Iglesia no es simplemente una hermandad sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los que tienen una misma fe, tanto fieles como sacerdotes. La magia normalmente carece de una comunidad de este tipo.

Mas si se hace entrar la noción de Iglesia en la definición de religión, ¿no se excluye del mismo modo a las religiones individuales que el individuo establece para sí mismo y celebra por sí mismo? Pues bien, no hay sociedades donde éstas no aparezcan... El cristiano tiene su santo patrón y su ángel de la guarda, etc. Todos estos cultos parecen, por definición, independientes de toda idea de grupo. Y no es sólo que estas religiones individuales sean muy frecuentes a lo largo de la historia, sino que algunos se preguntan, hoy en día, si no estarán llamadas a convertirse en la forma eminente de la vida religiosa y si no llegará un día en que no habrá más culto que el que cada cual se construya libremente en su fuero interior.

Pero si, dejando provisionalmente aparte estas especulaciones sobre el porvenir, nos ceñimos a considerar las religiones tal como son en el presente y tal como han sido en el pasado, resulta evidente que estos cultos individuales constituyen, no sistemas religiosos diferenciados y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia a la que pertenecen los individuos. El santo patrón del cristianismo es escogido en la lista oficial de santos reconocidos por la Iglesia católica, y, del mismo modo, hay reglas canónicas que prescriben cómo debe cada fiel satisfacer este culto. Del mismo modo, la idea de que cada hombre tiene necesariamente un genio protector está, bajo diferentes formas, en la base de un gran número de religiones americanas, igual que en la religión romana (para no citar más que estos dos ejemplos); pues esta idea es, tal como se verá

más tarde, estrechamente solidaria de la idea de alma y la idea de alma no se puede abandonar enteramente al arbitrio de los particulares. En una palabra, la Iglesia de la que se es miembro es la que enseña al individuo que son estos dioses personales, cuál es su papel, cómo se debe entrar en contacto con ellos, cómo se debe honrarlos. Cuando se analiza metódicamente las doctrinas de esa Iglesia, sea la que fuere, se llega a un punto en el que uno encuentra en su camino las doctrinas que conciernen a estos cultos especiales. No hay pues en estos casos dos religiones de tipo diferente y dirigidas en sentidos opuestos, sino que se trata, en uno y otro caso, de las mismas ideas y los mismos principios, aplicados, en su caso, a circunstancias que afectan a la colectividad en su conjunto, y, en otro, a la vida del individuo. La solidaridad es hasta tal punto estrecha, que en algunos pueblos las ceremonias en cuyo transcurso el fiel entra por primera vez en comunicación con su genio protector están ligadas a ritos cuyo carácter público es incontestable, a saber, los ritos de iniciación.

Quedan todavía las aspiraciones contemporáneas hacia una religión que consistiría exclusivamente en estados interiores y subjetivos y que sería libremente construida por cada uno de nosotros. Pero por muy reales que éstas sean, no podrían afectar a nuestra definición; pues ésta sólo puede aplicarse a hechos adquiridos y realizados, no a virtualidades inciertas. Se pueden definir las religiones tal como son o tal como han sido, no tales como tienden de manera más o menos vaga a ser.

Llegamos pues a la definición siguiente: *una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas*. El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo.

20. La religión expresa algo real

La religión deja de ser no se sabe qué inexplicable alucinación para arraigarse en la realidad. Estamos, en efecto, en situación de decir que el fiel no se engaña cuando cree en la existencia de un poder moral del que depende y del que obtiene lo mejor de sí mismo: este poder existe, es la sociedad. Cuando el australiano es arrastrado por encima de sí mismo, cuando siente afluir en él una vida cuya intensidad le sorprende, no es víctima de una ilusión; esta exaltación es real y es realmente el producto de fuerzas externas y superiores al individuo. Se equivoca sin duda cuando cree que este incremento de vitalidad es obra de un poder con forma de animal o de planta. Pero el error afecta únicamente a la letra del símbolo por medio del cual los espíritus se representan ese ser, al aspecto de su existencia. Tras esas figuras y esas metáforas, más rudimentarias o más refinadas, hay una realidad concreta y viva. La religión adquiere así un sentido y una razón que ni siquiera el más intransigente de los racionalistas puede desconocer. Su objeto principal no consiste en dar al hombre una representación del universo físico; pues si tal fuera su tarea esencial, no se comprendería cómo ha podido mantenerse ya que, bajo ese punto de vista, no es más que una maraña de errores. Pero la

religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad, de la que son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella. Tal es su papel primordial; y, aun siendo metafórica y simbólica, esta representación no carece sin embargo de fidelidad. Por el contrario, traduce lo esencial de las relaciones que se trata de expresar, pues es cierto, y de una verdad eterna, que fuera de nosotros existe algo más grande que nosotros, con lo que nos comunicamos.

Es ésta la razón por la que se puede estar, en principio, seguro de que las prácticas del culto, sean las que sean, son algo distinto que movimientos sin sentido y gestos sin eficacia. Por el solo hecho de que tienen por función aparente estrechar los lazos que ligan al fiel con su dios, a la vez, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de que es miembro, porque el dios no es más que la expresión figurada de la sociedad. Incluso se concibe que la verdad fundamental que de esta manera contenía la religión haya podido bastar para compensar los errores secundarios que casi necesariamente implicaba, y que, por consiguiente, los fieles se hayan negado a desligarse de ella, a pesar de los desengaños que debían originar tales errores.

Es bien cierto que la vida religiosa no puede alcanzar un cierto grado de intensidad sin implicar una exaltación psíquica que no carece de relaciones con el delirio... Hay que agregar que este delirio, caso de que tenga las causas que le hemos atribuido, *está bien fundado*. Las imágenes de que consta no son puras ilusiones, como las que naturalistas y animistas ponen en las raíces de la religión; corresponden a algo real. Es propio, sin duda, de la naturaleza de las fuerzas morales que expresan no poder afectar con alguna energía al espíritu humano sin ponerle fuera de sí mismo, sin sumirlo en un estado que se puede calificar de *extático*, con tal de que se comprenda la palabra en su sentido etimológico (*ékstasis*): pero no resulta en absoluto que sean imaginarias. Muy por el contrario, la agitación mental que provocan testimonia su realidad. Se trata simplemente de una prueba adicional de que una vida social muy intensa ejerce siempre sobre el organismo, como sobre la conciencia del individuo, una especie de violencia que desarregla su funcionamiento normal. Por lo mismo, no puede durar más allá de un tiempo muy limitado.

Por demás, si se llama delirio a todo estado en el que el espíritu añade a los datos inmediatos de la intuición sensible y proyecta sus sentimientos e impresiones sobre las cosas, no existe, quizá, ninguna representación colectiva que en este sentido no sea delirante; las creencias religiosas no son más que un caso particular de una ley muy general. Todo el medio social nos aparece como poblado por fuerzas que, en realidad, no existen más que en nuestro espíritu.

Pero las representaciones colectivas atribuyen, con mucha frecuencia, a las cosas de las que se predicen propiedades que en éstas no existen en forma ni grado alguno. Del objeto más vulgar pueden hacer un ser sagrado y muy poderoso.

Y con todo, aunque ciertamente puramente ideales, los poderes que así le son conferidos actúan como si fueran reales; determinan la conducta de los hombres con la misma necesidad que las fuerzas físicas. El Arunta que se ha frotado correctamente con

su *churinga* se siente más fuerte; es más fuerte. Si ha comido carne de un animal que, aun estando perfectamente sano, le está prohibido, se sentirá enfermo y podrá morir por esa razón. El soldado que cae defendiendo su bandera no cree ciertamente haberse sacrificado por un trozo de tela. Y es que el pensamiento social, a causa de la autoridad imperativa que en él reside, está dotado de una eficacia que el pensamiento individual sería incapaz de tener; por la acción que ejerce sobre nuestro espíritu, es capaz de hacernos ver las cosas desde el punto de vista que le conviene; agrega o desgaja algo de la realidad, según las circunstancias. Hay así un dominio de la naturaleza en el que las tesis del idealismo se aplican casi literalmente: es el dominio social. En él la idea es constructora de realidad mucho más que en cualquier otro. Está fuera de duda que, incluso en tal caso, el idealismo no carece, en realidad, de límites. Nunca podemos escapar a la dualidad de nuestra naturaleza y liberarnos completamente de las necesidades físicas: para expresar nuestras propias ideas necesitamos, como mostraremos en su momento, fijarlas en cosas materiales que las simbolicen. Pero, en tal caso, la parte de la materia queda reducida al mínimo.

Podemos ahora comprender por qué el principio totémico y, de manera más general, toda fuerza religiosa, es exterior a las cosas en las que reside. Es por el hecho de que la noción no se construye en absoluto a partir de las impresiones que la cosa produce directamente en nuestros sentidos y en nuestro espíritu. La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado, pero no todo objeto puede jugar ese papel. No existe, en principio, ningún objeto que, con exclusión de los otros, esté predestinado por su naturaleza a tal cometido; por la misma razón no existe ninguno que sea necesariamente refractario. Todo depende de circunstancias que hacen que el sentimiento generador se pose aquí o allá, en un determinado punto más bien que en otro. El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobrepuesto*. El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; *está sobrepuesto a ésta*.

Esta concepción de lo religioso permite, por último, explicar un importante principio que se encuentra en la base de una gran cantidad de mitos y de ritos y que se puede enunciar de la manera siguiente: cuando un ser sagrado se subdivide permanece por completo idéntico a sí mismo en cada una de sus partes. En otras palabras, para el pensamiento religioso, la parte vale lo que el todo; tiene sus mismos poderes, su misma eficacia. Una brizna de reliquia tiene las mismas virtudes que la reliquia completa.

21. Emblemas, simbolismo y vida social

Pero si bien esta teoría del totemismo nos ha permitido explicar las creencias más características de esa religión, ella misma se fundamenta en un hecho todavía sin explicar. Una vez dada la noción de tótem como emblema del clan, todo el resto queda resuelto automáticamente; pero queda por investigar el modo en que esta noción se ha elaborado. La problemática es doble y se puede subdividir así: 1.º ¿qué es lo que determina que el clan escoja un emblema?; 2.º ¿por qué se han tomado tales emblemas

del mundo animal o vegetal, pero de manera más particular del primero?

Es inútil demostrar que un emblema constituye, para todo tipo de grupo, un útil punto de identidad. Al expresar la unidad social bajo una forma material, la hace más sensible para todos y, ya por esta razón, el uso de símbolos emblemáticos debió de irse generalizando a partir del momento en que surgió la idea. Pero, además, esta idea debió surgir de manera espontánea de las condiciones de la vida común; pues el emblema no es tan sólo un instrumento cómodo que hace más diáfano el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para elaborar tal sentimiento; es él mismo uno de sus elementos constitutivos.

En efecto, por sí mismas, las conciencias individuales están cerradas entre sí; no pueden comunicarse si no es por medio de signos en los que resulten traducidos sus estados interiores. Para que la relación que entre ellas se establece pueda dar como resultado una comunión, es decir, una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento común es preciso, pues, que los signos que las hacen manifiestas lleguen también a fundirse en una única y sola resultante. La aparición de esta resultante es la que advierte a los individuos de que están al unísono y es ella la que les hace tomar conciencia de su unidad moral. Es al lanzar un mismo grito, al pronunciar una misma palabra, al ejecutar un mismo gesto que concierne un mismo objeto, cuando se sienten y ponen de acuerdo. No hay que dudar que también las representaciones individuales repercuten en el organismo de manera importante; sin embargo, se las puede concebir prescindiendo de las repercusiones físicas que las acompañan o siguen, pero que no son constitutivas de ellas. El caso de las representaciones colectivas es completamente diferente. Suponen éstas que las conciencias actúen y reaccionen entre sí; son una resultante de tales acciones y reacciones que, en sí mismas, no son posibles a no ser gracias a intermediarios materiales. Éstos no se limitan, pues, a ser exponentes del estado mental con el que están asociados, sino que contribuyen a formarlo. Los espíritus particulares no pueden ponerse en contacto y comunicarse más que con la condición de que salgan de sí mismos; pero no pueden exteriorizarse más que en forma de movimientos. Es la homogeneidad de tales movimientos la que da al grupo el sentimiento de sí mismo y es, por lo tanto, ésta la que lo hace nacer. Una vez establecida esa homogeneidad, una vez que esos movimientos han adoptado una forma y un estereotipo, sirven para simbolizar las representaciones correspondientes. Pero tan sólo los simbolizan por el hecho de que han contribuido a su formación.

Por otro lado, los sentimientos sociales, carentes de símbolos, sólo podrían tener una existencia precaria. Muy fuertes mientras los hombres están reunidos y se influyen recíprocamente, estos sentimientos no subsisten, cuando la asamblea ha dado fin, más que en forma de recuerdos que, si se los abandona a sí mismos, van empalideciendo progresivamente, pues, como el grupo en tales momentos ya no es algo presente y actuante, los temperamentos individuales entran necesariamente en una pendiente de bajada. Las violentas pasiones que han podido desencadenarse en el seno de una masa decaen y se apagan una vez que se disuelve, y los individuos se preguntan estupefactos cómo han podido dejarse arrastrar a un clímax tan inhabitual. Pero si los movimientos

por medio de los cuales han quedado expresados consiguen inscribirse en cosas duraderas, también ellos se hacen duraderos. Esas cosas los recuerdan sin cesar y los mantienen perpetuamente despiertos; es como si la causa inicial que los ha suscitado continuase actuando. De este modo, el emblemativismo necesario para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí misma no es menos indispensable para asegurar la continuidad de tal conciencia.

Hay, pues, que prevenirse ante la eventualidad de considerar esos símbolos como simples artificios, especies de etiquetas que aparecerían con el cometido de sobreponerse a unas representaciones ya elaboradas en conjunto, para así hacerlas más manejables: constituyen una parte integrante de estas últimas. Incluso el hecho de que los sentimientos colectivos se encuentran de esta manera ligados a cosas que les son extrañas no es algo puramente convencional: no hace más que representar de manera sensible un carácter real de los hechos sociales, a saber, su trascendencia en relación con las conciencias individuales. Se sabe, en efecto, que los fenómenos sociales se originan no en el individuo, sino en el grupo. Con independencia de la parte que asumamos en su génesis, cada uno de nosotros los recibe del exterior. Cuando nos los representamos como si emanaran de un objeto material, no nos equivocamos completamente en la concepción de su naturaleza. Sin duda, no nos vienen de la cosa determinada de la que los predicamos, pero sigue siendo cierto que se originan fuera de nosotros. Si bien la fuerza moral que sostiene al fiel no proviene del ídolo que adora, del emblema que venera, no deja con todo de serle exterior y él es consciente de ello. La objetividad del símbolo no hace sino traducir esta exterioridad.

Así, la vida social, en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia, sólo es posible gracias a un amplio simbolismo. Los emblemas materiales, las representaciones figurativas, de las que hemos de ocuparnos más especialmente en el curso del presente estudio, son una forma particular suya; pero hay muchas más. Los sentimientos colectivos pueden, igualmente, encarnarse en personas o en formulaciones verbales: hay formulaciones de este tipo que actúan como banderas; hay personajes, reales o míticos, que constituyen símbolos. Pero existe un tipo de emblema que debió aparecer muy pronto fuera de todo cálculo y reflexión: se trata del mismo que hemos visto que jugaba en el totemismo un papel considerable; es el tatuaje.

22. El sustrato de la experiencia religiosa: la sociedad

Con harta frecuencia, los teóricos que han intentado explicar la religión en términos racionales la han concebido preferentemente como un sistema de ideas que responden a un objeto determinado.

Hasta tal punto está extendida esta concepción que la mayor parte de las veces los debates alrededor de la religión dan vueltas alrededor del tema de saber si se puede o no conciliar con la ciencia, es decir, si al lado del conocimiento científico existe un espacio para una forma diferente de pensamiento que sería específicamente religiosa.

Pero los creyentes, los hombres que, al vivir la vida religiosa, tienen la experiencia directa de lo que la constituye, objetan que esta manera de concebirla no responde a su experiencia cotidiana. Sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es

hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que obtenemos de la ciencia representaciones que tienen otro origen y otras características, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es tan sólo un hombre que ve nuevas verdades que ignora el que no cree; es un hombre que *puede* más. Siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Se siente como elevado por encima de las miserias humanas porque se siente elevado por encima de su condición de hombre; se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba. El primer artículo de cualquier fe es la creencia en la salvación por la fe. Ahora bien, no se ve de qué manera una simple idea sería capaz de tener tal eficacia. En efecto, una idea no es más que un elemento de nosotros mismos; ¿cómo podría conferirnos poderes superiores a los que tenemos por culpa de nuestra naturaleza? Por muy rica que sea en virtudes afectivas no podría agregar nada a nuestra vitalidad natural; pues sólo puede poner en funcionamiento las fuerzas emotivas que están en nosotros, no crearlas ni acrecentarlas. Del hecho de que concibamos un objeto como digno de ser amado y buscado, no se sigue que nos sintamos más fuertes, sino que es preciso que de tal objeto surjan energías superiores a las que están a nuestra disposición y además que estemos en posesión de algún medio para hacerlas penetrar en nosotros y fundirlas con nuestra vida interior. Ahora bien, para esto no basta con que las pensemos, sino que es indispensable que nos situemos en su esfera de acción, que nos volvamos del lado por donde podamos mejor sentir su influencia; en una palabra, es preciso que actuemos y repitamos los actos que así son necesarios todas las veces que proceda para renovar sus efectos. Se entrevé cómo, desde este punto de vista, ese conjunto de actos regularmente repetidos que constituye el culto vuelve a adquirir toda su importancia. De hecho, quien quiera que haya practicado realmente una religión sabe bien que es el culto el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que, para el fiel, constituyen algo así como la prueba experimental de sus creencias. El culto no es simplemente un sistema de signos por medio de los que la fe se traduce hacia fuera, sino el conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente. Ya consista en manipulaciones materiales o en operaciones mentales, es siempre él el que es eficaz.

Todo nuestro estudio se asienta en el postulado de que no puede ser puramente ilusorio este sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos. Al igual que un reciente apologeta de la fe, admitimos pues que las creencias religiosas se basan en una experiencia específica cuyo valor demostrativo no es, en un determinado sentido, inferior al de las experiencias científicas, aun siendo diferente.

Si bien el científico pone como un axioma que las sensaciones de calor, luz, que experimentan los hombres responden a alguna causa objetiva, no llega a la conclusión de que sea tal como aparece en los sentidos. De igual manera, a pesar de que las impresiones que sienten los fieles no sean imaginarias, no constituyen intuiciones privilegiadas; no existe ninguna razón para pensar que nos aporten mejor información sobre la naturaleza de su objeto correspondiente que las sensaciones vulgares sobre la naturaleza de los cuerpos y sus propiedades. Para descubrir en qué consiste ese objeto es

preciso, pues, someterle a una elaboración análoga a la que ha conseguido sustituir la representación sensible del mundo por una representación científica y conceptual.

Pues bien, es esto precisamente lo que hemos intentado hacer y hemos visto que esa realidad que las mitologías han presentado en tantas formas diferentes, pero que constituye la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. Hemos mostrado cuáles son las fuerzas morales que pone en acción y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que vincula al fiel a su culto. Ella es quien le eleva por encima de sí mismo: incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, en cualquiera de ellas. Es porque la sociedad no puede dejar sentir su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria.

Se puede agregar a todas las razones que se han presentado para justificar esta concepción una adicional que se desprende de toda esta obra. Hemos establecido mientras íbamos adentrándonos en ella que las categorías fundamentales del pensamiento y, consecuentemente, la ciencia tienen un origen religioso. Hemos visto que lo mismo ocurre con la magia y, en consecuencia, con las distintas técnicas que se han originado en ella. Por otro lado, hace mucho que se sabe que, hasta un periodo relativamente avanzado de la evolución, las reglas morales y jurídicas no se han distinguido de las prescripciones rituales. Se puede decir, en resumen que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. Ahora bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa es preciso evidentemente que la vida religiosa constituya la forma eminente y algo así como la expresión abreviada del conjunto de la vida colectiva. Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión.

Las fuerzas religiosas son, pues, fuerzas humanas, fuerzas morales. Sin duda, a causa de que los sentimientos colectivos no son capaces de adquirir conciencia de sí mismos más que fijándose sobre objetos exteriores, las fuerzas religiosas no han podido constituirse sin tomar de las cosas algunas de sus características: de este modo, han adquirido una especie de naturaleza física; en base a esto, han acabado por mezclarse con la vida del mundo material y se ha creído poder explicar lo que en éste ocurre por intermedio de aquéllas. Pero cuando se las considera desde ese punto de vista y cumpliendo ese papel, no se llega a ver más que lo que tienen de más superficial. En realidad, los elementos esenciales de que constan están tomados del campo de la conciencia. Comúnmente parece que sólo tienen características humanas cuando se las

piensa bajo una forma humana; pero incluso las más impersonales y anónimas no son más que sentimientos objetivados.

Sólo a condición de observar las religiones desde este punto de vista resulta posible percibir su verdadero significado. Si permanecemos al puro nivel de las apariencias, los ritos parecen frecuentemente operaciones puramente manuales: unciones, lavatorios, comidas.

Pero estas manipulaciones materiales no son más que la envoltura exterior bajo la que se ocultan operaciones mentales. En última instancia, no se trata de desarrollar una especie de constricción física sobre fuerzas ciegas y, por demás, imaginarias, sino de actuar sobre las conciencias, tonificarlas, disciplinarlas. Se ha dicho a veces de las religiones inferiores que eran materialistas. La expresión es inexacta. Todas las religiones, incluso las más rudimentarias, son, en un determinado sentido, espiritualistas: pues los poderes que ponen en juego son, ante todo, espirituales y, por otra parte, su función principal es actuar sobre la vida moral. De este modo se comprende que lo que ha sido hecho en nombre de la religión no pueda haber sido hecho en vano, pues necesariamente es la sociedad humana, es la humanidad quien ha recogido sus frutos.

¿Cuál es exactamente la sociedad que de esta manera se supone como sustrato de la vida religiosa? ¿Se trata de la sociedad real, tal como existe y funciona bajo nuestros ojos, con la organización moral, jurídica que se ha ido dando a lo largo de la historia? Ésta resulta estar llena de taras e imperfecciones. En ella el mal se codea con el bien, la injusticia señorea con frecuencia, la verdad resulta velada constantemente por el error. ¿Cómo podría inspirar un ser tan toscamente constituido esos sentimientos de amor, de ardiente entusiasmo, ese espíritu de abnegación que todas las religiones exigen a sus fieles? Esos seres perfectos que son los dioses no pueden haber tomado sus rasgos de una realidad tan mediocre, incluso a veces tan baja.

¿Es que se trata, por el contrario, de la sociedad perfecta, aquella en que la justicia y la verdad reinarían, aquella de donde el mal, bajo todas sus formas, estaría desterrado? Nadie pone en duda que ésta no tenga una estrecha relación con el sentimiento religioso, pues, según se dice, las religiones a lo que tienden es a realizarla. Sólo que ese tipo de sociedad no constituye un dato empírico definible y observable; es una quimera, un sueño con el que los hombres han arrullado sus miserias pero que jamás han vivido en la realidad. Es una simple idea en la que se traducen al nivel de la conciencia nuestras aspiraciones más o menos claras hacia el bien, la belleza y el ideal. Ahora bien, estas aspiraciones hunden sus raíces en nosotros; provienen de lo más profundo de nuestro ser; no existe, pues, nada fuera de nosotros que pueda explicarlas. Además son ya religiosas por sí mismas; la sociedad ideal supone, pues, la religión, y es incapaz de explicarla.

Pero, en primer lugar, ver la religión tan sólo en su aspecto idealista es simplificar arbitrariamente las cosas: la religión es realista a su modo. No hay tara física o moral, no hay vicio o mal que no haya sido divinizado. Ha habido dioses del latrocinio y de la astucia, de la lujuria y de la guerra, de la enfermedad y de la muerte. El mismo cristianismo, a pesar de lo elevada que sea la idea que ha forjado sobre la divinidad, se ha visto obligado a acordar un lugar en su mitología al espíritu del mal. Satán constituye

un elemento esencial del sistema cristiano; ahora bien, a pesar de ser un ser impuro, no es un ser profano. El antídios es un dios, es cierto que inferior y subordinado, pero a pesar de ello dotado de extensos poderes; incluso es objeto de ritos, por lo menos negativos. Lejos pues de que la religión ignore la sociedad real y se abstraiga de ella, es su imagen; la refleja en todos sus aspectos, incluso en los más vulgares y repulsivos. Todo encuentra su lugar en ella y si bien es frecuente que el bien venza sobre el mal, la vida sobre la muerte, los poderes de la luz sobre los poderes de las tinieblas, es porque no ocurre de otra manera en la realidad. Pues si estuviera invertida la relación entre esas fuerzas contradictorias, la vida sería imposible; ahora bien, de hecho ésta se conserva e incluso tiende a desarrollarse.

Pero si bien, a través de las mitologías y teologías, se ve aparecer claramente la realidad, es indudable que ésta sólo aparece agrandada, transformada, idealizada. Bajo este punto de vista, las religiones más primitivas no se diferencian de las más recientes y refinadas. Hemos visto, por ejemplo, cómo los Arunta sitúan en el origen de los tiempos una sociedad mítica cuya organización reproduce exactamente la que existe aún en la actualidad; consta de los mismos clanes y las mismas fratrías, está sometida a la misma reglamentación matrimonial, practica los mismos ritos. Pero los personajes que la componen son seres ideales, dotados de poderes y virtudes que no puede pretender el hombre común. Su naturaleza no es sólo más elevada, sino diferente, pues a la vez es animal y humana. Los poderes malévolos sufren una metamorfosis análoga: el mal aparece como sublimado e idealizado. El problema que se abre es establecer el origen de tal idealización.

La respuesta que se da es que el hombre tiene una facultad natural de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por un mundo diferente al que accede por medio del pensamiento. Pero esta respuesta no es otra cosa que un cambio de los términos del problema; no lo resuelve ni le hace avanzar. Esta idealización sistemática constituye una característica esencial de las religiones. Explicarlas en base a un poder innato de idealizar es, pues, tan sólo reemplazar un término por otro que es el equivalente del primero; es como si se dijera que el hombre ha creado la religión porque tenía una naturaleza religiosa. Sin embargo, el animal sólo conoce un mundo: es el que percibe tanto a partir de la experiencia interna como de la externa. El hombre es el único que tiene la facultad de concebir el ideal y de agregarlo a la realidad. ¿Cuál es el origen de ese singular privilegio? Antes de erigirlo en un hecho inicial, una virtud misteriosa que escape al control de la ciencia, habría que asegurarse de que no depende de condiciones empíricas determinables.

La explicación que hemos propuesto de la religión tiene precisamente la ventaja de aportar una respuesta a este problema. Pues lo que es definitorio de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal responde a la misma definición: no se puede, así pues, explicar el uno sin explicar el otro. Y en efecto, hemos visto que si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales resultan sobreexcitadas, las

pasiones avivadas, las sensaciones fortalecidas; incluso hay algunas que sólo se dan en tales momentos. El hombre no se reconoce a sí mismo; se siente como transformado y, a consecuencia de ello, transforma el medio que le rodea. Con el fin de explicar esas impresiones tan particulares que siente, presta a las cosas con las que está más directamente en contacto propiedades de las que carecen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia común. En una palabra, sobreañade al mundo real en que se desarrolla su vida profana otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación con el primero, atribuye una especie de dignidad más elevada. Se trata, pues, en base a este doble título, de un mundo ideal.

De este modo, la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, extraño a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede determinar; es un resultado natural de la vida social. Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y se concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado; corresponden éstas a ese aflujo de fuerzas psíquicas que entonces se sobreañaden a aquellas de que disponemos para la realización de las tareas cotidianas de la existencia. Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye el acto por el que se hace y se rehace periódicamente. Del mismo modo, cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos cosas antagónicas que nos arrastrarían en direcciones contrarias, se están realizando y oponiendo abstracciones. La sociedad ideal no está por fuera de la sociedad real, sino que forma parte de ésta. Lejos de que estemos repartidos entre ellas como se está entre dos polos que se rechazan, no se puede pertenecer a la una sin pertenecer a la otra, pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma. Y es indudable que llega a dudar sobre cómo debe concebirse: la sociedad se siente arrastrada en direcciones divergentes. Pero cuando estos conflictos estallan, no se desarrollan entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy, entre aquel que se asienta en la autoridad de la tradición y aquel otro que tan sólo está en vías de constituirse. Seguramente resulta conveniente investigar qué es lo que explica la evolución de los ideales; pero con independencia de la solución que se dé a este problema, no deja de ser cierto que todo se desarrolla en el interior del mundo del ideal.

Así pues, lejos de que el ideal colectivo que se expresa en la religión sea el fruto de un indefinido poder innato del individuo, lo cierto es que el individuo ha aprendido a idealizar en la escuela de la vida colectiva. Ha llegado a ser capaz de concebir el ideal al asimilar los ideales elaborados por la sociedad. Es la sociedad la que, arrastrándole a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de

la experiencia, y, a la vez, le ha proporcionado los medios para concebir otro distinto. Pues es ella la que ha construido ese mundo nuevo al construirse a sí misma, pues es en él donde se expresa. Y así, tanto en el individuo como en el grupo, la facultad de idealizar nada misterioso tiene. No es una especie de lujo del que el hombre pudiera prescindir, sino una condición de su existencia. No sería un ser social, es decir, no sería un hombre si no la hubiera adquirido. Sin duda, al encarnarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno los entiende a su manera, deja sobre ellos su huella; algunos prescinden de unos elementos, otros añaden algunos. El ideal personal surge así del ideal social a medida que la personalidad individual se desarrolla y se convierte en una fuente autónoma de acción. Pero si se quiere comprender esta capacidad, tan singular en apariencia, de vivir por fuera de lo real, basta con vincularla a las condiciones sociales de las que depende.

Hay, pues, que guardarse mucho de concebir esta teoría de la religión como una simple puesta al día del materialismo histórico: sería malinterpretar singularmente nuestra concepción. Al mostrar la religión como algo esencialmente social no pretendemos en absoluto sostener que se limite a traducir, en un lenguaje diferente, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Consideramos, sin duda, como evidente que la vida social depende de su sustrato y lleva su impronta, de la misma manera que la vida mental depende del encéfalo e incluso del conjunto del organismo. Pero la conciencia colectiva es algo diferente de un simple epifenómeno de su base morfológica, de la misma manera que la conciencia individual es algo diferente de una simple florecencia del sistema nervioso. Para que aparezca la primera es preciso que se produzca una síntesis *sui generis* de las conciencias individuales.

Ahora bien, esta síntesis da lugar a que surja todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que, una vez en vida, obedecen a leyes propias. Se llaman entre sí, se rechazan, se fusionan, se segmentan, se reproducen sin que el conjunto de estas combinaciones esté controlado y determinado directamente por la situación de la realidad subyacente. La vida que así surge goza incluso de una independencia suficiente como para que a veces se desarrolle en manifestaciones sin meta alguna, sin utilidad de ningún tipo, que aparecen por el sólo placer de hacerlo. Nosotros mismos hemos mostrado precisamente que tal es frecuentemente el caso de la actividad ritual y el pensamiento mitológico.

Pero si la religión es un producto de causas sociales, ¿cómo se explica el culto individual y el carácter universalista de algunas religiones? Si ha nacido *in foro externo*, ¿cómo ha podido pasar al fuero interno del individuo y arraigarse en él cada vez más profundamente? Si es obra de sociedades definidas e individualizadas, ¿cómo ha sido capaz de desgajarse de ellas hasta el punto de ser tenida por algo que es común a la humanidad?

En efecto, hemos mostrado cómo se particulariza la misma fuerza religiosa que anima al clan, al encarnarse en las conciencias individuales. De este modo, se forman seres sagrados de tipo secundario; cada individuo tiene los suyos, hechos a su imagen, asociados a su vida íntima, solidarios de su destino: son el alma, el tótem individual, el

ancestro protector, etc. Estos seres son objeto de ritos que el fiel puede celebrar por sí solo, fuera de cualquier grupo; se trata, pues, de una forma primera de culto individual. Con seguridad, no es todavía más que un culto muy rudimentario; la razón es que, dado que la personalidad individual está todavía muy difuminada, dado que se le atribuye un escaso valor, el culto que la expresa no podría encontrarse muy desarrollado. Pero a medida que los individuos se han ido diferenciando progresivamente y se ha acrecentado el valor de la persona, el culto correspondiente ha ocupado un espacio mayor en el conjunto de la vida religiosa, a la vez que se ha cerrado más herméticamente hacia fuera.

La existencia de cultos individuales no implica, pues, nada que esté en contradicción o que cree dificultades a una explicación sociológica de la religión; pues las fuerzas religiosas a las que se dirigen no son sino individualizaciones de las fuerzas colectivas. Y así, aun cuando la religión dé la impresión de desarrollarse totalmente en el fuero interior del individuo es en la sociedad donde encuentra la fuente viva en que se alimenta. Estamos ahora en disposición de apreciar lo que vale ese individualismo radical que quisiera reducir la religión a algo puramente individual, se basa en un desconocimiento de las condiciones fundamentales de la vida religiosa. (...)

El único hogar en que podemos reanimarnos moralmente es el que forma la acción en sociedad con nuestros semejantes; las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y aumentar las nuestras son las que nos prestan los otros. Admítase incluso que realmente existan seres más o menos parecidos a los que nos presentan las mitologías. Para que puedan desarrollar sobre las almas la acción útil que constituye su razón de ser es preciso que se crea en ellos. Ahora bien, las creencias sólo son activas cuando están compartidas. Sin duda, se las puede mantener durante algún tiempo en base a un esfuerzo de tipo personal; pero no es de esta manera como nacen y se adquieren; resulta incluso dudoso que se puedan conservar en tales condiciones. De hecho, el hombre que siente una fe verdadera experimenta la necesidad inaplazable de expandirla; por esto, sale de su aislamiento, se acerca a los otros, intenta convencerlos, y es el ardor de las convicciones que suscita lo que acaba por reafirmar las suyas. La fe se apagaría rápidamente si permaneciera sola.

Con el universalismo religioso ocurre lo mismo que con el individualismo. Lejos de ser un atributo exclusivo de algunas de las religiones mayores, nosotros lo hemos encontrado, sin duda no en la base, pero sí en la cima del sistema australiano. Bunjil, Daramulun, Baiame no son simples dioses tribales; cada uno de ellos se encuentra reconocido por una pluralidad de tribus diferentes. En un sentido, su culto es internacional. Esta concepción se halla, pues, muy cerca de la que aparece en las teologías más recientes. Por esto, algunos estudiosos se han creído en el deber de negar su autenticidad, por muy incontestable que sea ésta. Nosotros hemos mostrado cómo se ha ido formando.

Tribus que son vecinas y pertenecen a una misma civilización no pueden dejar de estar en constante relación. Ocasión para ello se la proporcionan todo tipo de circunstancias: por fuera del comercio, que entonces es todavía rudimentario, están los matrimonios, pues los matrimonios internacionales son muy frecuentes en Australia. En

el curso de esos encuentros, los hombres adquieren naturalmente conciencia del parentesco moral que les une. Tienen la misma organización social, la misma división en fratrías, clanes, clases matrimoniales; practican los mismos ritos de iniciación o ritos muy similares. Mutuos préstamos o convenciones acaban por reforzar esas semejanzas espontáneas. Resultaba difícil que se pudiera tener por diferentes dioses a los que estaban vinculadas instituciones tan manifiestamente idénticas. Todo los aproximaba y, por consiguiente, aun suponiendo que cada tribu haya llegado a tal noción de forma independiente, necesariamente tenían que tender a confundirse entre sí. Por demás, es probable que fuera en las asambleas intertribales donde se los concibió en un principio. Pues se trata, ante todo, de dioses de la iniciación, y en las ceremonias de la iniciación están representadas generalmente tribus diferentes. (...)

Pues bien, no hay nada en tal situación que constituya un rasgo específico de las sociedades australianas. No hay pueblo ni estado que no se encuentre ligado a otra sociedad, más o menos ilimitada, de la que forman parte todos los pueblos, todos los estados con los cuales se relaciona directamente el primero; no hay vida nacional que no se encuentre dominada por una vida colectiva de naturaleza internacional. A medida que se avanza en la historia, esos grupos internacionales adquieren mayor importancia y extensión. Se puede ver así cómo, en ciertos casos, se ha podido desarrollar la tendencia internacionalista hasta el punto de afectar no sólo las ideas más elevadas del sistema religioso, sino los mismos principios en los que descansa.

23. Lo eterno en la religión

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?

Si en la actualidad nos resulta quizá difícil imaginar en qué podrán consistir esas fiestas y ceremonias del porvenir, es porque atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, aquellas que entusiasmaban a nuestros padres, no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada que las sustituya.

Esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede durar eternamente.

Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos.

Pero las fiestas, los ritos, en una palabra, el culto, no constituyen el todo de la religión. Ésta no es tan sólo un sistema de prácticas; es también un sistema de ideas cuyo propósito es expresar el mundo; hemos visto que incluso las más humildes tienen su cosmología. Con independencia de la relación que pueda existir entre estos dos elementos de la vida religiosa, lo cierto es que no dejan de ser diferentes. El uno está volcado del lado de la acción que él mismo solicita y regula; el otro, del lado del pensamiento que él enriquece y organiza. No dependen, pues, de las mismas condiciones y, por consiguiente, hay lugar para preguntarse si el segundo responde a necesidades tan universales y permanentes como el primero.

En contra de las apariencias, nosotros hemos constatado que las realidades a las que en tal momento se refiere la especulación religiosa son las mismas que más tarde serán el objeto de la reflexión científica: se trata de la naturaleza, del hombre, de la sociedad. El misterio que parece rodearlas es tan sólo superficial y se disipa ante una observación de tipo más profundo: basta con levantar el velo con que las ha recubierto la imaginación mitológica para que aparezcan tal como son. La religión se esfuerza en traducir esas realidades a un lenguaje inteligible cuya naturaleza no difiere del que es empleado por la ciencia; tanto en un caso como en el otro, de lo que se trata es de ligar las cosas entre sí, establecer relaciones íntimas entre ellas, clasificarlas, sistematizarlas. Hemos visto incluso que las nociones esenciales de la lógica tienen un origen religioso. Sin duda, la ciencia las somete, al utilizarlas, a una nueva elaboración; las depura de todo tipo de elemento adventicio; de una manera general, aporta, en todos sus pasos, un espíritu crítico que la religión ignora; se rodea de precauciones para «evitar la precipitación y la prevención», para dejar a un lado las pasiones, los prejuicios y todas las influencias subjetivas. Pero tales perfeccionamientos metodológicos no bastan para diferenciarla de la religión. Bajo este punto de vista, tanto una como otra persiguen la misma meta; el pensamiento científico no es más que una forma más perfeccionada del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea.

De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, o sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función especulativa. Lo que la ciencia critica a la religión no es su derecho a existir, sino el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía en relación al conocimiento del hombre y del mundo. De hecho, ni siquiera se conoce a sí misma. No sabe de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia; ¡de ahí la imposibilidad de que dicte sus leyes sobre la ciencia! Y como, por otra parte, por fuera de la realidad a que se aplica la reflexión científica no existe ningún

objeto que sea específico de la especulación religiosa, resulta evidente la imposibilidad de que cumpla en el futuro el mismo papel que en el pasado.

No obstante, parece que está llamada más bien a transformarse que a desaparecer.

Hemos dicho que en la religión hay algo eterno; es el culto, la fe. Pero los hombres no podrían celebrar ceremonias para las que no vieran una razón de ser, ni aceptar una fe que no comprendieran de alguna manera. Para expandirla o simplemente para mantenerla hay que justificarla, es decir, hacer su teoría. Una teoría de este tipo está, sin duda, obligada a apoyarse en diferentes ciencias, a partir del momento en que éstas existen; ciencias sociales, en primer lugar, porque la fe religiosa hunde sus raíces en la sociedad; psicología, porque la sociedad es una síntesis de conciencias humanas; ciencias de la naturaleza, por último, porque el hombre y la naturaleza están en función del universo y no se pueden abstraer de él sino artificialmente. Pero por muy importantes que sean las aportaciones de las ciencias constituidas, no podrían bastar, pues la fe es, ante todo, un impulso a la acción y la ciencia, por mucho que se desarrolle, permanece siempre distanciada de la acción. La ciencia es fragmentaria, incompleta; sólo avanza con lentitud y nunca está acabada; la vida no puede esperar. Las teorías que están destinadas a hacer vivir, a hacer actuar, se encuentran, pues, en la obligación de ir por delante de la ciencia y completarla prematuramente. No son posibles a no ser que las exigencias de la práctica y las necesidades vitales, tales como las sentimos sin concebirlas con claridad, empujen al pensamiento hacia delante, más allá de lo que la ciencia nos permita afirmar. Así, las religiones, incluso las más racionales y laicas, no pueden ni podrán jamás prescindir de un tipo muy particular de especulación que, aun teniendo el mismo objeto que la ciencia, no puede, con todo, ser propiamente científica; en ésta las intuiciones oscuras de la sensación y el sentimiento ocupan con frecuencia el espacio de los razonamientos lógicos. Por un lado, esta especulación se asemeja, pues, a la que encontramos en las religiones del pasado, pero, por otro lado, se diferencia de ésta. Aun asignándose el derecho de ir más allá de la ciencia, debe empezar por conocerla y por inspirarse en ella. A partir del momento en que la autoridad de la ciencia está establecida, hay que tenerla en cuenta; se puede ir más allá bajo la presión de la necesidad, pero hay que partir de ella. Nada se puede afirmar que ella niegue, nada negar que ella afirme, nada establecer que no se apoye, directa o indirectamente, en principios tomados de ella. A partir de ese momento, la fe no disfruta ya de la misma hegemonía que en otros tiempos sobre el sistema de representaciones que se pueden seguir llamando religiosas. Frente a ella, se erige un poder rival que, nacido de ella, la somete a su crítica y su control. Y todo hace prever que ese control se hará cada vez más amplio y eficaz, sin que sea posible establecer un límite a su influencia futura.

24. Carácter social de las representaciones colectivas y las categorías

Hace ya tiempo que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea a la vez una cosmología y una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y la ciencia han nacido de las religiones es porque la misma religión ha comenzado por cubrir las funciones de la ciencia y de la filosofía. Pero lo que ha sido

menos destacado es que la religión no se ha limitado a enriquecer a un espíritu humano ya confirmado anteriormente con un cierto número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara. Los hombres no deben tan sólo a la religión, en gran parte, la materia de sus conocimientos, sino también la forma en base a la que éstos son elaborados.

En las raíces de nuestros juicios existe un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman categorías del entendimiento: las nociones de tiempo, espacio, género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etc. Corresponden éstas a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que delimitan el pensamiento; no parece que éste pueda desentenderse de ellas sin con ello destruirse, pues no parece posible pensar objetos fuera del tiempo o del espacio o que no sean enumerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que éstas puedan faltarle a un hombre, a una sociedad, a una época; mientras que aquéllas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como el esqueleto de la inteligencia. Pues bien, cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas primitivas, uno se topa de manera natural con las más importantes de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso. Es esto algo que habremos de constatar repetidas veces en el curso de esta obra.

Esta observación ya tiene algún interés por sí misma; pero he aquí lo que le confiere su verdadero alcance.

La conclusión general del libro que se va a leer es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, tienen por ello que participar de la naturaleza común de todos los hechos religiosos: deben ser también cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. Todo lo menos –ya que, dado el estado actual de nuestros conocimientos sobre estos campos, hay que guardarse de toda tesis radical y exclusivista– es legítimo suponer que son ricos en elementos sociales.

Esto se puede, ya desde ahora, entrever para ciertas categorías. ¡Que alguien intente por ejemplo imaginar lo que sería la noción de tiempo haciendo abstracción de los procedimientos mediante los cuales lo dividimos, medimos, expresamos por medio de signos objetivos, un tiempo que no fuera una sucesión de años, meses, semanas, días horas! Sería algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo si no es a condición de diferenciar en su interior momentos distintos. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? A no dudar, los estados de conciencia que ya hayamos experimentado pueden reproducirse en nosotros siguiendo el mismo orden en el que anteriormente se habían desarrollado; y de este modo parte de nuestro pasado se nos vuelve a hacer presente, distinguiéndose con todo, de manera espontánea, de ese presente. Mas con lo importante que es esta distinción cara a nuestra experiencia individual, falta que sea

suficiente para forjar la noción o categoría de tiempo. No consiste ésta simplemente en una rememoración, parcial o íntegra, de nuestra vida pasada. Es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que se despliega bajo los ojos del espíritu toda duración y donde pueden ser situados todos los acontecimientos posibles con relación a puntos de referencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* el que está así organizado; es el tiempo tal como es pensado de manera objetiva para todos los hombres de una misma civilización. Esto, por sí solo, ya basta para intuir que una organización tal ha de ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que estos puntos de referencia indispensables en base a los cuales son clasificadas en el tiempo todas las cosas son tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. Un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad.

Lo mismo pasa con el espacio. Tal como ha demostrado Hamelin, el espacio no es ese medio vago e indeterminado que Kant había imaginado: pura y absolutamente homogéneo no rendiría ningún servicio y sería inaprehensible por el pensamiento. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación que se introduce en los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio se equivalieran cualitativamente, si fueran realmente sustituibles las unas por las otras. Para poder disponer espacialmente de las cosas hay que poderlas situar diferencialmente: poner las unas a la derecha, las otras a la izquierda, éstas arriba, aquéllas abajo, al norte, al sur, al este o al oeste, etc., etc., lo mismo que para poder disponer temporalmente de los estados de la conciencia hay que poderlos localizar en fechas determinadas. Es tanto como decir que el espacio dejaría de ser lo que es si, lo mismo que el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado. ¿Pero de dónde vienen estas divisiones que le son esenciales? Por sí mismo, el espacio no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas distinciones provienen evidentemente del hecho de que han sido atribuidos valores diferentes a las diferentes partes del espacio. Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de una misma manera, es necesario evidentemente que estos valores afectivos y las distinciones que de ellos dimanen les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que sean de origen social.

Hay casos, por otro lado, en los que este carácter social se hace manifiesto. Hay sociedades, en Australia y en América del Norte, en las que el espacio es concebido bajo la forma de un círculo inmenso porque su mismo asentamiento tiene una forma circular, y el círculo espacial es dividido exactamente como el círculo tribal, a imagen de este último. Se distinguen tantas zonas como clanes en la tribu y es el lugar ocupado por los clanes en el interior de la población lo que determina la orientación de las zonas. Cada zona se define por el tótem del clan al que está asignada. Entre los Zuñi, por ejemplo, el pueblo comprende siete distritos; cada uno de estos distritos está constituido por un grupo de clanes que estuvo unificado en tiempos: según toda probabilidad, eran

primitivamente un clan único que posteriormente se ha subdividido. Pues bien, el espacio comprende igualmente siete zonas y cada uno de estos siete distritos del mundo está en relación íntima con un distrito del pueblo, es decir, con un grupo de clanes. «De este modo», dice Cushing, «se supone que una división está en relación con el norte; otra representa al oeste; otra al sur, etc.» Cada distrito del pueblo tiene un color característico que lo representa; cada zona tiene el suyo que es exactamente el del distrito correspondiente. A lo largo de la historia, el número de clanes fundamentalmente ha variado; el número de zonas espaciales ha variado de la misma manera. De este modo, la organización social ha sido el modelo de la organización espacial, que es como un calco de la primera. El mismo caso se da en la distinción de la derecha y la izquierda, que, lejos de estar implicada en la naturaleza del hombre en general, es muy probable que sea el producto de representaciones religiosas y por lo tanto colectivas.

Más tarde se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de género, fuerza, personalidad, eficacia. Uno se puede incluso preguntar si la misma noción de contradicción no depende de condiciones sociales. El dominio que ha ejercido sobre el pensamiento ha variado en función de los tiempos y las sociedades, lo que tiende a hacerlo creer así. El principio de identidad domina hoy en día el pensamiento científico; pero hay vastos sistemas de representaciones que, jugando en la historia de las ideas un papel considerable, lo han desconocido con frecuencia: tal es el caso de las mitologías, desde las más burdas hasta las más sabias. En ellas se trata sin interrupción de seres que tienen simultáneamente atributos de lo más contradictorios, que a la vez son uno y múltiples, materiales y espirituales, que pueden subdividirse hasta el infinito sin perder nada de lo que les es constitutivo; en mitología, constituye un axioma el que la parte vale tanto como el todo. Estos cambios que a lo largo de la historia ha sufrido la regla que parece gobernar nuestra lógica en la actualidad prueban que, lejos de estar inscrita eternamente en la constitución mental del hombre, depende, al menos en parte, de factores históricos y por lo tanto sociales. No sabemos con exactitud cuales son éstos, pero podemos presumir que existen.

El problema del conocimiento se plantea en términos nuevos una vez admitida esta hipótesis.

Hasta ahora sólo dos doctrinas estaban en liza. Para los unos, las categorías no pueden derivarse de la experiencia: son lógicamente anteriores a ésta y la condicionan. Las conciben como propiedades simples, irreducibles, inmanentes al espíritu humano en base a su constitución originaria. Es por lo que se ha dicho de ellas que son *a priori*. Para los otros, por el contrario, las categorías serían elaboradas, confeccionadas de piezas sueltas y fragmentos, siendo el individuo el operario de esta construcción.

Pero tanto una como otra concepción suscitan graves dificultades. ¿Se adopta la tesis empirista? Entonces hay que privar a las categorías de todas sus propiedades características. Las categorías, en efecto, se diferencian del resto del conocimiento por su universalidad y necesidad. Constituyen los conceptos más generales que existen y, puesto que no están ligadas a ningún objeto en particular, son independientes de cualquier sujeto individual: son el espacio común de encuentro de todos los espíritus.

Aún más, es su lugar necesario de encuentro, pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la que no es posible sustraerse a voluntad. Cuando intentamos rebelarnos contra ella, liberarnos de alguna de estas nociones fundamentales, chocamos con vivas resistencias. Así pues, no es tan sólo que ellas no dependen de nosotros sino que se imponen sobre nosotros. Ahora bien, los datos empíricos presentan características diametralmente opuestas. Una imagen, una sensación, se ligan siempre a un objeto determinado o a una multiplicidad de objetos de este tipo y, por otro lado, expresan un estado momentáneo de una conciencia particular, son esencialmente individuales y subjetivas. Asimismo podemos, con una libertad relativa, disponer de las representaciones que tienen este origen. Queda fuera de duda que cuando nuestras sensaciones son inmediatas se imponen sobre nosotros *de hecho*. Pero *de derecho* somos dueños de concebirlas de manera diferente a como son, de representárnoslas como si hubieran tenido lugar siguiendo un orden diferente del que efectivamente se ha dado. Cara a ellas, mientras que no intervengan consideraciones de otro tipo, nada nos liga. He aquí pues dos tipos de conocimientos que se sitúan algo así como en los dos polos contrarios de la intelección. En estas condiciones, reducir la razón a la experiencia es hacerla desaparecer, ya que es reducir la universalidad y la necesidad que la caracterizan a no ser más que puras apariencias, ilusiones, que pueden ser cómodas en términos prácticos, pero que no corresponden a nada en el orden fáctico; es, consecuentemente, negar cualquier realidad objetiva a la vida lógica que las categorías tienen por función reglamentar y organizar. El empirismo clásico desemboca en el irracionalismo; quizá incluso convendría designarlo con este último término.

A despecho del significado asignado de ordinario a las distintas etiquetas, los aprioristas son más respetuosos con los hechos. Desde el momento en que no admiten como verdad evidente que las categorías están conformadas por los mismos elementos que nuestras representaciones sensibles, no quedan obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real, a reducirlas a no ser sino artificios verbales. Por el contrario, les respetarán sus características específicas.

Los aprioristas son racionalistas; creen que el mundo está dotado de un aspecto lógico que la razón expresa de forma eminente. Para esto, tienen que atribuir al espíritu un cierto poder de ir más allá de la experiencia, de agregar algo sobre aquello que le es inmediatamente dado. Ahora bien, para este poder singular carecen de explicación y justificación. Pues no supone explicarlo limitarse a sostener que es inherente a la naturaleza de la inteligencia humana. Haría falta además resaltar por qué razón estamos dotados de este sorprendente privilegio y cómo es que podemos ver, en las cosas, relaciones que el mismo espectáculo que éstas nos dan no está en condiciones de desvelarnos. Decir que la propia experiencia no es posible sino a este precio no es más que desplazar el problema. No es resolverlo. Pues de lo que se trata precisamente es de saber por qué razón la experiencia no basta, sino que supone condiciones que le son exteriores y anteriores, y cómo sucede que estas condiciones se dan cuando y como se precisa. Para responder a estas preguntas, con frecuencia se ha imaginado, por encima de las razones individuales, una razón superior y perfecta de la que habrían de emanar las

primeras y en base a la cual, por mediación de una especie de participación mística, obtendrían su maravillosa facultad: se trata de la razón divina. Pero esta hipótesis tiene por lo menos el grave inconveniente de ser extraña a todo control experimental; no satisface pues las condiciones exigibles a una hipótesis científica. Por demás, las categorías del pensamiento humano no están fijadas bajo una forma definitiva; se hacen, se deshacen, se rehacen incesantemente; cambian con el lugar y el tiempo. Por el contrario, la razón divina es inmutable. ¿Cómo podría esta invariabilidad dar cuenta de esta incesante variabilidad?

Tales son las dos concepciones que chocan entre sí a lo largo de siglos; y si el debate se eterniza es porque en realidad los argumentos intercambiados son sensiblemente equivalentes. Si la razón no es más que una forma de la experiencia individual, entonces la razón como tal desaparece. Por otro lado, si se le reconocen los poderes que se atribuye, pero sin dar cuenta de ellos, parece que se la pone por fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de estas opuestas objeciones, el espíritu permanece en la incertidumbre. Pero si se admite el origen social de las categorías, se hace posible una nueva actitud que permite, a nuestro parecer, escapar a estas dificultades encontradas.

La proposición fundamental del apriorismo es la de que el conocimiento está formado por dos tipos de elementos reductibles entre sí, algo así como dos capas diferentes y superpuestas. Nuestra hipótesis mantiene en su integridad este principio. En efecto, los conocimientos llamados empíricos de los que, en exclusiva, se han servido los teóricos del empirismo para su construcción de la razón, son aquellos que suscita en nuestro espíritu la acción directa de los objetos. Constituyen pues estados individuales, explicables en todo por la naturaleza psíquica del individuo. Por el contrario, si, tal como nosotros creemos, las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen por ello, antes que nada, estados de la colectividad: dependen del modo en que ésta está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc. Media entre estos dos tipos de representaciones toda la distancia que separa lo individual de lo social, y no se pueden derivar las primeras de las segundas de la misma manera que no se puede deducir la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple. La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene características propias que no se encuentran, o no se encuentran bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen pues un contenido completamente distinto del de las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro en principio de que las primeras incorporen algo a las segundas.

El mismo modo en que se forman las unas y las otras acaba por diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se concentra en ellas algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual. Se comprende con esto de qué manera la razón tiene el poder de superar el alcance de los conocimientos empíricos. No es debido a no se sabe qué virtud

mística sino simplemente al hecho de que, en concordancia con una formulación conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene sus raíces en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por esta razón, estrechamente limitado, y un ser social, que en nosotros representa la más elevada realidad, sea en el orden intelectual que en el moral, que nos es dado conocer por medio de la observación: me refiero a la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden de la práctica, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida en que es partícipe de la sociedad, el hombre se supera naturalmente a sí mismo, lo mismo cuando piensa que cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender la razón de la necesidad de las categorías. Se dice de una idea que es necesaria cuando por una especie de virtud interior se impone sobre el espíritu sin que vaya acompañada de ninguna prueba. Hay pues algo que fuerza a la inteligencia, que conlleva la adhesión, sin previo examen. El apriorismo postula esta eficacia singular, pero no da cuenta de ella; pues decir que las categorías son necesarias porque son indispensables para el funcionamiento del pensamiento no es más que repetir que son necesarias. Pero si es cierto que tienen el origen que nosotros les atribuimos, entonces su ascendiente no tiene ya nada sorprendente. En efecto, las categorías expresan las relaciones más generales existentes entre las cosas; superando en extensión todas nuestras otras nociones, dominan al detalle toda nuestra vida intelectual. Pues si, en cualquier coyuntura, los hombres no se entendieran sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causalidad, de la cantidad, etc., todo acuerdo entre las inteligencias se haría imposible, y con ello toda vida común. Además la sociedad no puede abandonar al arbitrio de los particulares las categorías sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no sólo tiene necesidad de un conformismo moral suficiente; hay un mínimo de conformismo lógico del que tampoco puede prescindir. Por esta razón ejerce el peso de toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias. ¿Se da el caso de que un espíritu falte ostensiblemente a estas normas del pensamiento general? La sociedad deja de considerarlo como un espíritu humano en el sentido pleno de la palabra y lo trata en consecuencia. Es la razón por la que, cuando intentamos, aunque sea en nuestro fuero interno, liberarnos de esas nociones fundamentales, nos damos cuenta de que no somos completamente libres, de que algo se nos resiste en nosotros y fuera de nosotros. Fuera de nosotros está la opinión que nos enjuicia; pero además, en cuanto que la sociedad está también presente en nosotros, se opone desde nuestro interior a esas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ellas sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de la muy especial autoridad inherente a la razón que hace que aceptemos con confianza sus sugerencias. Es la propia autoridad de la sociedad la que se comunica a ciertas maneras de pensar que son algo así como la condición indispensable de toda acción en común. Así pues, la necesidad con la que las categorías se nos imponen no es efecto de simples costumbres cuyo yugo podríamos sacudir esforzándonos un poco; no es por demás una necesidad física o metafísica, ya que las categorías cambian en razón

de tiempo y lugar; es un tipo particular de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad.

Pero si las categorías no traducen originalmente más que estados sociales, ¿no se sigue de esto que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que a título de metáforas? Si están hechas únicamente para expresar cosas sociales, parece que no deberían ser extendidas a otros dominios sino por vía de convención. De este modo, en tanto que las utilicemos para pensar el mundo físico o el biológico no podrían tener más que el valor de símbolos artificiales, útiles quizás a nivel práctico, pero sin relación con la realidad. Se vuelve así pues, por otra vía, al nominalismo y al empirismo.

Mas interpretar de esta manera sociológica el conocimiento es olvidar que si la sociedad es una realidad específica no es sin embargo un imperio en el interior de un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más elevada. El reino social es un reino natural que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza, se diferencie radicalmente de sí misma, tanto en un caso como en el otro. No cabe pues que las relaciones fundamentales que existen entre las cosas –aquellas que las categorías tienen por función expresar– sean esencialmente dispares en relación a los distintos reinos naturales. (...) Cuando menos, si estas nociones, al ser desplazadas de su significación inicial, juegan, en un determinado sentido, el papel de símbolos es con todo el de símbolos bien fundamentados. Si por el solo hecho de ser conceptos contruidos entra ya en ellos el artificio, es éste un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y se esfuerza siempre en aproximársele lo más posible. No hay pues que llegar a la conclusión de que las ideas de tiempo, espacio, género, causa, personalidad carecen de cualquier valor objetivo por el hecho de que están elaboradas en base a elementos sociales. Por el contrario, su origen social hace más bien presumir que no dejan de estar fundadas en la naturaleza de las cosas.

25. Hacia una teoría sociológica de la noción de causalidad

Basta, en efecto, con analizar el principio de causalidad para asegurar que los distintos elementos de que se compone tienen indudablemente ese origen social.

En un principio, lo que está implicado en la noción de relación social es la idea de eficacia, de poder agente, de fuerza activa. Comúnmente se entiende por causa aquello que es capaz de producir un determinado cambio. La causa es la fuerza antes de que haya manifestado el poder que hay en ella; el efecto es la misma fuerza, pero actualizada. La humanidad ha concebido siempre la causalidad en términos dinámicos. Sin duda, hay ciertos filósofos que niegan cualquier valor objetivo a esta concepción; no ven en ella más que una construcción arbitraria de la imaginación que carece de cualquier correspondencia en las cosas. Pero, por ahora, no hemos de preguntarnos si está o no fundada en las cosas: nos basta con constatar que existe, que constituye y que ha constituido desde siempre un elemento de la mentalidad común; y esto lo reconocen hasta aquellos que la critican. Nuestro inmediato cometido no consiste en buscar su posible valor lógico, sino su explicación.

Pues bien, esta concepción depende de causas sociales. Ya el análisis de los hechos nos ha permitido mostrar que el prototipo de la idea de fuerza había sido el mana, el

wakan, el orenda, el principio totémico, nombres distintos que se han dado a la fuerza colectiva objetivada y proyectada en las cosas. El primer poder que los hombres han concebido como tal parece, pues, haber sido el que la sociedad ejerce sobre sus miembros. Hay razones que acaban por confiar este resultado de la observación; en efecto, es posible establecer por qué esta noción de poder, de eficacia, de fuerza agente no puede habernos venido de ninguna otra fuente.

Así, la idea de fuerza, tal como está implicada en el concepto de relación causal, debe presentar una doble característica. En primer lugar, no puede venirnos más que de nuestra experiencia interior; las únicas fuerzas que somos capaces de percibir directamente son necesariamente fuerzas morales. Pero a la vez, es preciso que sean impersonales, dado que la noción de poder impersonal se ha constituido en primer lugar. Ahora bien, las únicas que satisfacen esta doble condición son las que se generan en la vida en común: son las fuerzas colectivas. En efecto, por un lado, son totalmente psíquicas; constan tan sólo de ideas y sentimientos objetivos.

Pero por otro lado, son por definición impersonales ya que son el producto de una cooperación. Obra de todos, no lo son de ninguna persona en particular. Están tan poco arraigadas en la personalidad de los sujetos en que residen que jamás se fijan a ellos. Por lo mismo que les penetran desde fuera, se encuentran siempre dispuestas a abandonarles. Por sí mismas tienden a desplazarse más lejos e invadir nuevos dominios: sabemos que ningunas otras son más contagiosas que ellas y, por consiguiente, más comunicables. Sin duda, las fuerzas físicas tienen la misma propiedad; pero no podemos ser directamente conscientes de ello; ni siquiera podemos aprehenderlas como tales, ya que nos son exteriores. Cuando tropiezo con un obstáculo pruebo una sensación de disgusto y malestar; pero la fuerza que causa tal sensación no está en mí, se encuentra en el obstáculo y, por consiguiente, está por fuera del círculo de mi percepción. Nosotros percibimos sus efectos; pero no la percibimos en sí misma. Distinto es el caso de las fuerzas sociales: éstas forman parte de nuestra vida interior y, por consiguiente, no conocemos tan sólo los productos de su acción, sino que las vemos actuar. La fuerza que aísla al ser sagrado y que mantiene a distancia a los profanos no está, en realidad, en ese ser, vive en la conciencia de los fieles. Por eso éstos la sienten en el mismo momento en que actúa sobre su voluntad para inhibir ciertos movimientos o exigir otros. En una palabra, esa acción constrictiva y necesitante que se nos escapa cuando nos viene de una cosa exterior la sentimos en este caso en vivo porque se desarrolla por entero en nuestro interior. Sin duda, no siempre la interpretamos de una manera adecuada, pero por lo menos no podemos dejar de ser conscientes de ella.

Además, la idea de fuerza lleva, de una manera aparente, la marca de su origen. En efecto, implica la idea de poder que, a su vez, comporta las ideas de ascendiente, señorío, dominación, y correlativamente las de dependencia y subordinación; ahora bien, las relaciones expresadas por todas esas ideas son eminentemente sociales. Es la sociedad la que ha clasificado los seres en inferiores y superiores, en señores que mandan y siervos que obedecen; es ella la que ha conferido a los primeros esa propiedad singular que hace eficaces las órdenes y que constituye *el poder*. Todo tiende, pues, a probar que los

primeros poderes de que el espíritu humano ha tenido noción son aquellos que las sociedades han instituido al organizarse: las potencias del mundo físico se han concebido a su imagen. Por la misma razón, el hombre no ha sido capaz de concebirse como una fuerza que domina el cuerpo en que reside más que a condición de introducir, en el interior de la idea que se forjaba sobre sí mismo, conceptos tomados de la vida social. Era preciso, en efecto, que llegara a distinguirse de su doble físico y que se atribuyera, en relación a este último, una especie de dignidad superior, en una palabra, era preciso que se pensara como un alma. De hecho, siempre se ha representado bajo la forma de alma la fuerza que cree ser. Pero nosotros sabemos que el alma es algo completamente diferente de un nombre asignado a la facultad abstracta de moverse, pensar o sentir; es ante todo un principio religioso, un aspecto particular de la fuerza colectiva. En definitiva, el hombre siente un alma y, por consiguiente, una fuerza porque es un ser social.

Pero la noción de fuerza no agota el concepto de causalidad. Ésta consiste en un juicio que enuncia que toda fuerza se desarrolla de una manera definida, que la situación en que se encuentra en cada momento de su devenir predetermina la situación consecutiva. A lo primero se le llama causa, a lo segundo efecto, y el juicio causal afirma la existencia de un lazo necesario entre esos dos momentos de toda fuerza. El espíritu pone esa relación con anterioridad a toda prueba, bajo el imperio de una especie de construcción de la que no puede liberarse; como se suele decir, la postula *a priori*.

El principio de causalidad no es simplemente una tendencia inmanente de nuestro pensamiento a desarrollarse de una manera determinada; es una norma exterior y superior al curso de nuestras representaciones que domina y regula de manera imperativa. Está investida de una autoridad que sujeta al espíritu y lo sobrepasa; es decir, el espíritu no es su artífice.

Los ritos que se acaban de estudiar permiten entrever una fuente, hasta ahora poco sospechada, de esa autoridad. Recordemos, en efecto, cómo se ha originado la ley causal que los ritos imitativos ponen en acción. El grupo se reúne dominado por una misma preocupación: si la especie que le da nombre no se reproduce, el clan es responsable. El común sentimiento que de esta manera anima a todos sus miembros se traduce hacia fuera en forma de actos determinados que se reproducen idénticos a sí mismos en idénticas circunstancias, y, una vez celebrada la ceremonia, resulta que, por las razones expuestas, parece que se alcanza el objetivo deseado. Así pues, se da una asociación entre la idea de este resultado y la de los actos que lo preceden; y esta asociación no varía de un sujeto a otro; es la misma para todos los que actúan en el rito ya que es el producto de una experiencia colectiva. Con todo, si no interviniera ningún otro factor, no se produciría más que un estado colectivo de expectativa; una vez realizados los actos miméticos, todo el mundo esperaría, con mayor o menor confianza, la inminente aparición del acontecimiento deseado; sin embargo no quedaría constituida una regla imperativa del pensamiento. Pero, dado que está en juego un interés social de primera importancia, la sociedad no puede dejar que las cosas sigan su curso a merced de las circunstancias e interviene activamente para conseguir regular su marcha en

conformidad con sus necesidades. Exige que esta ceremonia, de la que no puede prescindir, se repita todas las veces que sea necesario y, por consiguiente, que se ejecuten regularmente los movimientos que son la base de su éxito: la sociedad los impone de manera obligatoria. Pues bien, éstos implican una actitud definida del espíritu que, a su vez, participa de ese mismo carácter obligatorio. Prescribir que se debe imitar al animal o la planta para obligarlos a renacer es poner como un axioma que no se debe poner en duda que lo semejante genera lo semejante. La opinión pública no puede permitir que los individuos nieguen teóricamente este principio sin que, a la vez, les permita que lo violen al nivel de su conducta. Así pues, lo impone del mismo modo que las prácticas que se derivan de él, y de este modo al precepto ritual se agrega un precepto lógico que no es más que el aspecto intelectual del primero. La autoridad de ambos proviene de una misma fuente, la sociedad. El respeto que ésta inspira se transmite tanto a las maneras de pensar como a las maneras de actuar que valora. No es posible desviarse de unas o de las otras sin chocar con la resistencia de la opinión ambiente. He aquí por qué las primeras precisan, con anterioridad a cualquier análisis, la adhesión de la inteligencia, al igual que las segundas determinan inmediatamente la sumisión de la voluntad.

En base a este ejemplo, se puede verificar de nuevo hasta qué punto se separa, aunque conciliándolas, de las doctrinas clásicas sobre el tema una teoría sociológica de la noción de causalidad y, más generalmente, de las categorías. Con el apriorismo, mantiene el carácter prejudicial y necesario de la relación causal; pero no se limita a afirmarlo, sino que da cuenta de él sin hacerlo desvanecer bajo el pretexto de explicarlo, como hace el empirismo. Por lo demás, no es cuestión de negar la parte que corresponde a la experiencia individual. No cabe duda de que, por sí mismo, el individuo constata sucesiones regulares de fenómenos y así adquiere una cierta *sensación* de regularidad. Sólo que esta sensación no es la *categoría* de causalidad. La primera es subjetiva, individual, incomunicable; nos la construimos nosotros mismos en base a nuestras observaciones personales. La segunda es obra de la colectividad; nos es dada ya hecha. Constituye un cuadro en el que se disponen nuestras constataciones empíricas y que nos permite pensarlas, es decir, verlas desde un punto de vista gracias al cual podemos entendernos con otro al tratar de ellas. Sin duda, si el cuadro se aplica al contenido es porque no carece de relaciones con la materia que contiene; pero no se confunde con ella. La supera y la domina. La razón es que su origen es distinto. No es un simple resumen de recuerdos individuales; está hecho, ante todo, para responder a exigencias de la vida común.

Presentación, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

2.3. Max Weber (1864-1920)

Nacido el año 1864 en Erfurt, Turingia, como hijo de un jurista dedicado a la política y de una madre de fuerte religiosidad protestante, en 1869 se trasladó con la familia a

vivir a Berlín, la floreciente metrópoli del Imperio alemán. Estudió derecho, economía e historia en las universidades de Heidelberg, Gotinga y Berlín, doctorándose con una tesis sobre la historia de los gremios medievales y realizando la habilitación con un estudio de la agricultura en la Roma antigua. En 1894 fue nombrado catedrático de economía en la Universidad de Friburgo y tres años más tarde en la de Heidelberg. Una profunda crisis nerviosa acaecida como consecuencia de la muerte de su padre en 1897 le mantendría postrado sin poder trabajar en los años del cambio de siglo. A partir de 1903 comienza de nuevo su actividad investigadora, pero durante muchos años le resultó imposible continuar su actividad docente en la universidad. Participó de manera intensa en las actividades académicas de la Sociedad Alemana de Sociología de la que fue fundador junto con Simmel, Sombart y Tönnies, así como en la llamada Asociación para la Política Social. Asimismo fue codirector de la revista de sociología más importante del momento, el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. En la Primera Guerra Mundial tuvo a su cargo la administración de los hospitales de la zona de Heidelberg y después de la guerra participó activamente en la reorganización política de Alemania, en las conversaciones de paz de Versalles, así como en los trabajos preparatorios de la nueva constitución de la República de Weimar. En 1919 reanudó su actividad docente, esta vez en la Universidad de Munich, ciudad en la que murió de pulmonía un año más tarde, en junio de 1920.

El trabajo científico de Max Weber a partir del cambio de siglo se vertebra en tres direcciones fundamentales. En primer lugar, su preocupación por la *metodología de las ciencias sociales* se inicia ya en la convalecencia de su depresión psíquica y tiene su máxima expresión en las discusiones en torno al problema de la objetividad y los valores en la ciencia social, la separación de los juicios de hecho y los juicios de valor, la teoría de los tipos ideales y la comprensión explicativa de la acción social de los individuos como punto de partida de la sociología. En segundo lugar, sus estudios sobre *sociología de la religión* culminan en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* –su obra más famosa– y en los grandes análisis de la ética económica de las religiones mundiales, ensayos ambos que constituyen un hito fundamental del análisis sociológico. Y por último, en la *sociología política* y en los escritos más directos de intervención en la política de su tiempo, puede percibirse claramente la defensa que Weber hace de la autonomía del individuo, de la libertad y de la democracia, a pesar de todas las ambigüedades y paradojas de su pensamiento. Su obra sigue estando en el centro de la discusión en la sociología contemporánea e inspirando nuevos caminos de investigación.

Obras

1919. *Wissenschaft als Beruf*. Duncker & Humblot, Munich-Leipzig.

1919 a. *Politik als Beruf*. Duncker & Humblot, Munich-Leipzig. Una versión de estas dos famosas conferencias en el invierno revolucionario de Munich de 1918 a 1919 es *La ciencia como profesión. La política como profesión*, ed. de J. Abellán, Espasa Calpe, Madrid 2001.

1920-1921. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübinga. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. (edición de J. Almaraz y J. Carabaña) Taurus. 3 volúmenes, Madrid 1998-2001. Los ensayos de 1904-1905 que componen «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» se encuentran en el primer volumen tanto de la edición alemana como de la española. Una traducción de estos ensayos es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza, Madrid 2004.

1921. *Gesammelte Politische Schriften*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübinga. Hay traducciones parciales:

Escritos políticos (edición de J. Abellán), Altaya, Barcelona 1999 y en *Escritos políticos* (edición de J. Aricó), Folios, México 1982, 2 vols.

1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2002.

1922 a. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga. Hay traducciones parciales: *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Tecnos, Madrid 1985. *La acción social: ensayos metodológicos*. Península, Barcelona 1984; *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires 1990; *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Planeta-Agostini, Barcelona 1992.

1923. *Wirtschaftsgeschichte*. Duncker & Humblot, Munich-Leipzig. *Historia económica general*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

1972. *Ensayos de sociología contemporánea*. Traducción de la edición original norteamericana con selección, traducción del alemán e introducción de H. H. Gerth y C. Wright Mills, Planeta-Agostini, Barcelona 1985.

Max Weber. Gesamtausgabe. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga. (Edición de las obras completas, iniciada en 1984 y aún en curso de publicación).

Textos Max Weberseleccionados

«LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO EN LAS CIENCIAS Y EN LA POLÍTICA SOCIALES» (1904) LA ACCIÓN SOCIAL: ENSAYOS METODOLÓGICOS Traducción de Michael Faber-Kaiser, revisada por Salvador Giner Península, Barcelona 1984, pp. 112-168

1. Las ciencias sociales, la política social y los juicios de valor

(...) Aquí podemos y debemos pasar por alto una discusión de principios. Sólo nos atenemos al hecho de que todavía hoy no ha desaparecido –sino que, comprensiblemente, resulta familiar a los profesionales– la opinión de que la economía política produce y debe producir juicios de valor a partir de una ideología específicamente «económica».

De entrada, queremos dejar por sentado que nuestra revista, como representante de una disciplina empírica, debe rechazar, por principio, dicho punto de vista. Creemos que una ciencia experimental nunca podrá tener por tarea el establecimiento de normas e ideales, con el fin de derivar de ellos unas recetas para la *praxis*.

¿Qué se deduce de esa afirmación? En modo alguno que los juicios de valor se sustraen a toda discusión científica por el solo hecho de que, en última instancia, están basados en determinados ideales, por lo que son de origen «subjetivo». En efecto, la *praxis* y el fin de nuestra revista no harían sino desmentir de continuo dicha afirmación. Pero la crítica no se detiene ante los juicios de valor. Por lo tanto, la pregunta debe formularse más bien de la forma siguiente: ¿Qué significa y qué se propone la crítica científica de ideales y juicios de valor? Esto ya exige unas reflexiones más profundas.

Todo análisis reflexivo en torno a los elementos últimos de la actividad humana está ligado en principio a las categorías del «fin» y de los «medios». Nosotros queremos algo en concreto, ya sea debido a su valor intrínseco, o bien como un medio al servicio de lo que deseamos en última instancia.

En primer lugar, lo más directamente accesible a un estudio científico es la pregunta de la idoneidad de los medios ante unos fines dados. Dentro de los respectivos límites de nuestro saber, somos capaces de determinar qué medios son adecuados o inadecuados para conducirnos a un fin propuesto. Gracias a ello podemos calcular las posibilidades de alcanzar determinado fin en general con ayuda de determinados medios a nuestra

disposición. Y por consiguiente, atendiendo a la situación histórica de cada caso, podemos criticar indirectamente el propósito mismo como prácticamente razonable, o bien irrazonable según la situación de las condiciones dadas.

Además, una vez dada la posibilidad de alcanzar un fin propuesto, podemos determinar, naturalmente siempre dentro del marco de nuestro respectivo saber, cuáles serían las consecuencias que, junto con la eventual consecución del fin propuesto, entrañaría la aplicación de los medios necesarios, debido a la interconexión de todo el devenir.

Entonces ofrecemos al sujeto actuante la posibilidad de confrontar las consecuencias deseadas y las no deseadas de su actuación. Y con ello respondemos a la pregunta: ¿Qué cuesta la consecución del fin propuesto en forma del previsible sacrificio de otros valores? Puesto que en la inmensa mayoría de los casos todo fin propuesto cuesta algo, o por lo menos puede costar algo, ninguna persona de conciencia responsable es capaz de dejar de sopesar el fin y las consecuencias de su actuación. Posibilitar esto es una de las funciones de la crítica técnica que hemos estudiado hasta el momento.

Ahora bien, el llevar tales confrontaciones hasta una decisión, ya no es realmente una tarea posible de la ciencia, sino de la persona voluntariosa. Ésta sopesa y elige entre los valores en litigio según su propia conciencia y su propio concepto del mundo. La ciencia, ciertamente, puede conferir a esta persona el conocimiento de que todo acto y también, según las circunstancias, la ausencia de un acto, significa por sus consecuencias el tomar partido por determinados valores. Y simultáneamente significa, cosa expresamente y tan a menudo ignorada en la actualidad, tomar partido contra otros valores. Ahora bien, la elección sólo concierne a la persona.

En favor de su decisión todavía podemos ofrecerle el conocimiento de la importancia de aquello que se propone. Podemos mostrarle la conexión y la importancia de los fines que esta persona se propone y entre los cuales ha de elegir. Y en primer término lo haremos mediante la exposición y el desarrollo lógico de las «ideas» que constituyen, o pueden constituir, la base del fin concreto.

Porque, como es natural, una de las tareas esenciales de toda ciencia de la vida cultural humana es la de predisponer la comprensión intelectual a tales «ideas», para las cuales se ha luchado y se sigue luchando, ya sea en realidad o en apariencia. Esto no traspasa los límites de una ciencia que aspira al «orden racional de la realidad empírica», así como los medios puestos al servicio de la interpretación de los valores intelectuales tampoco son meras «inducciones» en el sentido usual del término. (...)

Ahora bien, el estudio científico de los juicios de valor no sólo quiere hacer comprender y revivir los fines propuestos y los ideales en los que se basan, sino que ante todo se propone enseñar a «enjuiciar» de forma crítica. Como es natural, esta crítica sólo puede tener carácter dialéctico. Esto es, sólo puede ser un juicio lógico-formal del material existente en los juicios de valor y las ideas históricamente dados; una verificación de los ideales con el postulado de la ausencia de contradicción interna de lo propuesto.

Al proponerse este fin, la crítica puede ayudar a la persona voluntariosa a reflexionar

sobre aquellos axiomas últimos en los que está basado el contenido de su querer; a reflexionar sobre las escalas de valor últimas, de las cuales parte inconscientemente o de las cuales debería partir para ser consecuente.

Ahora bien, el llevar a la consciencia tales escalas últimas, que se manifiestan en el juicio de valor concreto, es lo último que la crítica puede realizar sin adentrarse en el campo de la especulación. La cuestión de si el sujeto enjuiciador «debe» admitir estas escalas últimas es muy personal y sólo depende de su querer y de su consciencia, pero en modo alguno del saber empírico.

La ciencia empírica no es capaz de enseñar a nadie lo que «debe», sino sólo lo que «puede» y –en ciertas circunstancias– lo que «quiere».

Es cierto que en el campo de nuestras ciencias las ideologías acostumbran a intervenir ininterrumpidamente en la argumentación científica, la enturbian de continuo y llevan a evaluar de forma diversa el peso de los argumentos científicos, incluso en el campo del establecimiento de relaciones causales simples de hechos, según el resultado disminuya o incremente las posibilidades de los ideales personales, esto es, la posibilidad de querer algo determinado. También los editores y colaboradores de nuestra revista afirman que en este sentido «no se distancian de nada humano». Ahora bien, hay un largo camino desde esta confesión de debilidad humana hasta la fe en una ciencia «ética» de la economía política, la cual habría de sacar de su materia unos ideales, o que mediante la aplicación de unos imperativos éticos generales sobre su materia habría de producir unas normas concretas.

También es cierto que precisamente los elementos más íntimos de la «personalidad», los juicios de valor supremos y últimos, que determinan nuestra actuación y confieren sentido e importancia a nuestra vida, los sentimos nosotros como algo «objetivamente» valioso. Pues sólo nos podemos mostrar como representantes suyos cuando se nos aparecen como válidos, esto es, como elementos que surgen de nuestros supremos valores de vida, y cuando se desarrollan en la lucha contra los reveses de la vida. A buen seguro, la dignidad de la «personalidad» reside en el hecho de que para ella existen unos valores a los cuales refiere su propia vida. Y si tales valores se hallasen en un caso excepcional exclusivamente en el interior de la esfera de la propia individualidad, la «entrega total» a aquellos intereses para los cuales reivindica el significado de valores se convierte para ella en la idea que toma como referencia. En todo caso, el intento de representar los juicios de valor hacia fuera sólo tiene sentido a condición de una fe en los valores.

Sin embargo, emitir un juicio sobre la validez de tales valores es un asunto de fe y, quizás, tarea de la reflexión y de la interpretación especulativas del sentido de la vida y del mundo. Pero a buen seguro no es objeto de una ciencia experimental en el sentido en que queremos practicarla aquí.

Para esta separación no es decisivo, como a menudo se cree, el hecho empíricamente demostrable de que esos fines últimos son históricamente variables y expuestos a litigio. Porque incluso el conocimiento de las tesis más seguras de nuestro saber teórico –como el de las ciencias de la naturaleza exactas o matemáticas– es, al igual que la utilización

de la conciencia, producto de la cultura. (...)

La particularidad del carácter político-social de un problema estriba precisamente en que éste no puede ser resuelto a partir de unas consideraciones meramente técnicas basadas en unos fines establecidos, sino que puede y debe lucharse por las propias escalas de valor reguladoras, puesto que el problema afecta ya al ámbito de la civilización en general. Y no sólo se lucha entre «intereses de clase», como tanto nos gusta pensar hoy en día, «sino también entre ideologías». Como es natural, ello no resta verdad al hecho de que la ideología por la que uno toma partido queda determinada, en gran medida, por el grado de afinidad electiva que la une con el «interés de clase» del individuo –para utilizar aquí este término, unívoco sólo aparentemente.

A pesar de todas las circunstancias, algo es seguro: cuanto más «general» es el problema en cuestión –lo que aquí significa cuanto más trascendental es su importancia cultural–, menos abordable se muestra a una respuesta unívoca a partir del material del saber empírico, y más intervienen los axiomas últimos, eminentemente personales, de la fe y de las ideas de valor.

Y cualquiera que sea la interpretación de la base y de la naturaleza de la obligatoriedad de los imperativos éticos, lo cierto es que de ellos, en su calidad de normas para la actuación concreta y condicionada del individuo, no es posible deducir de forma unívoca unos contenidos culturales de carácter obligatorio. Y ello es tanto menos posible, cuanto más amplios son los contenidos en cuestión. Sólo las religiones positivas –o para decirlo con mayor precisión: las sectas dogmáticas– son capaces de conferir al contenido de los valores culturales la dignidad de imperativos éticos de una validez incondicional. Fuera de ellas, tanto los ideales culturales que el individuo quiere realizar, como los deberes éticos que debe cumplir, muestran una diferente dignidad de principio.

El destino de una época cultural que ha degustado el árbol del conocimiento es el de tener que saber que no podemos deducir el sentido de los acontecimientos mundiales del resultado de su estudio, por muy completo que éste sea. Por el contrario, debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos. También tiene que saber que los «ideales» nunca pueden ser el producto de un saber empírico progresivo. Y por lo tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven sólo se manifiestan en todo tiempo gracias a la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados como los nuestros.

Sólo un sincretismo optimista, tal como en ocasiones resulta del relativismo histórico-evolucionista, es capaz de hacerse ilusiones teóricas sobre la enorme gravedad de la situación, o bien de eludir prácticamente las consecuencias. Como es natural, en un caso particular, subjetivamente el deber de un político en la práctica puede ser tanto la conciliación entre los contrastes de opiniones, como el tomar partido por una de ellas. Ahora bien, esto ya no tiene que ver lo más mínimo con la «objetividad» científica. Porque la «línea centrista» no es ni por asomo una verdad más científica que los ideales de los partidos más extremos de la derecha o de la izquierda.

Lo que verdaderamente nos importa es que siempre hay y habrá una diferencia insuperable entre la argumentación que se dirige a nuestro sentimiento y nuestra capacidad de entusiasmo por metas prácticas concretas o por formas y contenidos

culturales, y aquella que se dirige a nuestra conciencia allí donde se pone en entredicho la validez de normas éticas, o bien aquella otra que se dirige a nuestra capacidad y necesidad de ordenar racionalmente la realidad empírica, con la pretensión de establecer la validez como verdad empírica. Y esta afirmación seguirá siendo correcta, a pesar de que –como se demostrará– esos «valores» supremos del interés práctico son y serán siempre de una importancia decisiva para la orientación que toma en cada momento la actividad ordenadora del pensamiento en el campo de las ciencias de la cultura.

Porque es y seguirá siendo cierto que en el campo de las ciencias sociales toda demostración científica metodológicamente correcta, si pretende haber logrado su finalidad, tiene que ser admitida como correcta incluso por un chino. Mejor dicho, ya que por falta de material quizá no pueda alcanzar plenamente esta meta, por lo menos debe tender hacia ella. También es y seguirá siendo cierto que el análisis lógico de un ideal relativo a su contenido y sus axiomas últimos, así como la demostración de las consecuencias resultantes de forma lógica y práctica deben asimismo tener validez para ese chino, a pesar de que quizás le falte el «oído» para nuestros imperativos éticos, e incluso pueda rechazar, y rechazará a menudo, el ideal mismo y las valoraciones concretas que manan de él, sin que por ello ponga en entredicho el valor científico del análisis teórico. (...)

Para nuestra tarea sólo nos aferramos a un único punto: una revista científico-social, tal como nosotros la entendemos y mientras se ocupe de la ciencia, debe ser un lugar donde se busca la verdad que –para continuar con el ejemplo– incluso para el chino pretende la validez de un orden racional de la realidad empírica.

Está claro que los editores no pueden prohibir de una vez para siempre que ellos y sus colaboradores manifiesten, a través de juicios de valor, los ideales que los animan. Ahora bien, de ello resultan dos obligaciones.

En primer lugar, recordar en todo instante a los lectores y a sí mismos cuáles son las escalas de valor con las cuales se mide la realidad y de donde se deducen los juicios de valor, en lugar de entremezclar de forma imprecisa los diversos valores, para eludir los conflictos entre los ideales y «querer ofrecer algo a todo el mundo». Siempre que se cumpla estrictamente esta obligación, la toma de una posición de juicio práctico en interés puramente científico no sólo resulta inofensiva, sino que puede ser útil e incluso necesaria. En la crítica científica sobre propuestas legislativas o de otro tipo práctico, la amplitud de los motivos del legislador y de los ideales del escritor criticado sólo puede ser esclarecida de forma clara y comprensible mediante la confrontación de las escalas de valor en las que se basan. Y lo ideal sería compararlas con las propias escalas de valor.

Toda valoración inteligente de una volición extraña sólo puede ser una crítica que parte de una «ideología» personal, sólo puede ser una polémica con el ideal contrario desde el campo del ideal personal. Así pues, si en un caso particular no sólo se quiere establecer y analizar científicamente el axioma de valor último que constituye el fundamento de una volición práctica, sino que también se le quiere exponer sus relaciones con otros axiomas de valor, se hace inevitable una crítica «positiva» mediante

una exposición coherente de estos últimos.

Por lo tanto, en las columnas de nuestra revista y junto a las ciencias sociales (el orden racional de los hechos), también tendremos que dedicar inevitablemente un lugar a la política social (la exposición de ideales). Ahora bien, no pensamos presentar tales discusiones bajo la etiqueta de la «ciencia», y nos guardaremos mucho de mezclarla y confundirla con ella.

Entonces ya no se trata de la ciencia, por lo que la segunda norma obligatoria de la imparcialidad científica es la de que en tales casos debe indicarse claramente al lector (y desde luego a uno mismo) dónde y cuándo termina de hablar el científico que reflexiona y dónde y cuándo comienza a hablar el hombre de voluntad, cuándo los argumentos están dirigidos al entendimiento y cuándo al sentimiento. La constante mezcla de investigación científica de hechos y de razonamientos valorativos es una de las características más difundidas, pero también más perniciosas en los trabajos de nuestra especialidad. Queremos hacer constar que las precedentes argumentaciones sólo están dirigidas contra la citada mezcla, pero en modo alguno contra el tomar partido por los ideales personales. La ausencia de ideología y la «objetividad» científica no tienen ningún parentesco interno.

El *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Nota: «Archivo para la ciencia social y la política social» es el nombre de la revista] nunca ha sido, ni será en el futuro, un lugar donde se polemice contra determinados partidos políticos o políticosociales, así como tampoco será un lugar donde se practique el proselitismo en favor o en contra de ideales políticos o políticosociales. Para tales fines ya existen otros órganos. La característica de nuestra revista ha consistido desde un principio y consistirá en el futuro, mientras los editores puedan, en reunir a acérrimos enemigos políticos con el fin de realizar un trabajo científico común. Hasta ahora no ha sido nunca un órgano «socialista», y tampoco será un órgano «burgués». No excluye de su equipo de colaboradores a nadie que se avenga a mantenerse sobre la base de una discusión científica.

2. Objetividad y premisas «subjetivas» del conocimiento en las ciencias sociales

(...) El derecho al análisis unilateral de la realidad cultural desde unas «perspectivas» específicas –en nuestro caso la de su condicionalidad económica– resulta en primer lugar de forma puramente metodológica por el hecho de que el adiestramiento del ojo para una observación del efecto de unas categorías causales cualitativamente semejantes, así como la constante utilización del mismo aparejo metodológico-conceptual, ofrece todas las ventajas de la división del trabajo. Dicho análisis, mientras vaya refrendado por el éxito, no es «arbitrario». Esto es, mientras ofrezca un conocimiento de relaciones que demuestren ser valiosas para la atribución causal de unos acontecimientos históricos concretos. Sin embargo, la «parcialidad» e irrealidad de la interpretación puramente económica de lo histórico sólo constituye un caso especial de un principio que guarda una validez muy general para el conocimiento científico de la realidad cultural. Todas las discusiones siguientes tienen como fin esencial el esclarecer las bases lógicas y las consecuencias metódicas generales de lo expuesto.

No existe ningún análisis científico «objetivo» de la vida cultural o bien de los «fenómenos sociales», que fuese independiente de unas perspectivas especiales y «parciales» que de forma expresa o tácita, consciente o inconsciente, las eligiese, analizase y articulase plásticamente. La razón se debe al carácter particular del fin del conocimiento de todo trabajo de las ciencias sociales que quiera ir más allá de un estudio formal de las normas –legales o convencionales– de la convivencia social.

La ciencia social que nosotros queremos practicar aquí es una ciencia de la realidad. Queremos comprender la peculiaridad de la realidad de la vida que nos rodea y en la cual nos hallamos inmersos. Por una parte, el contexto y el significado cultural de sus distintas manifestaciones en su forma actual, y por otra las causas de que históricamente se haya producido precisamente así y no de otra forma.

Ahora bien, tan pronto como intentamos tener consciencia del modo como se nos presenta la vida, ésta nos ofrece una casi infinita diversidad de acontecimientos sucesivos y simultáneos, que aparecen y desaparecen «en» y «fuera de» nosotros. Y la infinidad absoluta de dicha diversidad subsiste de forma no aminorada incluso cuando nos fijamos aisladamente en un único «objeto» –acaso una transacción concreta. A saber, tan pronto como intentamos describir de forma exhaustiva este objeto «único», en todos sus elementos constitutivos individuales, y mucho más todavía cuando intentamos captar su condicionalidad causal. Debido a ello, todo conocimiento de la realidad infinita mediante el espíritu humano finito está basado en la tácita premisa de que sólo un fragmento finito de dicha realidad puede constituir el objeto de la comprensión científica, y que sólo resulta «esencial» en el sentido de «digno de ser conocido». (...)

¿Según qué principios se selecciona dicho fragmento?

Como es sabido, uno de los portavoces de las ciencias de la naturaleza creyó poder afirmar que la meta ideal (prácticamente inalcanzable) de una tal elaboración de la realidad cultural sería un conocimiento «astronómico» de los procesos de la vida. Por muy debatida que sea esta cuestión, no queremos escatimar esfuerzos en aportar nuevas consideraciones.

En primer lugar, salta a la vista que aquel conocimiento «astronómico» en el que se piensa en dicho caso no es en modo alguno un conocimiento de leyes, sino que más bien extrae de otras disciplinas –como la mecánica– aquellas «leyes» con las que trabaja a modo de premisas para su empresa. En cuanto a la astronomía propiamente dicha, se ocupa de la pregunta de qué resultado individual produce el efecto de tales leyes sobre una constelación individual, dado que tales constelaciones tienen importancia para nosotros. Como es natural, toda constelación individual que la astronomía nos «explica» o predice, sólo resulta explicable causalmente a modo de consecuencia de otra constelación igualmente individual que le precede. Y por mucho que nosotros nos remontemos en la oscuridad del más lejano pasado, la realidad para la cual tales leyes son válidas continúa siendo individual e imposible de deducir de leyes. (...)

No cabe duda alguna de que el punto de partida del interés por las ciencias sociales está en la configuración real, esto es: individual, de la vida sociocultural que nos rodea. Y todo ello en su contexto universal, pero no por ello menos individual, y en su devenir

a partir de otros estados socioculturales, naturalmente también individuales. Resulta evidente que la situación extrema que acabamos de exponer en el caso de la astronomía (y que los lógicos utilizan hasta el fin) está formulada aquí específicamente acentuada. Mientras que en el campo de la astronomía los cuerpos celestes sólo despiertan nuestro interés por sus relaciones cuantitativas, susceptibles de mediciones exactas, en el campo de las ciencias sociales, por el contrario, lo que nos interesa es el aspecto cualitativo de los hechos. A ello cabe añadir que en las ciencias sociales se trata de la intervención de procesos mentales, cuya «comprensión» reviviscente constituye una tarea específicamente diferente a la que pudieran o quisieran solucionar las fórmulas del conocimiento exacto de la naturaleza. A pesar de todo, tales diferencias no son tan fundamentales como pudiera parecer a primera vista.

Aspiramos al conocimiento de un fenómeno histórico, esto es significativo en su característica. Y lo decisivo de ello está en que únicamente mediante la premisa de que sólo una parte finita de la infinita multitud de fenómenos está plena de significado, adquiere un sentido lógico la idea de un conocimiento de los fenómenos individuales. Incluso con el más amplio conocimiento de todas las «leyes», quedaríamos perplejos ante la pregunta de cómo es posible una explicación causal de un hecho individual, ya que ni tan sólo puede pensarse de manera exhaustiva la mera descripción del más mínimo fragmento de la realidad. Porque el número y la naturaleza de las causas que han determinado algún acontecimiento individual, siempre son infinitos, y no existe en las cosas mismas ningún rasgo que permita elegir entre ellas aquellas que interesan. Lo único que conseguiría el intento de un conocimiento de la realidad «desprovisto de premisas» sería un caos de «juicios existenciales» acerca de innumerables percepciones particulares. E incluso este resultado sólo sería posible en apariencia, ya que la realidad de cada una de las percepciones, expuestas a un análisis detallado, ofrece un sinnúmero de elementos particulares, que no pueden ser expresados nunca de forma exhaustiva en juicios de percepción. Este caos sólo puede ser ordenado por la circunstancia de que en todo caso únicamente una parte de la realidad individual posee importancia para nosotros, puesto que sólo esa parte se halla en relación con las ideas de valor cultural con las cuales abordamos la realidad. Por lo tanto, sólo algunos aspectos de los fenómenos particulares infinitamente diversos, precisamente aquellos a los que conferimos un significado cultural general, merecen ser conocidos, pues sólo ellos son objeto de la explicación causal. También esta explicación causal ofrece a su vez el mismo fenómeno, pues una regresión causal exhaustiva desde algún fenómeno concreto para captar su plena realidad, no sólo resulta prácticamente imposible, sino que es sencillamente una quimera.

Sólo escogemos aquellas causas a las cuales se pueden imputar en un caso concreto los elementos «esenciales» de un acontecimiento. Allí donde se trata de la individualidad de un fenómeno, el problema causal no pregunta por unas leyes, sino por unas conexiones causales concretas; no pregunta a qué fórmula debe subordinarse el fenómeno a título de ejemplar, sino a qué constelación individual debe ser imputado como resultado. Se trata, por lo tanto, de una pregunta de imputación. Dondequiera que

se trate de la explicación causal de un «fenómeno cultural» –de un «individuo histórico», como ya hemos dicho en relación con la metodología de nuestra disciplina, y como ahora se hace usual en la lógica, con una formulación más precisa–, el conocimiento de unas leyes de la causalidad no puede constituir el fin, sino el medio del estudio. Nos facilita y posibilita la imputación causal de los elementos de los fenómenos a sus causas concretas. Sólo en la medida en que esa explicación causal efectúa esto, tiene valor para el conocimiento de las conexiones individuales. Y cuanto más «generales», esto es, abstractas, son las leyes, menos aportan a las necesidades de la imputación causal de los fenómenos individuales e, indirectamente, a la comprensión del significado de los acontecimientos culturales.

¿Qué se sigue de todo ello?

En modo alguno, que en el campo de las ciencias de la cultura el conocimiento de lo general, la formación de conceptos genéricos abstractos, el conocimiento de regularidades y el intento de formulación de conexiones «regulares» no poseen una justificación científica. Más bien al contrario: si el conocimiento causal del historiador es la atribución de unos éxitos concretos a unas causas concretas, entonces es totalmente imposible una atribución válida de algún éxito individual sin la utilización de un conocimiento «nomológico» –conocimiento de las regularidades de las conexiones causales. Para saber si a un elemento individual y singular de un contexto cabe atribuirle en la realidad una importancia causal por el éxito de cuya explicación causal se trata, sólo existe la posibilidad de determinarlo mediante la evaluación de las influencias que acostumbramos a esperar tanto de él como de otros elementos del mismo complejo que entran en consideración para la explicación. Ellas son, por lo tanto, efectos «adecuados» de los elementos causales en cuestión.

El saber hasta qué punto el historiador (en el sentido más amplio de la palabra) es capaz de realizar con seguridad esta atribución con ayuda de su fantasía metódicamente educada y alimentada con su experiencia personal de la vida, y hasta qué punto está expuesto a la ayuda de unas ciencias especializadas, las cuales se la facilitan, es algo que depende de cada caso particular. Pero por doquier, incluso en el campo de fenómenos económicos complejos, la seguridad de la atribución es mayor cuanto más seguro y amplio sea nuestro conocimiento general.

La premisa trascendental de cualquier ciencia de la cultura no es el hecho de que nosotros concedamos valor a una «cultura» determinada o a la cultura en general, sino la circunstancia de que nosotros seamos seres civilizados, dotados con la capacidad y la voluntad de tomar una actitud consciente frente al mundo y conferirle un sentido. Cualquiera que sea dicho sentido, influirá para que en el curso de nuestra vida nos basemos en él para juzgar determinados fenómenos de la convivencia humana y a tomar una actitud significativa (positiva o negativa). Cualquiera que sea el contenido de esta actitud, los citados fenómenos poseen para nosotros un significado cultural, y éste constituye la única base de su interés científico.

Por consiguiente, si aquí utilizamos la terminología de los modernos lógicos y hablamos de la condicionalidad del conocimiento cultural por unas ideas de valor,

esperamos que esto no se exponga a unos malentendidos tan burdos como la opinión de que sólo cabe atribuir un significado cultural a los fenómenos valiosos. Porque tanto la prostitución como la religión o el dinero son fenómenos culturales. Y los tres lo son única y exclusivamente en tanto la existencia y la forma que adoptan históricamente atañen directa o indirectamente a nuestros intereses culturales, que excitan nuestro deseo de conocimiento desde unos puntos de vista derivados de las ideas de valor que confieren importancia al fragmento de realidad expresado con aquellos conceptos.

De ello resulta que todo conocimiento de la realidad cultural es siempre un conocimiento bajo unos puntos de vista específicamente particulares. Cuando exigimos del historiador o del sociólogo la premisa elemental de que sepa distinguir entre lo esencial y lo secundario, y que para ello cuente con los «puntos de vista» precisos, únicamente queremos decir que sepa referir –consciente o inconscientemente– los procesos de la realidad a unos «valores culturales» universales y a entresacar consecuentemente aquellas conexiones que tengan un significado para nosotros. Y si de continuo se expone la opinión de que tales puntos de vista pueden ser «deducidos de la materia misma», ello sólo se debe a la ingenua ilusión del especialista, quien no se percata de que –desde un principio y en virtud de las ideas de valor con las que ha abordado inconscientemente el tema– de entre la inmensidad absoluta sólo ha *destacado* un fragmento ínfimo, precisamente aquel cuyo examen le importa.

En esta selección de «aspectos» especiales individuales del acontecer, que siempre y en todas partes se realiza consciente o inconscientemente, reina también ese elemento del trabajo científicocultural que constituye la base de la tan repetida afirmación de que lo «personal» de un trabajo científico es lo que verdaderamente le confiere valor. Eso es, de que toda obra debe expresar «una personalidad» si se le quiere dar otro valor de existencia.

Cierto: sin las ideas de valor del investigador no existiría ningún principio de selección temática ni un conocimiento sensato de la realidad individual. Y puesto que sin la fe del investigador en el significado de un contenido cultural cualquiera, resulta completamente desprovisto de sentido todo estudio del conocimiento de la realidad individual, se explica que busque orientar su trabajo según la dirección de su fe personal y según el reflejo de los valores en el espejo de su alma. Y los valores a los cuales el genio científico refiere los objetos de sus investigaciones serán capaces de determinar la «opinión» de toda una época. Esto es, no sólo podrán ser decisivos para aquello que en los fenómenos se considera «valioso», sino para lo que pasa por ser significativo. o insignificante, «importante» y «secundario». (...)

3. La construcción teórica: los tipos ideales

Las construcciones de la teoría abstracta sólo son en apariencia «deducciones» a partir de motivos psicológicos fundamentales. En realidad, se trata más bien de un caso especial de la formación de conceptos, propia de las ciencias de la cultura humana y en cierto grado indispensable. Vale la pena emprender aquí una caracterización más profunda, dado que así nos acercaremos a la cuestión de principio sobre el significado de la teoría para el conocimiento de las ciencias sociales. (...)

Al fin y al cabo, la cuestión de saber hasta dónde debe llevarse la actual «teoría abstracta» también es una cuestión de la economía del trabajo científico, que también comporta otros problemas. También la «teoría de utilidad marginal» está subordinada a la «ley del marginalismo». En la teoría abstracta de la economía tenemos un ejemplo de esas síntesis que se acostumbra denominar «ideas» de los fenómenos históricos. Nos ofrece un cuadro ideal de los procesos que tienen lugar en el mercado de los bienes, en el caso, claro está, de una sociedad organizada según la economía del cambio, la libre competencia y una actividad estrictamente racional. Este cuadro de ideas reúne determinadas relaciones y procesos de la vida histórica para formar un cosmos no contradictorio de conexiones pensadas. Por su contenido, dicha estructura ofrece el carácter de una utopía, obtenida mediante la acentuación mental de determinados elementos de la realidad. Su relación con los hechos de la vida empíricamente dados consiste tan sólo en que allí donde se comprueba o sospecha que unas relaciones –del tipo de las representadas de forma abstracta en la citada construcción, a saber, sucesos dependientes del «mercado»– han llegado a actuar en algún grado en la realidad, nosotros podemos representarnos y comprender de forma pragmática las particularidades de tales relaciones mediante un tipo ideal. Esta posibilidad puede ser valiosa e indispensable, tanto para la heurística como para la exposición.

En lo referente a la investigación, el concepto del tipo ideal se propone formar el juicio de atribución. Si bien no es una hipótesis, desea señalar el camino a la formación de hipótesis. Si bien no es una representación de lo real, desea conferir a la representación unos medios expresivos unívocos. Es, por lo tanto, la «idea» de la moderna e históricamente dada organización de la sociedad según la economía de la circulación, la cual se desarrolla según los mismos principios lógicos que sirvieron, por ejemplo, para construir la idea de la «economía urbana» de la Edad Media a modo de concepto «genético». Si se hace así, no establecemos el concepto de «economía urbana» a modo de característica media de todos los principios económicos realmente existentes en el conjunto de ciudades estudiadas, sino también a modo de tipo ideal. Se le obtiene mediante la acentuación unilateral de uno o varios puntos de vista y mediante la reunión de gran cantidad de fenómenos individuales, difusos y discretos, que pueden darse en mayor o menor número o bien faltar por completo, y que se suman a los puntos de vista unilateralmente acentuados a fin de formar un cuadro homogéneo de ideas. Resulta imposible encontrar empíricamente en la realidad este cuadro de ideas en su pureza conceptual, ya que es una utopía. Para la investigación histórica se plantea la tarea de determinar en cada caso particular la proximidad o lejanía entre la realidad y la imagen ideal. Esto es, en qué medida el carácter económico de las condiciones de determinada ciudad puede ser calificado de «economía urbana» en sentido conceptual. Ahora bien, aplicado con cuidado, ese concepto cumple los servicios específicos para el fin de la investigación y la exposición. Para analizar otro ejemplo más, se puede dibujar igualmente la «idea» de la «artesanía» por medio de una utopía, para lo cual se hace un ensamblaje de determinados rasgos que se manifiestan de forma difusa entre los artesanos de las más diversas épocas y países, acentuando de forma unilateral sus

consecuencias en un cuadro ideal no contradictorio y refiriéndolo a una fórmula de pensamiento que se manifieste en él. Además puede realizarse el intento de dibujar una sociedad en la cual todas las ramas de la actividad económica, e incluso de la actividad intelectual, se hallan dominadas por máximas que se nos aparecen como la aplicación del mismo principio que caracteriza a la «artesanía» elevada al rango de tipo ideal. Y por ende, a ese tipo ideal de la artesanía se le puede oponer por antítesis un correspondiente tipo ideal de una estructura capitalista de la industria, obtenida a partir de determinados rasgos de la gran industria moderna. Y a continuación se puede hacer el intento de dibujar la utopía de una cultura «capitalista», eso es, dominada únicamente por el interés de explotación del capital privado. Consistiría en acentuar distintos rasgos difusos de la vida cultural moderna, material y espiritual, para reunirlos en un cuadro ideal, no contradictorio para nuestra investigación. Ello sería el intento de esbozar una «idea» de la cultura capitalista, pero debemos dejar de lado la cuestión de si este intento se puede realizar y cómo se puede realizar.

Ahora bien, es posible e incluso debe considerarse como seguro, que se pueden esbozar muchas, incluso numerosas utopías de este tipo, de las cuales ninguna se parece a otra, de las cuales ninguna puede observarse en la realidad empírica como orden realmente válido de las situaciones sociales, pero cada una de las cuales pretende ser una representación de la «idea» de la cultura capitalista, y cada una de las cuales puede pretenderlo realmente en la medida en que cada una ha seleccionado ciertas características significativas de nuestra cultura y las ha reunido en un cuadro ideal homogéneo. Porque aquellos fenómenos que nos interesan como fenómenos culturales derivan, por regla general, su interés –su «significado cultural»– de unas ideas de valor muy diversas, a las cuales las podemos relacionar. Del mismo modo como existen los más diversos «puntos de vista», desde los cuales podemos considerar dichos fenómenos como significativos, puede igualmente hacerse uso de los más diversos principios de selección para las relaciones susceptibles de ser integradas en el tipo ideal de una determinada cultura.

Ahora bien, ¿qué significado tienen tales conceptos de tipo ideal para una ciencia empírica, tal como la queremos practicar nosotros? De antemano queremos subrayar la necesidad de que los cuadros de pensamiento que tratamos aquí, «ideales» en sentido puramente lógico, sean rigurosamente separados de la noción del «deber ser» o «modélico». Se trata de la construcción de relaciones que a nuestra fantasía le parecen suficientemente motivadas y, en consecuencia, objetivamente posibles y que a nuestro saber nomológico le parecen adecuadas.

Quien opina que el conocimiento de la realidad histórica debe o puede ser una copia «sin premisas» de hechos «objetivos», les negará todo valor. E incluso quien haya reconocido que en el ámbito de la realidad no existe ninguna «ausencia de premisas» en sentido lógico, y que el más sencillo extracto de actas o documentos sólo puede tener algún sentido científico con relación a «significados» y, en última instancia, con relación a ideas de valor, considerará sin embargo la construcción de cualquier «utopía» histórica como un medio ilustrativo peligroso para la objetividad del trabajo histórico, pero en

general como simple juego. Y de hecho, nunca puede decidirse a priori si se trata de un mero juego mental, o bien de un conjunto conceptual fructífero para la ciencia. También aquí sólo hay una escala: la de la eficacia para el conocimiento de fenómenos culturales concretos, tanto en su relación como en su condicionalidad causal y su significado. Por lo tanto, la construcción de tipos ideales abstractos no interesa como fin, sino exclusivamente como medio.

Ahora bien, todo examen atento de los elementos conceptuales de la exposición histórica muestra que el historiador

—tan pronto como intenta sobrepasar la mera comprobación de unas relaciones concretas, para determinar el significado cultural de un proceso individual, por sencillo que sea, esto es: para «caracterizarlo»— trabaja y tiene que trabajar con unos conceptos que, por regla general, sólo pueden determinarse de forma precisa y unívoca a través de tipos ideales. ¿O acaso conceptos tales como individualismo, imperialismo, feudalismo, mercantilismo y convencional, así como las innumerables construcciones conceptuales de este tipo, mediante las cuales buscamos dominar la realidad con la mente y la comprensión, deben determinarse mediante la descripción «sin premisas» de un fenómeno concreto cualquiera, o bien mediante la síntesis por abstracción de aquello que es común a varios fenómenos concretos?

El lenguaje que utiliza el historiador contiene cientos de palabras que comportan semejantes cuadros mentales imprecisos, entresacados de la necesidad de la expresión, cuyo significado sólo se siente de forma sugestiva, sin haberlo pensado con claridad. En numerosísimos casos, ante todo en el campo de la historia política descriptiva, el carácter impreciso de su contenido no favorece seguramente la claridad de la exposición. En tales casos basta con que se sienta lo que el historiador imagina, o bien que uno se contente con que una precisión particular del contenido conceptual de importancia relativa aparezca como pensada.

Pero cuanto más clara consciencia se quiere tener del carácter significativo de un fenómeno cultural, más imperiosa se hace la necesidad de trabajar con unos conceptos claros, que no estén determinados de forma particular, sino general. Ahora bien, resulta absurdo conferir a esas síntesis del pensamiento histórico una «definición» según el esquema «*genus proximum, differentia specifica*». Hágase si no la prueba. Esta forma de la comprobación del significado de las palabras sólo existe en el campo de las disciplinas dogmáticas, las cuales trabajan con silogismos. Tampoco existe, o sólo en apariencia, una mera «descomposición descriptiva» de tales conceptos en sus elementos integrantes, ya que lo que importa es saber cuáles de estos elementos deben considerarse esenciales. Si se quiere intentar una definición genética del contenido conceptual, sólo queda la forma del tipo ideal, en el sentido establecido anteriormente. Éste es un cuadro mental. No es la realidad histórica y mucho menos la realidad «auténtica», como tampoco es en modo alguno una especie de esquema en el cual se pudiera incluir la realidad a modo de ejemplar. Tiene más bien el significado de un concepto límite puramente ideal, con el cual se mide la realidad a fin de esclarecer determinados elementos importantes de su contenido empírico, con el cual se la compara. Tales conceptos son formaciones en las

cuales construimos unas relaciones con la utilización de la categoría de la posibilidad objetiva, que nuestra fantasía formada y orientada según la realidad juzga adecuadas.

Esta función, el tipo ideal es ante todo el intento de expresar individuos históricos o sus distintos elementos mediante conceptos genéticos. Tomemos por ejemplo los conceptos «iglesia» y «secta». Mediante la clasificación pura, podemos analizarlos en complejos de características, para lo cual deben quedar constantemente elásticos tanto el límite entre ambos como el contenido conceptual. Por el contrario, si quiero comprender de forma genética el concepto de «secta», esto es, en relación con ciertos significados culturales importantes que el «espíritu de secta» tuvo para la cultura moderna, entonces ciertas características de ambos devienen esenciales, dado que se hallan en una relación causal adecuada con tales efectos. Ahora bien, los conceptos devienen entonces tipos ideales, esto es, no se manifiestan en su plena pureza conceptual, o sólo lo hacen de forma esporádica. Porque tanto, aquí como en todas partes, todo concepto no puramente clasificatorio nos aparta de la realidad.

Pero la naturaleza discursiva de nuestro conocimiento, la circunstancia de que sólo captamos la realidad a través de una cadena de transformaciones de la representación, postula este tipo de taquigrafía de los conceptos. A buen seguro que nuestra fantasía puede prescindir a menudo de la formulación conceptual explícita como medio de la investigación, pero en numerosos casos resulta imprescindible su utilización en el campo del análisis cultural como exposición, siempre que ésta quiera ser unívoca. Quien prescinde completamente de ella, ha de limitarse al aspecto formal de los fenómenos culturales, como por ejemplo el histórico jurídico. El cosmos de las normas jurídicas puede determinarse claramente desde el punto de vista conceptual y al mismo tiempo tiene una validez histórica (en sentido jurídico). Ahora bien, es con su significado práctico que se ocupa el trabajo de la ciencia social, tal como la entendemos. Pero con frecuencia sólo se puede tomar consciencia claramente de este significado si se refiere lo empíricamente dado a un caso límite ideal. Si el historiador (en el sentido más amplio de la palabra) descarta la tentativa de formular un tal tipo ideal bajo el pretexto de que se trata de «construcciones teóricas», esto es, inútiles o innecesarias para el fin concreto del conocimiento, entonces resulta por regla general que este historiador utiliza consciente o inconscientemente otras construcciones análogas sin formulación explícita ni elaboración lógica, o bien se queda encallado en el terreno de lo vagamente «sentido».

Textos **Max Weber**seleccionados

ECONOMÍA Y SOCIEDAD: ESBOZO DE SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA

Traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Imaz y José Ferrater Mora

Fondo de Cultura Económica, México 1969

4. Concepto de la sociología y del «significado» en la acción social

§ 1. *Concepto de la sociología y del «significado» en la acción social.* Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende comprender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por

«acción» debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La «acción social», por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo.

4.1. *Fundamentos metodológicos*

a) *Sentido o significado de la acción*

1. Por «sentido» entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien a) existente de hecho: a) en un caso históricamente dado, b) como promedio y de un modo aproximado, en una determinada *masa* de casos: bien b) como construido en un *tipo ideal* con actores de este carácter. En modo alguno se trata de un sentido «objetivamente justo» o de un sentido «verdadero» metafísicamente fundado. Aquí radica precisamente la diferencia entre las ciencias empíricas de la acción, la sociología y la historia, frente a toda ciencia dogmática, jurisprudencia, lógica, ética, estética, las cuales pretenden investigar en sus objetos el sentido «justo» y «válido».

2. Los límites entre una acción con sentido y un modo de conducta simplemente reactivo (como aquí le denominaremos), no unido a un sentido subjetivamente mentado, son enteramente elásticos. Una parte muy importante de los modos de conducta de interés para la sociología, especialmente la acción puramente tradicional, se halla en la frontera entre ambos. Una acción con sentido, es decir, comprensible, no se da en muchos casos de procesos psicofísicos, y en otros sólo existe para los especialistas; los procesos místicos, no comunicables adecuadamente por medio de la palabra, no pueden ser comprendidos con plenitud por los que no son accesibles a ese tipo de experiencias. Pero tampoco es necesaria la capacidad de producir uno mismo una acción semejante a la ajena para la posibilidad de su comprensión: «no es necesario ser un César para comprender a César». El poder «revivir» en pleno algo ajeno es importante para la evidencia de la comprensión, pero no es condición absoluta para la interpretación del sentido. A menudo los elementos comprensibles y los no comprensibles de un proceso están unidos y mezclados entre sí.

3. Toda interpretación, como toda ciencia en general, tiende a la «evidencia». La evidencia de la comprensión puede ser de carácter racional (y entonces, bien lógica, bien matemática) o de carácter endopático: afectiva, receptivo-artística. En el dominio de la acción es racionalmente evidente, ante todo, lo que de su «conexión de sentido» se comprende *intelectualmente* de un modo diáfano exhaustivo. Y hay evidencia endopática de la acción cuando se revive plenamente la «conexión de sentimientos» que se vivió en ella. Racionalmente comprensibles –es decir, en este caso: captables en su sentido intelectualmente de un modo inmediato y unívoco– son ante todo y en grado máximo las conexiones significativas, recíprocamente referidas, contenidas en las proposiciones lógicas y matemáticas. Comprendemos así de un modo unívoco lo que se da a entender cuando alguien, pensando o argumentando, hace uso de la proposición $2 \times 2 = 4$, o de los teoremas pitagóricos o extrae una conclusión lógica –de acuerdo con nuestros hábitos mentales– de un modo «correcto». De igual manera, cuando alguien, basándose en los

datos ofrecidos por «hechos» de la experiencia que nos son «conocidos» y en fines dados, deduce para su acción las consecuencias claramente inferibles (según nuestra experiencia) acerca de la clase de «medios» a emplear. Toda interpretación de una acción con arreglo a fines orientada racionalmente de esa manera posee –para la inteligencia de los *medios* empleados– el grado máximo de evidencia. Con no idéntica evidencia, pero sí suficiente para nuestras exigencias de explicación, comprendemos también aquellos «errores» (inclusive confusiones de problemas) en los que somos capaces de incurrir o de cuyo nacimiento podríamos tener una experiencia propia. Por el contrario, muchos de los «valores» y «fines» de carácter último que parecen orientar la acción de un hombre no los podemos comprender a menudo, con plena evidencia, sino tan sólo, en ciertas circunstancias, captarlos intelectualmente; mas tropezando con dificultades crecientes para poder «revivirlos» por medio de la fantasía endopática a medida en que se alejan más radicalmente de nuestras propias valoraciones últimas. Tenemos entonces que contentarnos, según el caso, con su interpretación exclusivamente *intelectual* o, en determinadas circunstancias –si bien esto puede fallar–, con aceptar aquellos fines o valores sencillamente como datos para tratar luego de hacernos comprensible el desarrollo de la acción por ellos motivada por la mejor interpretación intelectual posible o por un revivir sus puntos de orientación lo más cercano posible. A esta clase pertenecen, por ejemplo, muchas acciones virtuosas, religiosas y caritativas, para el insensible a ellas; de igual suerte, muchos fanatismos de racionalismo extremado («derechos del hombre») para quien aborrece de ello. Muchos afectos reales (miedo, cólera, ambición, envidia, celos, amor, entusiasmo, orgullo, venganza, piedad, devoción y apetencias de toda suerte) y las reacciones irracionales (desde el punto de vista de la acción racional con arreglo a fines) derivadas de ellos podemos «revivirlos» afectivamente de modo tanto más evidente cuanto más susceptibles seamos de esos mismos afectos; y en todo caso, aunque excedan en absoluto por su intensidad a nuestras posibilidades, podemos comprenderlos endopáticamente en su sentido, y calcular intelectualmente sus efectos sobre la dirección y los medios de la acción.

El método científico consistente en la construcción de *tipos* investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como «desviaciones» de un desarrollo de la misma «construido» como puramente racional con arreglo a fines. Por ejemplo, para la explicación de un «pánico bursátil» será conveniente fijar primero cómo se desarrollaría la acción fuera de todo influjo de afectos irracionales, para introducir después, como «perturbaciones», aquellos componentes irracionales. De igual modo procederíamos en la explicación de una acción política o militar: tendríamos que fijar, primero, cómo *se hubiera* desarrollado esa acción de haberse conocido todas las circunstancias y todas las intenciones de los protagonistas y de haberse orientado la elección de los medios –a tenor de los datos de la experiencia considerados por nosotros como existentes– de un modo rigurosamente racional con arreglo a fines. Sólo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron. La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología –en

méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad— como un *tipo* (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional.

De esta suerte, pero sólo en virtud de estos fundamentos de conveniencia metodológica, puede decirse que el método de la sociología «comprensiva» es «racionalista». Este procedimiento no debe, pues, interpretarse como un prejuicio racionalista de la sociología, sino sólo como un recurso metódico; y mucho menos, por tanto, como si implicara la creencia de un predominio en la vida de lo racional. Pues nada nos dice en lo más mínimo hasta qué punto en la realidad las acciones *reales* están o no determinadas por consideraciones racionales de fines. (No puede negarse la existencia del peligro de interpretaciones racionalistas en lugares inadecuados. Toda la experiencia confirma, por desgracia, este aserto.)

4. Los procesos y objetos *ajenos al sentido* entran en el ámbito de las ciencias de la acción como ocasión, resultado, estímulo u obstáculo de la acción humana. Ser ajeno al sentido no significa «inanimado» o «no humano». Todo artefacto, una máquina, por ejemplo, se comprende e interpreta, a fin de cuentas, por el sentido que a su producción y empleo le presta (o quisiera prestar) la acción humana (con finalidades posiblemente muy diversas); sin el recurso a ese sentido permanece completamente incomprensible. Lo comprensible es, pues, su referencia a *la acción humana*, ya como «medio», ya como el «fin» imaginado por el actor o actores y que orienta su acción. *Sólo* mediante estas categorías tiene lugar una comprensión de semejantes objetos. Por el contrario, permanecen ajenos al sentido todos los procesos o estados —animados, inanimados, humanos y extrahumanos— en que *no se mienta* un sentido, en tanto que no aparezcan en la acción en la relación de «medio» o de «fin», y sólo sean, para la misma, ocasión, estímulo u obstáculo. (...)

b) Comprensión

5. Puede entenderse por comprensión: 1) la comprensión *actual* del sentido mentado en una acción (inclusive: de una manifestación): Comprendemos, por ejemplo, de un modo actual el sentido de la proposición $2 \times 2 = 4$, que oímos o leemos (comprensión racional, *actual*, de pensamientos), o un estallido de cólera manifestado en gestos faciales, interjecciones y movimientos irracionales (comprensión irracional, *actual*, de afectos), o la conducta de un leñador o de alguien que pone su mano en el pomo de la puerta para cerrarla o que dispara sobre un animal (comprensión racional, *actual*, de acciones) —pero también: 2) la comprensión *explicativa*. Comprendemos por sus motivos qué sentido puso en ello quien formuló o escribió la proposición $2 \times 2 = 4$, para qué lo hizo precisamente en ese momento y en esa conexión, cuando lo vemos ocupado en una operación mercantil, en una demostración científica, en un cálculo técnico o en otra acción a cuya conexión total pertenece aquella proposición por el sentido que vemos vinculado a ella; es decir, esa proposición logra una «conexión de sentido» comprensible para nosotros (comprensión racional por motivos). Comprendemos al leñador o al que apunta con un arma, no sólo de un modo actual, sino por sus motivos, cuando sabemos

que el primero ejecuta esa acción por ganarse un salario o para cubrir sus necesidades o por diversión (racional) o porque «reaccionó de tal modo a una excitación» (irracional), o que el que dispara el arma lo hace por una orden de ejecutar a alguien o de defensa contra el enemigo (racional) o bien por venganza (afectiva y, en este sentido, irracional). Comprendemos, por último, un acto de cólera por sus motivos cuando sabemos que detrás de él hay celos, vanidad enfermiza u honor lesionado (afectivamente condicionado: comprensión irracional por motivos). Todas éstas representan *conexiones de sentido* comprensibles, la comprensión de las cuales tenemos por una *explicación* del desarrollo real de la acción. «Explicar» significa, de esta manera, para la ciencia que se ocupa del sentido de la acción, algo así como: captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo actual, a tenor de su sentido «subjetivamente mentado». (Sobre la significación causal de este «explicar» cf. n.º 6.) En todos estos casos, también en los procesos afectivos, entendemos por sentido subjetivo del hecho, incluso de la conexión de sentido, el sentido «mentado» (apartándonos del uso habitual, que suele hablar únicamente de «mentar», en la significación aludida, con respecto a las acciones racionales e intencionalmente referidas a fines).

6. Comprensión equivale en todos estos casos a: captación interpretativa del sentido o conexión de sentido: a) mentado realmente en la acción particular (en la consideración histórica); b) mentado en promedio y de modo aproximativo (en la consideración sociológica en masa); e) construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración del tipo *ideal* de un fenómeno frecuente. Semejantes construcciones típico-ideales se dan, por ejemplo, en los conceptos y leyes de la teoría económica pura. Exponen cómo se desarrollaría una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos, y de estar orientada de un modo unívoco por un solo fin (el económico). Pero la acción real sólo en casos raros (Bolsa), y eso de manera aproximada, transcurre tal como fue construida en el tipo ideal (respecto a la finalidad de tales construcciones, cf. *Archiv. f. Sozialwiss.*, XIX, pp. 64 ss., e *infra*, el n. 8).

Toda interpretación persigue la evidencia. Pero ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede pretender, en méritos de ese carácter de evidencia, ser también la interpretación causal válida. En sí no es otra cosa que una *hipótesis* causal particularmente evidente. (...)

Como en toda hipótesis es indispensable el control de la interpretación comprensiva de sentidos por los resultados: la dirección que manifieste la realidad. Sólo en los escasos y especialmente adecuados casos de la experimentación psicológica puede lograrse un control de precisión relativa. También por medio de la estadística, y con extraordinarias diferencias en la aproximación, en los casos (también limitados) de fenómenos en masa susceptibles de cuantificación y correlación. En los demás casos, y como tarea importante de la sociología comparada, sólo queda la posibilidad de comparar el mayor número posible de hechos de la vida histórica o cotidiana que, semejantes entre sí, sólo difieran en un punto *decisivo*: el «motivo» u «ocasión», que

precisamente por su importancia práctica tratamos de investigar. A menudo sólo queda, desgraciadamente, el medio inseguro del «experimento ideal», es decir, pensar como no presentes ciertos elementos constitutivos de la cadena causal y «construir» entonces el curso probable que tendría la acción para alcanzar así una imputación causal.

c) Interpretación causal y motivos de la acción

7. Llamamos «motivo» a la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el «fundamento» con sentido de una conducta. Decimos que una conducta que se desarrolla como un todo coherente es «adecuada por el sentido», en la medida en que afirmamos que la relación entre sus elementos constituye una «conexión de sentido» típica (o, como solemos decir, «correcta») a tenor de los hábitos mentales y afectivos medios. Decimos, por el contrario, que una sucesión de hechos es «causalmente adecuada» en la medida en que, según reglas de *experiencia*, exista esta probabilidad: que siempre transcurra de igual manera. (Adecuada por su sentido es, por ejemplo, la solución *correcta* de un problema aritmético, de acuerdo con las *normas* habituales del pensamiento y del cálculo. Es *causalmente* adecuada –en el ámbito del acontecer estadístico– la probabilidad existente, de acuerdo con reglas comprobadas de la experiencia, de una solución «correcta» o «falsa» –desde el punto de vista de nuestras normas habituales– y también de un «error de cálculo» típico o de una confusión de problemas también típica.) La explicación causal significa, pues, esta afirmación; que, de acuerdo con una determinada regla de probabilidad –cualquiera que sea el modo de calcularla y sólo en casos raros e ideales puede ser según datos mensurables–, a un determinado proceso (interno o externo) observado sigue otro proceso determinado (o aparece juntamente con él).

Una *interpretación* causal *correcta* de una acción concreta significa: que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de un modo certero y al mismo tiempo *comprendidos* con sentido en su conexión. Una interpretación causal correcta de una acción *típica* (tipo de acción comprensible) significa: que el acaecer considerado típico se ofrece con adecuación de sentido (en algún grado) y puede también ser comprobado como causalmente adecuado (en algún grado). Si falta la adecuación de sentido nos encontramos meramente ante una probabilidad *estadística no susceptible de comprensión* (o comprensible en forma incompleta); y esto aunque conozcamos la regularidad en el desarrollo del hecho (tanto exterior como psíquico) con el máximo de precisión y sea determinable cuantitativamente. Por otra parte, aun la más evidente adecuación de sentido sólo puede considerarse como una proposición causal correcta para el conocimiento sociológico en la medida en que se pruebe la existencia de una *probabilidad* (determinable de alguna manera) de que la acción concreta tomará *de hecho*, con determinable frecuencia o aproximación (por término medio o en el caso «puro»), la forma que fue considerada como adecuada por el sentido. Tan sólo aquellas regularidades estadísticas que corresponden al sentido mentado «comprensible» de una acción constituyen tipos de acción susceptibles de comprensión (en la significación aquí usada); es decir, son: «leyes sociológicas». Y constituyen tipos sociológicos del acontecer real tan sólo aquellas construcciones de una «conducta con sentido

comprensible» de las que pueda observarse que suceden en la realidad con mayor o menor aproximación. Ahora bien, se está muy lejos de poder afirmar que paralelamente al grado inferible de la adecuación significativa crezca la probabilidad efectiva de la frecuencia del desarrollo que le corresponde. Sólo por la experiencia externa puede mostrarse que éste es el caso. Hay estadísticas lo mismo de hechos ajenos al sentido (mortalidad, fatiga, rendimientos de máquinas, cantidad de lluvia) que de hechos con sentido. Estadística *sociológica* sólo es, empero, la de los últimos (estadística criminal, de profesiones, de precios, de cultivos). (Casos que incluyen *ambas*, estadísticas de cosechas, por ejemplo, son naturalmente frecuentes.)

8. Procesos y regularidades que, por ser incomprensibles en el sentido aquí empleado, no pueden ser calificados de hechos o de leyes sociológicas, no por eso son menos *importantes*. Ni tan siquiera para la sociología en el sentido por nosotros adoptado (que implica la limitación a la «sociología *comprensiva*», sin que por ello deba ni pueda obligar a nadie). Sólo que pertenecen a un lugar distinto —y esto metodológicamente es inevitable— del de la acción comprensible: al de las «condiciones», «ocasiones», «estímulos» y «obstáculos» de la misma.

9. «Acción» como orientación significativamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*.

Para otros fines de conocimiento puede ser útil o necesario concebir al individuo, por ejemplo, como una asociación de «células», o como un complejo de reacciones bioquímicas, o su vida «psíquica» construida por varios elementos (de cualquier forma que se les califique). Sin duda alguna se obtienen así conocimientos valiosos (leyes causales). Pero no nos es posible «comprender» el comportamiento de esos elementos que se expresa en leyes. Ni aun en el caso de tratarse de elementos psíquicos; y tanto *menos* cuanto más exactamente se les conciba en el sentido de las ciencias naturales; jamás es éste el camino para una interpretación derivada del *sentido* mentado. Ahora bien, la captación de la conexión de sentido de la acción es cabalmente el objeto de la sociología (tal como aquí la entendemos; y también de la historia). (...)

Para otros fines de conocimiento (p. ej., jurídicos) o por finalidades prácticas puede ser conveniente y hasta sencillamente inevitable tratar a determinadas formaciones sociales (estado, cooperativas, compañía anónima, fundación) como si fueran individuos (por ejemplo, como sujetos de derechos y deberes, o de determinadas acciones de alcance *jurídico*). Para la interpretación comprensiva de la sociología, por el contrario, esas formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido. A pesar de esto, la sociología no puede *ignorar*, aun para sus propios fines, aquellas estructuras conceptuales de naturaleza colectiva que son instrumentos de otras maneras de enfrentarse con la realidad. Pues la interpretación de la acción tiene respecto a esos conceptos colectivos una doble relación:

a) Se ve obligada con frecuencia a trabajar con conceptos semejantes (que a menudo llevan los mismos nombres) con el fin de lograr una *terminología* inteligible. Lo mismo el lenguaje jurídico que el cotidiano se refieren, por ejemplo, con el término *estado* tanto

al *concepto* jurídico como a aquellas realidades de la acción social frente a las cuales la norma jurídica eleva su pretensión de validez. Para la sociología la realidad «estado» no se compone necesariamente de sus elementos *jurídicos*; o, más precisamente, no deriva de ellos. En todo caso no existe para ella una personalidad colectiva en acción. Cuando habla del «estado», de la «nación», de la «sociedad anónima» de la «familia», de un «cuerpo militar» o de cualquiera otra formación semejante se refiere *únicamente* al desarrollo, en una forma determinada, de la acción social de unos cuantos individuos, bien sea real o construida como posible; con lo cual introduce en el concepto jurídico, que emplea en méritos de su precisión y uso *general*, un sentido completamente distinto.

b) La interpretación de la acción debe tomar nota del importante hecho de que aquellos conceptos empleados tanto por el lenguaje cotidiano como por el de los juristas (y también por el de otros profesionales), son *representaciones* de algo que en parte existe y en parte se presenta como un deber ser en la mente de hombres concretos (y no sólo de jueces y burócratas, sino del público en general), la acción de los cuales *orientan* realmente; y también debe tomar nota de que esas representaciones, en cuanto tales, poseen una poderosa, a menudo dominante significación causal en el desarrollo de la conducta humana concreta. Sobre todo, como representaciones de algo que *debe ser* (y también que *no debe ser*). (Un estado moderno –como complejo de una específica actuación humana en común– subsiste en parte muy considerable de esta forma: porque determinados hombres orientan su acción por la *representación de que* aquél *debe existir* o existir de tal o cual forma; es decir, *de que poseen validez* ordenaciones con ese carácter de estar jurídicamente orientadas. Sobre esto, cf. *infra*). Y aunque sería posible, no sin cierta pedantería y prolijidad, que la terminología de la sociología eliminara estos conceptos del lenguaje usual, que se emplean *no sólo* para la normatividad jurídica, sino para el acaecer real, sustituyéndolos por palabras de nueva creación, quedaría, al menos, excluida esta posibilidad para un hecho tan importante como el que tratamos.

c) El método de la llamada sociología «organicista» (tipo clásico: el ingenioso libro de Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, «Estructura y vida del cuerpo social») pretende explicar partiendo de un «todo» (p. ej., una economía nacional) el actuar conjunto que significa lo social; por lo cual, dentro de ese todo se trata al individuo y su acción análogamente a como la fisiología trata de la situación de un «órgano» en la economía del organismo (desde el punto de vista de su «conservación»). (...)

No puede ser dilucidado aquí hasta qué punto en otras disciplinas tiene que ser definitiva (necesariamente) esta consideración *funcional* de las «partes» de un «todo»; de todos modos, es cosa conocida que la ciencia bioquímica y biomecánica no quisiera contentarse fundamentalmente con esa consideración. Para una sociología comprensiva tal modo de expresarse: 1) Puede servir para fines de orientación provisional y de ilustración práctica (siendo en esta función altamente útil y necesario, aunque también perjudicial en caso de una exageración de su valor cognoscitivo y de un falso realismo conceptual). 2) En determinadas circunstancias sólo ella puede ayudarnos a destacar aquella acción social cuya comprensión interpretativa sea *importante* para la explicación de una conexión dada. Mas en este punto *comienza* precisamente la tarea de la sociología

(tal como aquí la entendemos). Respecto a las «formaciones sociales» (en contraste con los «organismos»), nos encontramos cabalmente, *más allá* de la simple determinación de sus conexiones y «leyes» funcionales, en situación de cumplir lo que está permanentemente negado a las ciencias naturales (en el sentido de la formulación de leyes causales de fenómenos y formaciones y de la explicación mediante ellas de los procesos particulares): la *comprensión* de la conducta de los *individuos* partícipes; mientras que, por el contrario, *no* podemos «comprender» el comportamiento, p. ej., de las células, sino captarlo funcionalmente, determinándolo con ayuda de las *leyes* a que está sometido. Este mayor rendimiento de la explicación interpretativa frente a la observadora tiene ciertamente como precio el carácter esencialmente más hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación. Pero *es* precisamente lo específico del conocimiento sociológico.

En todo caso deben eliminarse tanto el enorme equívoco implicado al pensar que un método individualista significa una valoración individualista (en cualquier sentido) como la opinión de que una construcción conceptual de carácter inevitablemente (en términos relativos) racionalista significa una creencia en el predominio de los motivos racionales o simplemente una valoración positiva del «racionalismo». También una economía socialista tendría que ser comprendida por la *acción de los individuos* –los tipos de «funcionarios» que en ella existan–, o sea con igual carácter «individualista» que caracteriza la comprensión de los fenómenos de cambio con ayuda del método de la utilidad marginal (o cualquiera otro análogo en este sentido, de considerarlo mejor). Porque también en ese caso la investigación empírico-sociológica comienza con esta pregunta: ¿qué motivos *determinaron* y *determinan* a los funcionarios y miembros de esa «comunidad» a conducirse de tal modo que ella pudo surgir y subsiste? Toda construcción conceptual funcional (partiendo de un «todo») sólo cumple una tarea previa a la auténtica problemática; lo cual no significa que no se considere indiscutible su utilidad y su carácter indispensable, cuando se lleva a cabo del modo adecuado.

d) *Leyes y conceptos –tipos ideales– en sociología*

10. Las «leyes», como se acostumbra a llamar a muchas proposiciones de la sociología comprensiva –por ejemplo, la «ley» de Gresham¹ –, son determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación, de que, dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la *forma esperada* ciertas acciones sociales que son *comprensibles* por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción. Y son claras y comprensibles, en su más alto grado, cuando el motivo subyacente en el desarrollo típico de la acción (o que ha sido puesto como fundamento del tipo ideal construido metódicamente) es puramente racional con arreglo a fines y, por tanto, la relación de medio a fin, según enseña la experiencia, es unívoca (es decir, los medios son «ineludibles»). En este caso es admisible la afirmación de que *cuando se ha actuado* de un modo rigurosamente racional, *así y no de otra manera ha debido de actuarse* (porque por razones «técnicas», los partícipes, en servicio

¹ Sir Thomas Gresham (1519-1579) fue financiero británico con Isabel I. La ley económica que lleva su nombre es anterior a él, y dice que «cuando en un país circulan dos monedas, una de las cuales la considera el público como buena y la otra como mala, la moneda considerada mala desplaza a la buena». En esta ley se supone

de modo típico ideal una acción estrictamente racional con arreglo a fines (Nota de los editores de esta selección).

de sus fines –claramente dados–, sólo podían disponer de estos medios y no de otro alguno). Precisamente este caso muestra lo equivocado que es suponer a una psicología cualquiera como fundamento último de la sociología comprensiva. (...)

11. La sociología construye conceptos-tipo –como con frecuencia se da por supuesto como evidente por sí mismo– y se afana por encontrar reglas *generales* del acaecer. Esto en contraposición a la historia, que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones *individuales* consideradas *culturalmente* importantes. La construcción conceptual de la sociología encuentra su *material* paradigmático muy esencialmente, aunque no de modo exclusivo, en las realidades de la acción consideradas también importantes desde el punto de vista de la historia. Construye también sus conceptos y busca sus leyes con el propósito, ante todo, de si pueden prestar algún servicio para la imputación causal histórica de los fenómenos culturalmente importantes. Como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente *vacíos* frente a la realidad concreta de lo histórico. Lo que puede ofrecer como contrapartida es la *univocidad* acrecentada de sus conceptos. Esta acrecentada univocidad se alcanza en virtud de la posibilidad de un óptimo en la adecuación de *sentido*, tal como es perseguido por la concepción sociológica. A su vez, esta adecuación puede alcanzarse en su forma más plena –de lo que hemos tratado sobre todo hasta ahora– mediante conceptos y reglas *racionales* (racionales con arreglo a valores o arreglo a fines).

Sin embargo, la sociología busca también aprehender mediante conceptos teóricos y adecuados *por su sentido* fenómenos irracionales (místicos, proféticos, pneumáticos, afectivos). En *todos* los casos, racionales como irracionales, *se distancia* de la realidad, sirviendo para el conocimiento de ésta en la medida en que, mediante la indicación del grado de *aproximación* de un fenómeno histórico a uno o varios de esos conceptos, quedan tales fenómenos ordenados conceptualmente. El mismo fenómeno histórico puede ser ordenado por uno de sus elementos, por ejemplo, como «feudal», como «patrimonial» por otro, como «burocrático» por alguno más todavía, por otro como «carismático». Para que con estas palabras se exprese algo *unívoco* la sociología debe formar, por su parte, *tipos puros (ideales)* de esas estructuras, que muestren en sí la unidad más consecuente de una adecuación de sentido lo más plena posible, siendo por eso mismo tan poco frecuente quizá en la realidad –en la forma pura absolutamente ideal del tipo– como una reacción física calculada sobre el supuesto de un espacio absolutamente vacío. Ahora bien, la casuística sociológica sólo puede construirse a partir de estos tipos *puros* (ideales). Empero, es de suyo evidente que la sociología emplea también *tipos promedio*, del género de los tipos empírico-estadísticos; una construcción que no requiere aquí mayores aclaraciones metodológicas. En caso de duda debe entenderse, sin embargo, siempre que se hable de casos «típicos», que nos referimos al tipo *ideal*, el cual *puede* ser, por su parte, tanto racional como irracional, aunque las más de las veces sea racional (en la teoría económica, siempre) y en todo caso se construya

con adecuación de *sentido*. (...)

Los conceptos constructivos de la sociología son típicoideales no sólo externa, sino también internamente. La acción *real* sucede en la mayor parte de los casos con oscura semiconsciencia o plena inconsciencia de su «sentido mentado». El agente más bien «siente» de un modo indeterminado que «sabe» o tiene clara idea; actúa en la mayor parte de los casos por instinto o costumbre. Sólo ocasionalmente –y en una masa de acciones análogas únicamente en algunos individuos– se eleva a conciencia un sentido (sea racional o irracional) de la acción. Una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta conciencia es, en la realidad, un caso límite. Toda consideración histórica o sociológica tiene que tener en cuenta este hecho en sus análisis de la *realidad*. Pero esto no debe impedir que la sociología construya sus *conceptos* mediante una clasificación de los posibles «sentidos mentados» y como si la acción real transcurriera orientada conscientemente según sentido. Siempre tiene que tener en cuenta y esforzarse por precisar el modo y medida de la distancia existente frente a la realidad, cuando se trate del conocimiento de ésta en su concreción. Muchas veces se está metodológicamente ante la elección entre términos oscuros y términos claros, pero éstos irreales y «típico-ideales». En este caso deben preferirse científicamente los últimos. (Cf. sobre todo esto, *Arch. f. Sozialwiss.*, XIX, loc. Cf. *supra* 1.6).

4.2. *Concepto de la acción social y sus tipos*

1. La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, réplica a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los «otros» pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos (el «dinero», por ejemplo, significa un *bien* –de cambio– que el agente admite en el tráfico porque su acción está orientada por la expectativa de que otros muchos, ahora indeterminados y desconocidos, estarán dispuestos a aceptarlo también, por su parte, en un cambio futuro).

2. No toda clase de acción –incluso de acción externa– es «social» en el sentido aquí admitido. Por lo pronto no lo es la acción exterior cuando sólo se orienta por la expectativa de determinadas reacciones de objetos materiales. La conducta íntima es acción social sólo cuando está orientada por las acciones de otros. No lo es, por ejemplo, la conducta religiosa cuando no es más que contemplación, oración solitaria, etc. La actividad económica (de un individuo) únicamente lo es en la medida en que tiene en cuenta la actividad de terceros. Desde un punto de vista formal y muy general: cuando toma en cuenta el respeto por terceros de su propio poder efectivo de disposición sobre bienes económicos. Desde una perspectiva material: cuando, por ejemplo, en el «consumo» entra la consideración de las futuras necesidades de terceros, orientando por ellas de esa suerte su propio «ahorro». O cuando en la «producción» pone como fundamento de su orientación las necesidades futuras de terceros, etcétera.

3. No toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social, sino sólo una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros. Un choque de dos ciclistas, por ejemplo, es un simple suceso de igual carácter que un fenómeno natural. En cambio,

aparecería ya una acción social en el intento de evitar el encuentro, o bien en la riña o consideraciones amistosas subsiguientes al encontronazo.

4. La acción social no es idéntica *a)* ni a una acción *homogénea* de muchos, *b)* ni a la acción de alguien *influido* por conductas de otros. *a)* Cuando en la calle, al comienzo de una lluvia, una cantidad de individuos abre al mismo tiempo sus paraguas (normalmente), la acción de cada uno no está orientada por la acción de los demás, sino que la acción de todos, de un modo homogéneo, está impelida por la necesidad de defenderse de la mojadura. *b)* Es un hecho conocido que los individuos se dejan influir fuertemente en su acción por el simple hecho de estar incluidos en una «masa» especialmente limitada (objeto de las investigaciones de la «psicología de las masas», a la manera de los estudios de Le Bon); se trata, pues, de una acción *condicionada* por la masa. Este mismo tipo de acción puede darse también en un individuo por influjo de una masa dispersa (por el intermedio de la prensa, por ejemplo), percibido por ese individuo como proveniente de la acción de muchas personas. Algunas formas de reacción se facilitan, mientras que otras se dificultan, por el simple hecho de que un individuo se «sienta» formando parte de una masa. De tal suerte que un determinado acontecimiento o una conducta humana pueden provocar determinados estados de ánimo –alegría, furor, entusiasmo, desesperación y pasiones de toda índole– que no se darían en el individuo aislado (o no tan fácilmente), sin que exista, sin embargo (en muchos casos por lo menos), una relación *significativa* entre la conducta del individuo y el hecho de su participación en una situación de masa. El desarrollo de una acción semejante, determinada o codeterminada por el simple hecho de una situación de masa, pero sin que exista con respecto a ella una *relación* significativa, no se puede considerar como social con el significado que hemos expuesto. Por lo demás, es la distinción, naturalmente, en extremo fluida. Pues no solamente en el caso de los demagogos, por ejemplo, sino también en el público puede existir, en grado diverso, una relación de sentido respecto al hecho de la «masa». Tampoco puede considerarse como una «acción social» *específica* el hecho de la *imitación* de una conducta ajena (sobre cuya importancia ha llamado justamente la atención G. Tarde) cuando es puramente reactiva, y no se da una orientación con sentido de la propia acción por la ajena. El límite, empero, es tan fluido que apenas es posible una distinción. El simple hecho, sin embargo, de que alguien acepte para sí una actitud determinada, aprendida en otros y que parece conveniente para sus fines, no es una acción social en nuestro sentido. Pues en este caso no orientó su acción *por la acción* de otros, sino que *por la observación* se dio cuenta de ciertas probabilidades objetivas, dirigiendo *por* ellas su conducta. Su acción, por tanto, fue determinada *causalmente* por la de otros, pero no por el sentido en aquélla contenido. Cuando, al contrario, se imita una conducta ajena porque está de «moda» o porque vale como «distinguida» en cuanto estamental, tradicional, ejemplar o por cualesquiera otros motivos semejantes, entonces sí tenemos la relación de sentido, bien respecto de la persona imitada, de terceros o de ambos. Naturalmente, entre ambos tipos se dan transiciones. Ambos condicionamientos, por la masa y por la imitación, son fluidos, representando casos límites de la acción social, como los que encontraremos con

frecuencia, por ejemplo, en la acción tradicional. (...)

§ 2. La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como «condiciones» o «medios» para el logro de *fines* propios racionalmente sopesados y perseguidos; 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor; 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada.

1. La acción estrictamente tradicional —en igual forma que la imitación puramente reactiva (ver *supra*)— está por completo en la frontera, y más allá, muchas veces, de lo que puede llamarse en pleno una acción con sentido. Pues a menudo no es más que una oscura reacción a estímulos habituales, que se desliza en la dirección de una actitud arraigada. La masa de todas las acciones cotidianas, habituales, se aproxima a este tipo, el cual se incluye en la sistemática no sólo en cuanto caso límite sino porque la vinculación a lo acostumbrado puede mantenerse consciente en diversos grados y sentidos; en cuyo caso se aproxima este tipo al del número 2.

2. La conducta estrictamente afectiva está, de igual modo, no sólo en la frontera, sino más allá muchas veces de lo que es la acción consciente con sentido; puede ser una reacción sin trabas a un estímulo extraordinario, fuera de lo cotidiano. Implica una *sublimación* cuando la acción emotivamente condicionada aparece como descarga *consciente* de un estado sentimental; en este caso se encuentra las más de las veces (no siempre) en el camino hacia la «racionalización axiológica» o hacia la acción con arreglo a fines o hacia ambas cosas a la vez.

3. La acción afectiva y la racional con arreglo a valores se distinguen entre sí por la elaboración consciente en la segunda de los propósitos últimos de la acción y por el planeamiento, *consecuente* a su tenor, de la misma. Por otra parte, tienen de común el que el sentido de la acción no se pone en el resultado, en lo que está ya fuera de ella, sino en la acción misma en su peculiaridad. Actúa afectivamente quien satisface su necesidad actual de venganza, de goce o de entrega, de beatitud contemplativa o de dar rienda suelta a sus pasiones del momento (sean toscas o sublimes en su género).

Actúa estrictamente de un modo racional con arreglo a valores quien, sin consideración a las consecuencias previsibles, obra en servicio de sus convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, la piedad o la trascendencia de una «causa», cualquiera que sea su género, parecen ordenarle. Una acción racional con arreglo a valores es siempre (en el sentido de nuestra terminología) una acción según «mandatos» o de acuerdo con «exigencias» que el actor cree dirigidos a él (y frente a los cuales el actor se cree obligado). Hablaremos de una racionalidad con arreglo a valores tan sólo en la medida en que la acción humana se oriente por esas exigencias —lo que no ocurre sino en una fracción mayor o menor, y bastante modesta las más de las veces. Como habrá de mostrarse luego, alcanza una significación bastante para destacarla como

un tipo particular, aunque, por lo demás, no se pretenda dar aquí una clasificación exhaustiva de los tipos de acción.

4. Actúa racionalmente con arreglo a fines quien oriente su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y para lo cual *sopese* racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí; en todo caso, pues, quien *no actúe ni* afectivamente (emotivamente, en particular) *ni* con arreglo a la tradición. Por su parte, la decisión entre los distintos fines y consecuencias concurrentes y en conflicto puede ser racional con arreglo a *valores*; en cuyo caso la acción es racional con arreglo a fines sólo en los medios. O bien el actor, sin orientación racional alguna por valores en forma de «mandatos» o «exigencias», puede aceptar esos fines concurrentes y en conflicto en su simple calidad de deseos subjetivos en una escala de urgencias consecuentemente establecida, orientando por ella su acción, de tal manera que, en lo posible, queden satisfechos en el orden de esa escala (principio de la utilidad marginal). La orientación racional con arreglo a valores puede, pues, estar en relación muy diversa con respecto a la racional con arreglo a fines. Desde la perspectiva de esta última, la primera es siempre *irracional*, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleve a la significación de absoluto, porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al *valor propio* del acto en su carácter absoluto. *Absoluta* racionalidad en la acción con arreglo a fines es, sin embargo, un caso límite, de carácter esencialmente constructivo.

5. Muy raras veces la acción, especialmente la social, está *exclusivamente* orientada por uno u *otro* de estos tipos. Tampoco estas formas de orientación pueden considerarse en modo alguno como una clasificación exhaustiva, sino como puros tipos conceptuales, contruidos para fines de la investigación sociológica, respecto a los cuales la acción real se aproxima más o menos o, lo que es más frecuente, de cuya mezcla se compone. Sólo los resultados que con ellos se obtengan pueden *darnos* la medida de su conveniencia.

5. La relación social

§ 3. Por «relación» social debe entenderse una conducta plural –de varios– que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente *referida*, orientándose por esa reciprocidad. La relación social *consiste*, pues, plena y exclusivamente, en la *probabilidad* de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable; siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa.

1. Un mínimo de *recíproca bilateralidad* en la acción es, por lo tanto, una característica conceptual. El contenido puede ser el más diverso: conflicto, enemistad, amor sexual, amistad, piedad, cambio en el mercado, «cumplimiento, «incumplimiento», «ruptura» de un pacto, «competencia» económica, erótica o de otro tipo, «comunidad» nacional, estamental o de clase (en estos últimos casos sí se producen «acciones sociales» más allá de la mera situación común, de lo cual se hablará más tarde). El concepto, pues, *nada* dice sobre si entre los actores existe «solidaridad» o precisamente lo contrario.

2. Siempre se trata de un sentido empírico y *mentado* por los partícipes –sea en una

acción concreta o en un promedio o en el tipo «puro» construido—, nunca de un sentido normativamente «justo» o metafísicamente «verdadero». La relación social *consiste* sola y exclusivamente —aunque se trate de «formaciones sociales» como «estado», «iglesia», «corporación», «matrimonio», etc.— en la *probabilidad* de que una forma determinada de conducta social, de carácter recíproco por su sentido, haya existido, exista o pueda existir. Cosa que debe tenerse siempre en cuenta para evitar la *sustancialización* de estos conceptos. Un «estado» deja, pues, de existir sociológicamente en cuanto desaparece la *probabilidad* de que ocurran determinadas acciones sociales con sentido. Esta probabilidad lo mismo puede ser muy grande que reducida casi hasta el límite. En el mismo sentido *y medida* en que subsistió o subsiste de hecho esa probabilidad (según estimación), subsistió o subsiste la relación social en cuestión. No cabe unir un sentido más *claro* a la afirmación de que un determinado «estado» todavía *existe o ha dejado de existir*.

3. No decimos en modo alguno que en un caso concreto los partícipes en la acción mutuamente referida pongan el *mismo* sentido en esa acción, o que adopten en su intimidad la actitud de la otra parte, es decir, que exista «reciprocidad» en el sentido. Lo que en uno es «amistad», «amor», «piedad», «fidelidad contractual», «sentimiento de la comunidad nacional», puede encontrarse en el otro con actitudes completamente diferentes. Entonces unen los partícipes a su conducta un sentido diverso: la relación social es así, por ambos lados, objetivamente «unilateral». Empero no deja de estar referida en la medida en que el actor *presupone* una determinada actitud de su contrario frente a él (erróneamente quizá, en todo o en parte) y en esa expectativa orienta su conducta, lo cual basta para que pueda haber consecuencias, como las hay las más de las veces, relativas al desarrollo de la acción y a la forma de la relación. Naturalmente, sólo es objetivamente bilateral cuando el sentido de la acción se corresponde —según las *expectativas* medias de cada uno de los partícipes— en ambos; por ejemplo, la actitud del hijo con respecto a la actitud del padre tiene lugar aproximadamente como el padre (en el caso concreto, por término medio o típicamente) espera. Una acción apoyada en actitudes que signifiquen una *correspondencia* de sentido plena y sin residuos es en la realidad un caso límite. Sin embargo, la ausencia de reciprocidad sólo excluye, en nuestra terminología, la existencia de una relación cuando tenga estas consecuencias: que falte de hecho la *referencia mutua* de las dos acciones. En la realidad, la regla es, como siempre, que existan toda suerte de situaciones intermedias.

4. Una relación social puede tener un carácter enteramente transitorio o bien implicar permanencia, es decir, que exista en este caso la probabilidad de la *repetición* continuada de una conducta con el sentido de que se trate (es decir, la tenida como tal y, en consecuencia, esperada). La *existencia* de relaciones sociales consiste tan sólo en la presencia de esta «chance»

—la mayor o menor *probabilidad* de que tenga lugar una acción de un sentido determinado *y nada* más, lo que debe tenerse siempre en cuenta para evitar ideas falsas. Que una «amistad» o un «estado» existiera o *exista*, significa pura y exclusivamente: nosotros (*observadores*) juzgamos que existió o existe una *probabilidad* de que, sobre la

base de una cierta actitud de hombres determinados, se actúe de cierta manera con arreglo a un sentido *determinable en su término medio*, y nada más que esto cabe decir. La alternativa inevitable en la consideración jurídica de que un determinado precepto *jurídico* tenga o no validez (en sentido jurídico), de que se dé o no una determinada relación *jurídica*, no rige en la consideración sociológica.

5. El «contenido de sentido» de una relación social puede variar; por ejemplo, una relación política de solidaridad puede transformarse en una colisión de intereses. En este caso es un mero problema de conveniencia terminológica o del grado de *continuidad* en la transformación decir que se ha creado una «nueva» relación o que continúa la anterior con un «nuevo sentido». También ese contenido puede ser en parte permanente, en parte variable.

6. El sentido que constituye de un modo *permanente* una relación puede ser formulado en forma de «máximas» cuya incorporación aproximada o en término medio pueden los partícipes *esperar* de la otra u otras partes y a su vez orientar por ellas (aproximadamente o por término medio) su propia acción. Lo cual ocurre tanto más cuanto mayor sea el carácter racional –con arreglo a valores o con arreglo a fines– de la acción. En las relaciones eróticas o afectivas en general (de piedad, por ejemplo) la posibilidad de una formulación racional de su sentido es mucho menor, por ejemplo, que en una relación contractual de negocios.

7. El sentido de una relación social puede ser *pactado* por declaración recíproca. Esto significa que los que en ella participan hacen una *promesa* respecto a su conducta futura (sea de uno a otro o en otra forma). Cada uno de los partícipes –en la medida en que procede racionalmente– cuenta normalmente (con distinta seguridad) con que el *otro* orientará su acción por el sentido de la promesa tal como él lo entiende. Así, orientará su acción en parte –con racionalidad con arreglo a fines (con mayor o menor lealtad al sentido de la promesa)– en esa expectativa y, en parte –con racionalidad con arreglo a valores– en el deber de atenerse por su lado a la promesa según el sentido que puso en ella. Con lo dicho tenemos bastante por ahora.

6. Regularidades del desarrollo de la acción social: usos, costumbres, situación de intereses

§ 4. Se pueden observar en la acción social regularidades de hecho; es decir, el desarrollo de una acción repetida por los mismos agentes o extendida a muchos (en ocasiones se dan los dos casos a la vez), cuyo sentido *mentado* es típicamente homogéneo. La sociología se ocupa de estos *tipos* del desarrollo de la acción, en oposición a la historia, interesada en las conexiones singulares, más importantes para la imputación causal, esto es, más cargadas de destino. Por uso debe entenderse la probabilidad de una *regularidad* en la conducta, cuando y en la medida que esa probabilidad, dentro de un círculo de hombres, esté dada *únicamente* por el ejercicio de hecho. El uso debe llamarse *costumbre* cuando el ejercicio de hecho descansa en un *arraigo* duradero. Por el contrario, debe decirse que ese uso está determinado por una *situación de intereses* («condicionado por el interés»), cuando y en la medida en que la existencia empírica de su probabilidad descansa *únicamente* en el hecho de que los

individuos orienten racionalmente su acción con arreglo a fines por *expectativas* similares.

En el uso se incluye la *moda*. La moda, por contraposición a la costumbre, existe cuando (al contrario que en la costumbre) el hecho de la *novedad* de la conducta en cuestión es el punto orientador de la acción. Está próxima a la *convención*, puesto que como ésta (las más de las veces) brota de los intereses de prestigio de un *estamento*.

7. Orden legítimo: validez de un orden

§ 5. La acción, en especial la social y también singularmente la relación social, pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la *representación* de la existencia de un *orden legítimo*. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama «validez» del orden en cuestión.

1. «Validez» de un *orden* significa para nosotros algo más que una regularidad en el desarrollo de la acción social simplemente determinada por la costumbre o por una situación de intereses. Cuando las sociedades dedicadas al transporte de muebles mantienen regularmente determinadas cláusulas relativas al tiempo de la mudanza, estas regularidades están determinadas por la situación de intereses. Cuando un buhonero visita a sus clientes de un modo regular en determinados días del mes o de la semana, esto se debe a una costumbre arraigada, o a una situación de intereses (rotación de su zona comercial). Empero, cuando un funcionario acude todos los días a su oficina a la misma hora, tal ocurre *no sólo* por causa de una costumbre arraigada, ni sólo por causa de una situación de intereses —que a voluntad pudiera o no aceptar—, sino también (por regla general) por la «validez» de un orden (reglamento de servicio), como mandato cuya transgresión no sólo acarrearía perjuicios, sino que (normalmente) se rechaza por el «sentimiento del deber» del propio funcionario (efectivo, sin embargo, en muy varia medida).

2. Al «contenido de sentido» de una relación social le llamamos: *a)* «orden», cuando la acción se orienta (por término medio o aproximadamente) por «máximas» que pueden ser señaladas. Y sólo hablaremos, *b)* de una «validez» de este orden cuando la orientación de hecho por aquellas máximas tiene lugar porque en algún grado significativo (es decir, en un grado que pese prácticamente) aparecen válidas *para* la acción, es decir, como obligatorias o como modelos de conducta. (...) Un orden sostenido *sólo* por motivos racionales de fin es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación hacia él mantenida únicamente por la fuerza de la costumbre, por el arraigo de una conducta, la cual es con mucho la forma más frecuente de la actitud íntima. Pero todavía es mucho más frágil comparado con aquel orden que aparezca con el prestigio de ser obligatorio y modelo, es decir, con el prestigio de la *legitimidad*. El tránsito de la orientación por un orden, inspirada en motivos racionales de fines o simplemente tradicionales a la creencia en su legitimidad, es, naturalmente, en la realidad, completamente fluido.

§ 6. La legitimidad de un orden puede estar *garantizada*: I. De manera puramente íntima; y en este caso: 1) puramente afectiva: por entrega sentimental;

2) racional con arreglo a valores: por la creencia en su validez absoluta, en cuanto

expresión de valores supremos generadores de deberes (morales, estéticos o de cualquier otra suerte);

3) religiosa: por la creencia de que de su observancia depende la existencia de un bien de salvación.

II. También (o solamente) por la expectativa de determinadas consecuencias externas; o sea, por una situación de intereses; pero por expectativas de un determinado género.

Un orden debe llamarse:

a) *Convención*: cuando su validez está garantizada externamente por la probabilidad de que, dentro de un determinado círculo de hombres, una conducta discordante habrá de tropezar con una (relativa) *reprobación* general y prácticamente sensible.

b) *Derecho*: cuando está garantizado externamente por la probabilidad de la *coacción* (física o psíquica) ejercida por un *cuadro de individuos* instituidos con la misión de obligar a la observancia de ese orden o de castigar su transgresión.

7. Los que actúan socialmente pueden atribuir validez *legítima* a un orden determinado:

a) en méritos de la *tradición*: validez de lo que siempre existió; b) en virtud de una *creencia afectiva* (emotiva especialmente): validez de lo nuevo revelado o de lo ejemplar;

c) en virtud de una *creencia racional con arreglo a valores*: vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso; d) en méritos de lo *estatuido positivamente*, en cuya *legalidad* se cree.

Esta legalidad puede valer como legítima:

a) en virtud de un pacto de los interesados,

b) en virtud del «otorgamiento» por una autoridad considerada como legítima y del sometimiento correspondiente.

8. Concepto de lucha

§ 8. Debe entenderse que una relación social es de *lucha* cuando la acción se orienta por el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes. Se denominan «pacíficos» aquellos medios de lucha en donde no hay una violencia física efectiva. La lucha «pacífica» llámase «competencia» cuando se trata de la adquisición formalmente pacífica de un poder de disposición propio sobre probabilidades deseadas también por otros. Hay *competencia regulada* en la medida en que esté orientada, en sus fines y medios, por un orden determinado. A la lucha (latente) por la existencia que, sin intenciones dirigidas *contra* otros, tiene lugar, sin embargo, tanto entre individuos como entre tipos de los mismos, por las probabilidades existentes de vida y de supervivencia, la denominaremos «selección»: la cual es «selección social» cuando se trata de probabilidades de vida de los vivientes, o «selección biológica» cuando se trata de las probabilidades de supervivencia del tipo hereditario.

1. Entre las formas de lucha existen las más diversas transiciones sin solución de continuidad: desde aquella sangrienta, dirigida a la aniquilación de la vida del contrario y desligada de toda regla, hasta el combate entre caballeros «convencionalmente» regulado (la invitación del heraldo antes de la batalla de Fontenoy: *Messieurs les Anglais, tirez les*

premiers) y la pugna deportiva con sus reglas; desde la competencia no sometida a regla alguna, por ejemplo, la competencia erótica por los favores de una dama, pasando por la competencia económica regulada por el mercado, hasta llegar a la competencia estrictamente ordenada como la artística o la «lucha electoral». La delimitación conceptual de la lucha violenta se justifica por la peculiaridad de sus medios normales y por las consecuencias sociológicas particulares que, por esa razón, acarrea su presencia.

2. Toda lucha y competencia típicas y en masa llevan a la larga, no obstante las posibles intervenciones de la fortuna y del azar, a una «selección» de los que poseen en mayor medida las condiciones personales requeridas por término medio para triunfar en la lucha. Cuáles sean esas cualidades –si la fuerza física o la astucia sin escrúpulos, si la intensidad en el rendimiento espiritual o meros pulmones y técnica demagógica, si la devoción por los jefes o el halago de las masas, si la originalidad creadora o la facilidad de adaptación social, si cualidades extraordinarias o cualidades mediocres– es cosa que sólo pueden decidir las condiciones de la competencia y de la lucha; entre las cuales, aparte de todas las posibles cualidades tanto individuales como de masa, hay que contar aquellos *órdenes* por los que la conducta, ya sea tradicional, ya sea racional –con arreglo a fines o con arreglo a valores– se orienta en la lucha. *Cada uno* de ellos influye en las probabilidades de la selección social. (...) No *toda* selección social es una «lucha» en el sentido aquí admitido. *Selección social* significa, por lo pronto, tan sólo, que determinados tipos de conducta y, eventualmente, de cualidades personales tienen más probabilidades de entrar en una determinada *relación* social (como «amante», «marido», «diputado», «funcionario», «contratista de obras», «director general», «empresario», etc.). Con lo cual nada se dice sobre si esas probabilidades sociales se adquirieron por medio de *lucha*, ni si con ellas mejoran o no las *probabilidades de supervivencia biológica* del tipo en cuestión.

Sólo hablaremos de «lucha» cuando se dé una auténtica «competencia». Según enseña la experiencia, la lucha es ineludible *de hecho* en el sentido de «selección» y lo es *en principio* en el sentido de «selección biológica». La *selección* es «eterna», porque no hay manera de imaginar medio alguno para descartarla de modo total. Un orden pacifista de rigurosa observancia sólo puede eliminar ciertos medios y determinados objetos y direcciones de lucha. Lo cual significa que *otros* medios de lucha llevan al triunfo en la competencia (abierta) o –en el caso en que se imagine a ésta eliminada (lo que sólo sería posible de modo teórico y utópico)– en la selección (latente) de las probabilidades de vida y de supervivencia; y que tales medios habrán de favorecer a los que de ellos dispongan, bien por herencia, bien por educación. Los límites de una eliminación de la lucha se encuentran, empíricamente, en la selección social y por principio en la biológica.

9. Comunidad y sociedad

§ 9. Llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro– se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*.

Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación. La sociedad, de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o *pacto* racional, por declaración recíproca. Entonces la acción, cuando es racional, está orientada *a)* racionalmente con arreglo a valores: en méritos de la creencia en la *propia* vinculación; *b)* racionalmente con arreglo a fines: por la expectativa de la lealtad de la *otra* parte.

La *comunidad* puede apoyarse sobre toda suerte de fundamentos, afectivos, emotivos y tradicionales: una cofradía *pneumática*, una relación erótica, una relación de piedad, una comunidad «nacional», una tropa unida por sentimientos de camaradería. La comunidad familiar es la que expresa con mayor adecuación el tipo de que se trata. Sin embargo, la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan *en parte* de la «comunidad» y *en parte* de la «sociedad». Toda relación social, aun aquella más estrictamente originada en la persecución racional de algún fin (la clientela, por ejemplo), *puede* dar lugar a valores afectivos que trasciendan de los simples fines queridos. Toda «sociedad» que exceda los términos de una mera unión para un propósito determinado y que, no estando limitada de antemano a ciertas tareas, sea de larga duración y dé lugar a relaciones sociales entre las mismas personas —como las «sociedades» creadas dentro de un mismo cuadro militar, en una misma clase de la escuela, en una misma oficina, en un mismo taller— tiende, en mayor o menor grado, a fomentar los afectos aludidos. Por el contrario, una relación que por su sentido normal es una comunidad, puede estar orientada por todos o parte de sus partícipes con arreglo a ciertos fines racionalmente sopesados. Hasta qué punto un grupo familiar, por ejemplo, es sentido como «comunidad» o bien utilizado como «sociedad», es algo que se presenta con grados muy diversos. El concepto de «comunidad» aquí adoptado es deliberadamente muy amplio, por lo cual abarca situaciones de hecho muy heterogéneas.

3. La comunidad es normalmente por su sentido la contraposición radical de la «lucha». Esto no debe, sin embargo, engañarnos sobre el hecho completamente normal de que aun en las comunidades más íntimas haya presiones violentas de toda suerte con respecto de las personas más maleables o transigentes; y tampoco sobre que la «selección» de los tipos y las diferencias en las probabilidades de vida y supervivencia creadas por ella ocurran lo mismo en la «comunidad» que en otra parte cualquiera. Por otro lado, las «sociedades» son con frecuencia *únicamente* meros compromisos entre intereses en pugna, los cuales sólo descartan (o pretenden hacerlo) *una parte* de los objetivos o medios de la lucha pero dejando en pie la contraposición de intereses misma y la *competencia* por las distintas probabilidades. *Lucha y comunidad* son conceptos relativos; la lucha se conforma de modo muy diverso, según los medios (violentos o «pacíficos») y los mayores o menores miramientos en su aplicación. Y por otra parte, el orden de la acción social, cualquiera que sea su clase, deja en pie, como sabemos, la *selección* de hecho en la competencia de los distintos tipos humanos por sus probabilidades de vida.

10. Relaciones abiertas y cerradas

§ 10. Una relación social (lo mismo si es de «comunidad» como de «sociedad») se llama «abierta» al exterior cuando y en la medida en que la participación en la acción social recíproca que, según su sentido, la constituye, no se encuentra negada por los ordenamientos que rigen esa relación a nadie que lo pretenda y esté en situación real de poder tomar parte en ella. Por el contrario, llámase «cerrada» al exterior cuando y en la medida en que aquella participación resulte excluida, limitada o sometida a condiciones por el sentido de la acción o por los ordenamientos que la rigen. El carácter *abierto o cerrado* puede estar condicionado tradicional, afectiva o bien racionalmente con arreglo a valores o fines. El cierre de *tipo racional* se basa especialmente en la siguiente situación de hecho: una relación social puede proporcionar a sus partícipes determinadas probabilidades de satisfacer ciertos intereses, tanto interiores como exteriores, sea por el fin o por el resultado, sea a través de una acción solidaria o por virtud de una compensación de intereses. Cuando los partícipes en esa relación esperan que su propagación les ha de aportar una mejora de sus propias probabilidades en cantidad, calidad, seguridad o valor, les interesa su carácter *abierto*; pero cuando, al contrario, esperan obtener esas ventajas de su monopolización, les interesa su carácter *cerrado al exterior*.

Una relación social «cerrada» puede garantizar a sus partícipes el disfrute de las probabilidades monopolizadas: a) *libremente*, b) en forma *racionada o regulada* en cuanto al modo y la medida, o c) mediante su *apropiación* permanente por individuos o grupos y plena o relativamente inalienable (cerrada en su interior). Las probabilidades apropiadas se llaman «derechos». Según el orden que rija la relación social, la apropiación puede corresponder 1) a todos los miembros de determinadas comunidades y sociedades –así por ejemplo, en una comunidad doméstica–, o 2) a *individuos*, y en este caso a) de un modo puramente personal, o b) de manera que, en caso de muerte, se apropien esas probabilidades uno o varios individuos, unidos al que hasta ese momento fue el titular por una relación social o por nacimiento (parentesco), o designados por él (*apropiación hereditaria*). Por último, puede ocurrir 3) que el titular esté facultado para ceder a otros más o menos libremente sus derechos mediante pacto; siendo los cesionarios a) *determinados*, o b) *discrecionales (apropiación enajenable)*. Los partícipes en una relación social cerrada se consideran como iguales o *compañeros* y en el caso de una regulación de esa participación que les asegure la apropiación de ciertas probabilidades se consideran como *compañeros jurídicamente protegidos*. Se llama *propiedad* al conjunto de probabilidades hereditariamente apropiadas por un individuo o una comunidad o sociedad; siendo *propiedad libre* en el caso en que ésta sea enajenable.

La «penosa» definición de estos hechos, aparentemente inútil, es un ejemplo de que precisamente lo «evidente por sí mismo» es aquello (por intuitivamente vivido) que menos suele ser «pensado».

a) Cerradas en virtud de la tradición suelen ser aquellas comunidades en las cuales la participación se funda en relaciones familiares.

b) Cerradas por razones afectivas suelen ser las relaciones personales fundadas en

sentimientos (eróticos o –con frecuencia– de piedad).

e) Cerradas (relativamente) en virtud de una actividad racional con arreglo a valores suelen ser las comunidades de fe de carácter estricto.

d) Cerradas en virtud de una actividad racional con arreglo a fines suelen ser típicamente las «asociaciones» económicas de carácter monopolista o plutocrático. He aquí algunos ejemplos tomados al azar.

El carácter abierto o cerrado de una reunión coloquial depende de su «contenido de sentido» (conversación en contraposición a un coloquio íntimo o a una charla de negocios). La relación de mercado suele ser frecuentemente abierta. Podemos observar en muchas «sociedades» y «comunidades» una *oscilación* en los caracteres de cerrado o abierto. Por ejemplo, tanto en los gremios como en las ciudades democráticas de la Antigüedad y del Medioevo, sus miembros muchas veces estaban interesados en que se les diera (por un cierto tiempo) el mayor crecimiento posible como medio de garantizar así, por una mayor fuerza, sus probabilidades vitales; y otras, en cambio, pugnaban por su limitación en interés del valor de su monopolio. Tampoco es raro encontrar este fenómeno en ciertas comunidades religiosas y sectas oscilantes entre la propagación y el hermetismo, en interés del mantenimiento de una conducta ética elevada o por causas materiales. Ampliaciones del mercado, en interés de un aumento de las transacciones, y limitaciones monopolistas del mismo, se encuentran también de un modo semejante unas al lado de las otras. La propagación de un idioma es hoy consecuencia normal de los intereses de editores y escritores, frente al carácter secreto y estamentalmente cerrado de un lenguaje, no raro en otros tiempos. (...)

11. Poder y dominación, asociación de dominación

§ 16. *Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.

Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por *disciplina* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática.

1. El concepto de *poder* es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de *dominación* tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un *mandato* sea obedecido.

2. El concepto de *disciplina* encierra el de una «obediencia habitual» por parte de las *masas* sin resistencia ni crítica.

La situación de dominación está unida a la presencia actual de *alguien* mandando *eficazmente* a otro, pero no está unida incondicionalmente ni a la existencia de un cuadro administrativo ni a la de una asociación; por el contrario, sí lo está ciertamente –por lo menos en todos los casos normales– a *una* de ambas. Una asociación se llama *asociación de dominación* cuando sus miembros están sometidos a relaciones de dominación en

virtud del orden vigente.

1. El patriarca domina sin cuadro administrativo. El cabecilla beduino que levanta contribuciones de las personas, caravanas y bienes que aciertan a pasar por su rocoso poblado, domina gracias a su séquito guerrero, el cual, dado el caso, funciona como cuadro administrativo capaz de obligar a todas aquellas personas, cambiantes e indeterminadas y sin formar entre sí asociación alguna, tan pronto y durante el tiempo en que se encuentran en una situación determinada. (Teóricamente cabe imaginar una dominación semejante de una sola persona sin cuadro administrativo.)

2. Una asociación es siempre en algún grado *asociación de dominación* por la simple existencia de su cuadro administrativo. Sólo que el concepto es relativo. La asociación de dominación, en cuanto *tal*, es normalmente asociación administrativa. La peculiaridad de esta asociación está determinada por la forma en que se administra, por el carácter del círculo de personas que ejercen la administración, por los objetos administrados y por el alcance que tenga la dominación. Las dos primeras características dependen en gran medida de cuáles sean los fundamentos de *legitimidad* de la dominación (sobre esto, ver cap. III).

§ 17. Una asociación de dominación debe llamarse asociación política cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un *ámbito geográfico* determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo.

Por *estado* debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente. Dícese de una acción que está *políticamente orientada* cuando y en la medida en que tiende a influir en la dirección de una asociación política; en especial a la apropiación o expropiación, a la nueva distribución o atribución de los poderes gubernamentales.

Por *asociación hierocrática* debe entenderse una asociación de dominación, cuando y en la medida en que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica, concediendo y rehusando bienes de salvación (coacción hierocrática). Debe entenderse por *iglesia* un *instituto* hierocrático de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al monopolio legítimo de la coacción hierocrática.

12. Los tipos de dominación

§ 1. Debe entenderse por «dominación», de acuerdo con la definición ya dada (cap. I, § 16), la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer «poder» o «influjo» sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación («autoridad»), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.

No toda dominación se sirve del medio económico. Y *todavía menos* tiene toda dominación fines económicos. Pero toda dominación sobre una pluralidad de hombres requiere de un modo normal (no absolutamente siempre) un *cuadro* administrativo (ver cap. I, § 12); es decir, la probabilidad, en la que se puede confiar, de que se dará una *actividad, dirigida* a la ejecución de sus ordenaciones generales y mandatos concretos, por parte de un grupo de hombres cuya obediencia se espera. Este cuadro administrativo puede estar ligado a la obediencia de su señor (o señores) por la costumbre, de un modo puramente afectivo, por intereses materiales o por motivos ideales (con arreglo a valores). La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación. Motivos *puramente* materiales y racionales con arreglo a fines como vínculo entre el imperante y su cuadro implican aquí, como en todas partes, una relación relativamente frágil. Por regla general se le añaden otros motivos: afectivos o racionales con arreglo a valores. En casos fuera de lo normal pueden éstos ser los decisivos. En lo cotidiano domina la *costumbre* y con ella intereses *materiales*, utilitarios, tanto en ésta como en cualquiera otra relación. Pero la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (rationales con arreglo a valores), no pueden representar *los* fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*.

De acuerdo con la experiencia, ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su «legitimidad». Según sea la *clase* de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia, como el del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación. Y también sus efectos. Por eso, parece adecuado distinguir las clases de dominación según sus *pretensiones típicas de legitimidad*. Para ello es conveniente partir de relaciones modernas y conocidas.

1. Tan sólo los resultados que se obtengan pueden justificar que se haya tomado este punto de partida para la clasificación y no otro. No puede ser en esto un inconveniente decisivo el que por ahora se pospongan para ser añadidas otras características distintivas típicas. La «legitimidad» de una dominación tiene una importancia que no es puramente «ideal» –aunque no sea más que por el hecho de que mantiene relaciones muy determinadas con la legitimidad de la «propiedad».

2. No toda «pretensión» convencional o jurídicamente garantizada debe llamarse «relación de dominación». Pues de esta suerte podría decirse que el trabajador en el ámbito de la pretensión de su salario es «señor» del patrono, ya que éste a demanda del ejecutor judicial está a su disposición. En verdad, es formalmente sólo una parte «acreedora» a la realización de ciertas prestaciones en un determinado cambio de servicios. Sin embargo, el concepto de una relación de dominación no excluye naturalmente el que haya podido *surgir* por un contrato formalmente libre: así en la dominación del patrono sobre el obrero traducida en las instrucciones y ordenanzas de su trabajo o en la dominación del señor sobre el vasallo que ha contraído libremente el

pacto feudal. El que la obediencia por disciplina militar sea formalmente «obligada» mientras la que impone la disciplina de taller es formalmente «voluntaria», no altera para nada el hecho de que la disciplina de taller implica también sumisión a una *autoridad* (dominación). También la posición del funcionario se adquiere por contrato y es denunciabile, y la relación misma de «súbdito» puede ser aceptada y (con ciertas limitaciones) disuelta voluntariamente. La absoluta carencia de una relación voluntaria sólo se da en los esclavos. Tampoco, por otra parte, debe llamarse «dominación» a un *poder* «económico» determinado por una situación de monopolio; es decir, en este caso, por la posibilidad de «dictar» a la otra parte las condiciones del negocio; su naturaleza es idéntica a la de toda otra «influencia» condicionada por cualquiera otra superioridad: erótica, deportiva, dialéctica, etc. Cuando un gran banco se encuentra en situación de forzar a otros bancos a aceptar un cártel de condiciones, esto no puede llamarse, sin más, «dominación», mientras no surja una relación de obediencia inmediata: o sea, que las *disposiciones* de la dirección de aquel banco tengan la pretensión y la probabilidad de ser respetadas puramente en cuanto tales, y sean controladas en su ejecución. Naturalmente, aquí como en todo la transición es fluida: entre la simple responsabilidad por deudas y la esclavitud por deudas existen toda suerte de gradaciones intermedias. Y la posición de un «salón» puede llegar hasta los límites de una situación de poder autoritario, sin ser por eso necesariamente «dominación». Con frecuencia no es posible en la realidad una separación *rigurosa*, pero por eso mismo es más imperiosa la necesidad de *conceptos claros*.

3. La «legitimidad» de una dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante. Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento. Lo cual no es decisivo para la clasificación de una dominación. Más bien, su propia *pretensión* de legitimidad por su índole la hace «válida» en grado relevante, consolida su existencia y codetermina la naturaleza del medio de dominación. Es más, una dominación puede ser tan absoluta –un caso frecuente en la práctica– por razón de una comunidad ocasional de intereses entre el soberano y su cuadro (guardias personales, pretorianos, guardias «rojos» o «blancos») frente a los dominados, y encontrarse de tal modo asegurada por la impotencia militar de éstos, que desdeñe toda pretensión de «legitimidad». Sin embargo, *aun en este caso*, la clase de relación de la legitimidad entre el soberano y su *cuadro administrativo* es muy distinta según sea la clase del fundamento de la autoridad que entre ellos exista, siendo decisiva en gran medida para la estructura de la dominación, como se mostrará más adelante.

4. «Obediencia» significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso *únicamente* en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la

propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal.

5. Desde un punto de vista puramente psicológico la cadena causal puede mostrarse diferente; puede ser, especialmente, el «inspirar» o la «endopatía». Esta distinción, sin embargo, no es utilizable en la construcción de los tipos de dominación.

6. El ámbito de la influencia autoritaria de las relaciones sociales y de los fenómenos culturales es mucho mayor de lo que a primera vista parece. Valga como ejemplo la suerte de *dominación* que se ejerce en la escuela, mediante la cual se imponen las formas de lenguaje oral y escrito que valen como ortodoxas. Los dialectos que funcionan como lenguajes de cancillería de una *asociación* política autocéfala, es decir, de sus señores, se convierten en su forma de lenguaje y escritura ortodoxa y han determinado las separaciones «nacionales» (por ejemplo, Holanda y Alemania). La autoridad de los padres y de la escuela llevan su influencia mucho más allá de aquellos bienes culturales de carácter (aparentemente) formal, pues conforma a la juventud y de esa manera a los hombres.

7. El que el dirigente y el cuadro administrativo de una asociación aparezcan según la forma como «servidores» de los dominados, nada demuestra respecto del carácter de «dominación». Más tarde se hablará particularmente de las situaciones *de hecho* de la llamada «democracia». Hay, empero, que atribuirle en casi todos los casos imaginables un mínimo de poder decisivo de mando, y en consecuencia de «dominación».

§ 2. Existen tres tipos *puros* de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).

2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).

3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática).

En el caso de la autoridad legal se obedecen las *ordenaciones impersonales* y objetivas legalmente estatuidas y las *personas por ellas designadas*, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia. En el caso de la autoridad tradicional se obedece a la *persona* del señor llamado por la tradición y vinculado por ella (en su ámbito) por motivos de *piedad* (*pietas*), en el círculo de lo que es consuetudinario. En el caso de la autoridad carismática se obedece al *caudillo* carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez.

13. Los tres tipos puros de la dominación legítima

Legitimidad de la dominación; fundamentos de la legitimidad. I, Dominación legal. II, Dominación tradicional. III, Dominación carismática

La dominación, o sea, la probabilidad de hallar obediencia a un mandato

determinado, puede fundarse en diversos motivos: puede depender directamente de una constelación de intereses, o sea de consideraciones utilitarias de ventajas e inconvenientes por parte del que obedece; o puede depender también de la mera «costumbre», de la ciega habituación a un comportamiento inveterado, o puede fundarse, por fin, en el puro afecto, en la *mera* inclinación personal del súbdito. Sin embargo, la dominación que sólo se fundara en tales móviles sería relativamente inestable. En las relaciones entre dominantes y dominados, en cambio, la dominación suele apoyarse interiormente en *motivos jurídicos*, en motivos de su «legitimidad», de tal manera que la conmoción de esa creencia en la legitimidad suele, por lo regular, acarrear graves consecuencias. En forma totalmente pura, los «motivos de legitimidad» de la dominación sólo son tres, cada uno de los cuales se halla enlazado —en el tipo puro— con una estructura sociológica fundamentalmente distinta del cuerpo y de los medios administrativos.

13.1. *Dominación legal*

I. Dominación legal en virtud de estatuto. Su tipo más puro es la dominación burocrática. Su idea básica es: que cualquier derecho puede crearse y modificarse por medio de un estatuto sancionado correctamente en cuanto a la forma. La asociación dominante es elegida o nombrada, y ella misma y todas sus partes son *servicios*. Un servicio (parcial) heterónomo y heterocéfalo suele designarse como autoridad. El equipo administrativo consta de *funcionarios* nombrados por el señor, y los subordinados son *miembros* de la asociación («ciudadanos», «camaradas»).

Se obedece, no a la persona en virtud de su derecho propio sino a la *regla* estatuida, la cual establece al propio tiempo a quién y en qué medida se deba obedecer. También el que ordena obedece, al emitir una orden, a una regla: a la «ley» o al «reglamento» de una norma *formalmente* abstracta. El tipo del que ordena es el «*superior*», cuyo derecho de mando está legitimado por una *regla* estatuida, en el marco de una «*competencia*» *concreta*, cuyas delimitación y especialización se fundan en la utilidad objetiva y en las exigencias profesionales puestas a la actividad del funcionario. El tipo del funcionario es del funcionario de formación *profesional*, cuyas condiciones de servicio se basan en un contrato, con un sueldo fijo, graduado según el rango del cargo y no según la cantidad de trabajo, y derecho de ascenso conforme a reglas fijas. Su administración es trabajo *profesional* en virtud del *deber objetivo del cargo*; su ideal es: disponer *sine ira et studio*, o sea, sin la menor influencia de motivos personales y sin influencias sentimentales de ninguna clase, libre de arbitrariedad y capricho y, en particular, «sin consideración de la personalidad», de modo estrictamente formal según reglas racionales o bien, allí donde éstas fallan, según puntos de vista de conveniencia «objetiva». El deber de obediencia está graduado en una jerarquía de cargos, con subordinación de los inferiores a los superiores, y dispone de un derecho de queja reglamentado. El fundamento del funcionamiento técnico es: la *disciplina del servicio*.

1) Caen por supuesto bajo el tipo de la dominación «legal» no sólo, por ejemplo, la estructura moderna del Estado y el municipio, sino también la relación de dominio en una empresa capitalista privada, en una asociación de finalidad utilitaria, o en una unión,

de cualquier tipo que sea, que disponga de un equipo numeroso y jerárquicamente articulado. Las asociaciones políticas modernas sólo constituyen los representantes más conspicuos del tipo. Sin duda, el dominio de la empresa capitalista moderna es en parte heterónomo: su ordenación se halla prescrita parcialmente por el Estado –y por lo que se refiere al equipo de coacción es totalmente heterocéfalo: son los cuerpos judicial y de la policía los que ejecutan (normalmente) esas funciones–, pero es autocéfalo, con todo, en su organización administrativa cada vez más burocrática. El hecho de que el ingreso en la asociación de dominio haya tenido lugar de modo formalmente voluntario nada cambia –ya que el despido o la renuncia son asimismo igualmente «libres», lo que normalmente somete a los dominados a las normas de la empresa debido a las condiciones del mercado de la mano de obra– en el carácter del dominio, cuyo parentesco sociológico con el moderno dominio estatal se pondrá mayormente de manifiesto todavía al examinar los fundamentos económicos del mismo. El hecho de que el «contrato» constituya la base de la empresa capitalista caracteriza a ésta como tipo eminente de la relación de dominación «legal».

2) La burocracia constituye el tipo técnicamente más puro de la dominación legal. Sin embargo, ninguna dominación es *exclusivamente* burocrática, ya que ninguna es ejercida únicamente por funcionarios contratados. Esto no es posible en modo alguno. En efecto, los cargos más altos de las asociaciones políticas son o bien «monarcas» (soberanos carismáticos hereditarios) o bien «presidentes» elegidos por el pueblo (o sea, señores carismáticos plebiscitados; v. *infra*), o son elegidos por una corporación parlamentaria, en la que, por consiguiente, los miembros o, mejor dicho, los jefes más o menos carismáticos o más o menos *honoratios* (v. *infra*) de los partidos mayoritarios son los verdaderos señores. Ni tampoco el cuerpo administrativo es casi en parte alguna verdaderamente burocrático, sino que suelen participar en la administración, en las formas más diversas, *honoratios* por una parte y representantes de intereses por la otra (sobre todo en la llamada administración autónoma). Sin embargo, lo determinante es que el trabajo normal corra a cargo, de modo predominante y progresivo, del elemento burocrático. Toda la historia del desarrollo del Estado moderno, en particular, se identifica con la de la moderna burocracia y de la empresa burocrática (v. *infra*), del mismo modo que toda la evolución del gran capitalismo moderno se identifica con la burocratización creciente de las explotaciones económicas. La parte de las formas de dominación burocrática está en ascenso en todas partes.

3) La burocracia no es el solo tipo de dominación legal. Los funcionarios designados por turno, por suerte o por elección, la administración por los parlamentos y los comités, así como todas las clases de cuerpos colegiados de gobierno y administración, caen bajo dicho concepto, siempre que su competencia esté fundada en reglas estatuidas y que el ejercicio del derecho del dominio corresponda al tipo de la administración legal. En la época de fundación del Estado moderno, las corporaciones colegiadas contribuyeron de modo decisivo al desarrollo de la forma de dominación legal, y el concepto de la «autoridad», en particular, les debe su existencia. Por otra parte, la burocracia electiva juega en la historia anterior a la administración burocrática moderna (y también hoy en

las democracias) un importante papel.

13.2. *Dominación tradicional*

Dominación *tradicional* en virtud de creencia en la santidad de los ordenamientos y los poderes señoriales existentes desde siempre. Su tipo más puro es el del dominio patriarcal. La asociación de dominio es comunización; el tipo del que ordena es el «señor», y los que obedecen son «súbditos» en tanto que el cuerpo administrativo lo forman los «servidores». Se obedece a la persona en virtud de su dignidad propia, santificada por la tradición: por fidelidad. El contenido de las órdenes está ligado por la tradición, cuya violación desconsiderada por parte del señor pondría en entredicho la legitimidad de su propio dominio, basado exclusivamente en la santidad de aquéllas. En principio se considera imposible crear nuevo derecho frente a las normas de la tradición. Por consiguiente esto tiene lugar, de hecho, por vía del «reconocimiento» de un estatuto como «válido desde siempre» (por «sabiduría»). Fuera de las normas de la tradición, en cambio, la voluntad del señor sólo se halla ligada por los límites que le pone en cada caso el sentimiento de equidad, o sea, en forma sumamente elástica: de ahí que su dominio se divida en un área estrictamente ligada por la tradición y otra, de la gracia y el arbitrio libres, en la que obra conforme a su placer, su simpatía o antipatía y de acuerdo con puntos de vista puramente personales susceptibles, en particular, de dejarse influir por complacencias también personales. Sin embargo, en la medida en que como base de la administración y de la composición de los litigios existen principios, éstos son los de la equidad ética material, de la justicia o de la utilidad práctica, pero no, en cambio, los de carácter formal, como es el caso en la dominación legal. Procede exactamente de la misma forma el cuerpo administrativo. Este consta de elementos que dependen directamente del señor (familiares o funcionarios domésticos), o de parientes, o de amigos personales (favoritos), o de elementos que le están ligados por un vínculo de fidelidad (vasallos, príncipes tributarios). Falta aquí el concepto burocrático de la «competencia» cual esfera objetivamente delimitada de jurisdicción. La extensión del poder «legítimo» de mando del servidor particular se regula en cada caso por la discreción del señor, de la que aquél depende también por completo en el ejercicio de dicho poder en los cargos más importantes o más altos. De hecho se rige en gran parte por lo que los servidores pueden permitirse frente a la docilidad de los súbditos. Dominan las relaciones del cuerpo administrativo, no el deber o la disciplina objetivos del cargo, sino la fidelidad personal del servidor.

Con todo, pueden observarse en la modalidad de su posición dos formas características distintas:

1) La estructura puramente patriarcal de la administración: los servidores se reclutan en completa dependencia personal del señor, ya sea en forma puramente patrimonial (esclavos, siervos, eunucos) o extrapatrimonial, de capas [no] desprovistas en absoluto de derechos favoritos, *plebeyos*). Su administración es totalmente heterónoma y heterocéfala: no existe derecho propio alguno del administrador sobre su cargo, pero tampoco existen selección ni honor profesionales del funcionario; los medios materiales de la administración se aplican en nombre y por cuenta del señor. Dependiendo de él el

cuerpo administrativo por completo, no existe garantía alguna contra su arbitrariedad, cuya extensión posible es, por consiguiente, mayor aquí que en otra parte alguna. El tipo más puro de semejante administración es el dominio *sultanesco*. Todos los verdaderos «despotismos» han tenido ese carácter, según el cual el dominio es tratado como un bien corriente de la fortuna del señor.

2) La estructura de clase: los servidores no lo son personalmente del señor, sino que son personas independientes, de posición social propia prominente; están *investidas* con sus cargos (de modo efectivo o conforme a la ficción de legitimidad) por privilegio o concesión del señor, o poseen en virtud de un negocio jurídico (compra, pignoración o arriendo) un derecho propio al cargo, del que no se les puede despojar sin más, de modo que su administración, aunque limitada, es de todos modos autocéfala y autónoma, ejerciéndose por cuenta propia y no por cuenta del señor: dominación *gremial*. La competición de los titulares de los cargos en relación con el área de extensión de los mismos (y de sus ingresos) determina la delimitación recíproca de sus contenidos administrativos y figura en lugar de la «competencia». La articulación jerárquica es vulnerada muy a menudo por el privilegio (*de non evocando, non appellando*). Falta la categoría de la disciplina. Regulan las relaciones generales la tradición, el privilegio, relaciones de fidelidad feudales o patrimoniales, el honor de cuerpo y la «buena voluntad». El poder señorial se halla, pues, repartido entre el señor y el cuerpo administrativo con título de propiedad y privilegiado, y esta *división de poderes* por clases caracteriza en alto grado el tipo de la administración.

La dominación patriarcal (del *paterfamilias*, del jefe del pueblo o del «padre de la patria») no es más que el tipo más puro de la dominación tradicional. Toda clase de «superioridad» que con éxito asume autoridad legítima en virtud simplemente de habituación inveterada pertenece a la misma categoría, aunque no presente una caracterización tan clara. La fidelidad inculcada por la educación y la habituación en las relaciones del niño con el jefe de familia constituye el contraste más típico con la posición del trabajador ligado por contrato a una empresa por una parte, y con la relación religiosa emocional del miembro de una comunidad con respecto a un profeta, por la otra. Y efectivamente, la asociación doméstica constituye la célula reproductora de las relaciones tradicionales de dominio. Los «funcionarios» típicos del Estado patrimonial y feudal son empleados domésticos que tienen inicialmente a su cargo tareas correspondientes a la administración doméstica (senescal, camarero, mariscal, escanciadador, mayordomo).

La coexistencia de las esferas de la actividad ligada estrictamente a la tradición y de la actividad libre es común a todas las formas de dominación tradicional. En el marco de esa esfera libre la actuación del señor o de su cuerpo administrativo ha de comprarse o conquistarse por medio de relaciones personales (el sistema de las tasas tiene en ello uno de sus orígenes). La falta de derecho formal, de importancia decisiva, y en su lugar el dominio de principios materiales en la administración y el zanjamiento de litigios es asimismo común a todas las formas de dominación tradicional y da lugar a consecuencias trascendentales por lo que atañe en particular a la relación con la

economía. El patriarca, lo mismo que el señor patrimonial, rige y decide según principios de la «justicia del Cadí», o sea: ligado estrictamente por una parte a la tradición, pero, por la otra y en la medida en que dicha vinculación deja libertad, de acuerdo con puntos de vista jurídicamente informales e irracionales de equidad y justicia en cada caso particular y, además, «con consideración de la persona». Todas las codificaciones y leyes de la dominación patrimonial respiran el espíritu del llamado «Estado-providencia»: predomina una combinación de principios ético-sociales y utilitario-sociales que rompe toda rigidez jurídica formal.

La separación entre las estructuras patriarcal y de clase de la dominación tradicional es fundamental para toda la sociología del Estado de la época pre-burocrática (sin duda, el contraste sólo resulta totalmente comprensible en unión con su aspecto económico, del que se hablará más adelante: separación del cuerpo administrativo con respecto a los medios materiales de administración, o apropiación de estos medios por aquel cuerpo). Toda la cuestión acerca de si ha habido «clases» que hayan sido vehículo de bienes culturales ideales y cuáles fueran en su caso, depende históricamente en primer lugar de dicha separación. La administración por medio de elementos patrimoniales dependientes (esclavos, siervos), tal como se encuentra en el Medio Oriente y en Egipto hasta la época de los mamelucos, constituye el tipo más extremo y aparentemente (no siempre en verdad) más consecuente del dominio puramente patriarcal desprovisto en absoluto de clases. La administración por medio de plebeyos libres queda relativamente cerca del sistema burocrático racional. La administración por medio de letrados puede revestir, según el carácter de éstos (contraste típico: brahmanes por un lado y mandarines por el otro y, frente a ambos, a su vez, los clérigos budistas y cristianos) formas muy distintas, pero se aproxima siempre al tipo de clase. Éste está representado en su forma más clara por la administración por la nobleza y, en su modalidad más pura, por el feudalismo, que pone la relación de lealtad totalmente personal y la apelación al honor de clase de caballero investido con el cargo, en lugar del deber objetivo racional inherente al mismo.

Toda forma de dominación de clase basada en una apropiación más o menos fija del poder de administración se halla, en relación con el patriarcalismo, más cerca de la dominación legal, por cuanto reviste, en virtud de las garantías que rodean la competencia de los privilegiados, el carácter de un «fundamento jurídico» de tipo especial (consecuencia de la «división de poderes» por clases) que falta a las construcciones de carácter patriarcal con sus administraciones dependientes por completo del arbitrio del señor. Pero, por otra parte, la disciplina estricta y la falta del derecho propio del cuerpo administrativo en el patriarcalismo quedan técnicamente más cerca de la disciplina del cargo de la dominación legal que la administración fragmentada por apropiación, y con ello estereotipada, de las construcciones de clase, y el empleo de plebeyos (juristas) al servicio del señor ha constituido prácticamente en Europa el elemento precursor del Estado moderno.

13.3. *Dominación carismática*

Dominación carismática, en virtud de devoción afectiva a la persona del señor y a sus dotes sobrenaturales (*carisma*) y, en particular: facultades mágicas, revelaciones o

heroísmo, poder intelectual u oratorio. Lo siempre nuevo, lo extra-cotidiano, lo nunca visto y la entrega emotiva que provocan constituyen aquí la fuente de la devoción personal. Sus tipos más puros son el dominio del profeta, del héroe guerrero y del gran demagogo. La asociación de dominio es la comunización en la comunidad o en el séquito. El tipo del que manda es el *caudillo*. El tipo del que obedece es el «apóstol». Se obedece exclusivamente al caudillo personalmente a causa de sus cualidades excepcionales, y no en virtud de su posición estatuida o de su dignidad tradicional. De ahí, también, sólo mientras dichas cualidades le son atribuidas, o sea mientras su *carisma subsiste*. En cambio, cuando es «abandonado» por su dios, o cuando decaen su fuerza heroica o la fe de los que creen en su calidad de caudillo, entonces su dominio se hace también caduco. El cuerpo administrativo es escogido según carisma y devoción personal, y no por razón de su calificación profesional (como el funcionario), de su clase (como el cuerpo administrativo de clase), o de su dependencia doméstica o en alguna otra forma personal (como es el caso con el cuerpo administrativo patriarcal). Falta aquí el concepto racional tanto de la «competencia» como del «privilegio» de clase. Son exclusivamente determinantes de la extensión de la legitimidad del secuaz designado o del apóstol la misión del señor y su calificación carismática personal. La administración –en la medida en que pueda hablarse de tal– carece de toda orientación por reglas, sean éstas estatuidas o tradicionales. La caracterizan, antes bien, la revelación o la creación actuales, la acción y el ejemplo, las decisiones particulares, o sea en todo caso –medido con la escala de las ordenaciones estatuidas– el elemento *irracional*. No se halla ligada a la tradición: «está escrito, pero yo os digo...» se aplica al profeta, en tanto que para el héroe guerrero las ordenaciones legítimas desaparecen frente a la nueva creación por la fuerza de la espada y, para el demagogo, en virtud del «derecho natural» revolucionario por él proclamado y sugerido. La forma genuina de la jurisdicción y el zanjamiento de litigios carismáticos es la proclamación de la sentencia por el señor o el «sabio» y su aceptación por la comunidad (de defensa o de credo), y esta sentencia es obligatoria, siempre que no se le oponga otra, concurrente, de carácter asimismo carismático. En este caso nos encontramos ante una lucha de caudillos, que en última instancia sólo se puede resolver por la *confianza* de la comunidad y en la que el derecho sólo puede hallarse a uno de los dos lados, en tanto que al otro lado sólo puede existir la injusticia merecedora de castigo.

a) El tipo de dominación carismática ha sido descrito espléndidamente por vez primera –aun sin apreciarlo todavía como tipo– por R. Sohm en su *Kirchenrecht für die altchristliche Gemeinde* («Derecho eclesiástico para la antigua comunidad cristiana»); a partir de entonces la expresión se ha venido utilizando reiteradamente, pero sin apreciarse su extensión por completo. El pasado antiguo sólo conoce, al lado de intentos insignificantes de dominio «estatuido», que sin duda no faltan totalmente, la división del conjunto de todas las relaciones de dominio en tradición y carisma. Al lado del «cabecilla económico» (*sachem*) de los indios, tipo esencialmente tradicional, figura el príncipe guerrero carismático (que corresponde al «duque» alemán) con su séquito. La caza y las campañas bélicas, que requieren una y otras un caudillo personal adornado

con cualidades poco comunes, constituyen el área mundana del caudillaje carismático, en tanto que la magia constituye su ámbito «espiritual». A partir de entonces, la dominación carismática de los profetas y los príncipes guerreros se extiende sobre los hombres, en todas las épocas, a través de los siglos. El político carismático –«demagogo»– es un producto de la ciudadestado occidental. En la ciudad-estado de Jerusalén sólo aparecía con vestidura religiosa, como profeta; en Atenas, en cambio, a partir de las innovaciones de Pericles y Efialtes, la constitución estaba cortada exactamente a su medida y la máquina estatal no hubiera podido funcionar sin él.

b) La autoridad carismática se basa en la «creencia» en el profeta o en el «reconocimiento» que encuentran personalmente el héroe guerrero, el héroe de la calle o el demagogo, y cae con éstos. Y, sin embargo, no deriva en modo alguno su autoridad de dicho reconocimiento por parte de los sometidos, sino que es al revés: la fe y el reconocimiento se consideran como *deber*, cuyo cumplimiento el que se apoya en la legitimidad carismática exige para sí, y cuya negligencia castiga. Sin duda, la autoridad carismática es uno de los grandes poderes revolucionarios de la historia, pero, en su forma absolutamente pura, es por completo autoritaria y dominadora.

c) Se comprende que la expresión *carisma* se emplea aquí en un sentido desprovisto por completo de significado de valor. Para el sociólogo, la cólera maniaca del «hombre-fiera» nórdico, los milagros y las revelaciones de cualquier profeta de secano o las dotes demagógicas de Cleón son «carisma» con el mismo título que las cualidades de un Napoleón, de Jesús o de Pericles. Porque para nosotros lo decisivo es si se consideraron como carisma y si actuaron como tal, es decir: si hallaron o no reconocimiento. El supuesto indispensable para ello es el «acreditamiento»: el señor carismático ha de acreditarse como señor «por la gracia de Dios», por medio de milagros, éxitos y prosperidad del séquito o de los súbditos. Si le falla el éxito, su dominio se tambalea. Este concepto carismático, «por la gracia de Dios», ha tenido allí, donde ha existido, consecuencias decisivas. El monarca chino se hallaba amenazado en su posición tan pronto como la sequía, inundaciones, pérdida de las cosechas u otras calamidades ponían en tela de juicio si estaba o no bajo la protección del cielo. Había de proceder a la autoacusación pública y a practicar penitencia, y, si la calamidad persistía, le amenazaban el destronamiento y aun eventualmente el sacrificio. El acreditamiento por medio de milagros se exigía a todo profeta (a Lutero todavía por los de Zwickau).

La subsistencia de la gran mayoría de las relaciones de dominio de carácter fundamental *legal* reposa, en la medida en que contribuye a su estabilidad la creencia en la legitimidad, en bases mixtas: la habituación tradicional y el «prestigio» (carisma) figuran al lado de la creencia –igualmente inveterada últimamente– en el significado de la legalidad formal: la conmoción de uno de ellos por exigencias puestas a los súbditos de modo contrario a la tradición, por una adversidad aniquiladora del prestigio o por violación de la legal corrección formal usual sacude en igual medida la creencia en la legitimidad. Sin embargo, para la subsistencia continuada de la sumisión efectiva de los dominados es de suma importancia en todas las relaciones de dominio el hecho, ante todo, de la existencia del cuerpo administrativo y de su actuación *ininterrumpida* en el

sentido de la ejecución de las ordenaciones y el aseguramiento (directo o indirecto) de la sumisión a las mismas. Este aseguramiento, realizador del dominio, es el que se entiende con la expresión de «organización». Y para la lealtad del cuerpo administrativo con respecto al señor, tan importante según se acaba de ver, es decisiva a su vez la solidaridad –tanto ideal como material– de intereses con el mismo. Por lo que se refiere a las relaciones del señor con el cuerpo administrativo, es de aplicación en general la frase según la cual: por lo regular, el señor, en virtud del aislamiento de los miembros de dicho cuerpo y de la solidaridad de cada uno de ellos con él mismo, es el más fuerte frente a cada individuo remitente, pero es en todo caso el más débil si éstos –como ha sido ocasionalmente el caso tanto en el pasado como en el presente– se asocian entre sí. Sin embargo, se requiere un acuerdo cuidadosamente planeado de los miembros del cuerpo administrativo para paralizar por medio de obstrucción o de contratación deliberada la influencia del señor sobre la actuación de los asociados y, con aquélla, su dominio. Y se requiere asimismo la creación de un cuerpo administrativo propio.

d) La dominación carismática es una relación social específicamente *extraordinaria* y puramente personal. En caso de subsistencia continuada, y a más tardar con la desaparición del portador del carisma, tiende la relación de dominio –en el último caso citado cuando no se extingue de inmediato, sino que subsiste en alguna forma, pasando la autoridad del señor a sus sucesores– a convertirse en *cotidiana*: 1) por tradicionalización de las ordenaciones. En lugar de la nueva creación carismática proseguida en el derecho y en la orden administrativa por el portador del carisma o por el cuerpo administrativo carismáticamente calificado se introduce la autoridad de los prejuicios o de los precedentes que la protegen o le son atribuidos; 2) por paso del cuerpo administrativo carismático, del apostolado o del séquito, a un cuerpo legal o de clase, mediante asunción de derechos de dominio internos (feudos, prebendas) o apropiados por privilegio; 3) por transformación del sentido del propio carisma. Es determinante para ello la clase de solución de la cuestión palpitante, tanto por motivos ideales como materiales (a menudo ante todo), del *problema de la sucesión*. Ésta puede darse de diversos modos: la mera espera pasiva de la aparición de un nuevo señor carismáticamente acreditado o calificado suele ser reemplazada –sobre todo si se hace esperar y si poderosos intereses, sean de la clase que fueren, se hallan ligados a la subsistencia de la asociación de dominio– por la actuación directa en vista de su obtención.

a) Por la búsqueda de signos de la calificación carismática. Un tipo bastante puro: la búsqueda del nuevo Dalai Lama. El carácter estrictamente personal y extraordinario del carisma se convierte de este modo en una cualidad que se confirma por reglas.

b) Por medio del oráculo, de la suerte o de otras técnicas de designación. La creencia en la persona del calificado carismáticamente se convierte así en creencia en la técnica correspondiente.

c) Por designación del calificado carismáticamente.

1) Por el propio portador del carisma: designación de sucesor, forma muy frecuente, tanto entre los profetas como entre los príncipes guerreros. La creencia en la legitimidad

propia del carisma se convierte con ello en la creencia en la adquisición legítima del dominio en virtud de designación jurídica o divina.

2) Por un apostolado o un séquito carismáticamente calificados, con adición del reconocimiento por la comunidad religiosa o respectivamente militar. La concepción de este procedimiento como derecho de «elección» o, respectivamente, de «preelección» es secundaria. Este concepto moderno ha de descartarse por completo. En efecto, de acuerdo con la idea originaria no se trata de una «votación» referente a candidatos elegibles entre los que se dé una elección libre, sino de la comprobación y el reconocimiento del «*verdadero*», del señor calificado carismáticamente y *llamado* a asumir la sucesión. Una elección «errónea» constituía, por consiguiente, una injusticia que había que expiar. El postulado propiamente dicho era: tenía que ser posible conseguir unanimidad, ya que lo contrario comportaba error y debilidad.

En todo caso, la creencia ya no era directamente en la persona como tal, sino en el señor «correcta y válidamente designado» (y eventualmente entronizado) o instaurado en alguna otra forma en el poder, a la manera de un objeto de posesión.

3) Por «*carisma hereditario*», en la idea de que la calificación carismática reside en la sangre.

El pensamiento, obvio en sí, es primero el de un «derecho de sucesión» en el dominio. Este pensamiento sólo se impuso en el Occidente en la Edad Media. Con frecuencia, el carisma sólo está ligado a la familia, y el nuevo portador actual ha de determinarse primero especialmente, según una de las reglas y métodos mencionados bajo 1 a 3. Allí donde existen reglas fijas en relación con la persona, éstas no son uniformes. Sólo en el Occidente medieval y en el Japón se ha impuesto sin excepción y de modo unívoco el «derecho hereditario de primogenitura», con refuerzo considerable del dominio correspondiente, ya que todas las demás formas daban ocasión a conflictos.

La creencia no es entonces directamente en la persona como tal, sino en el heredero «legítimo» de la dinastía. El carácter puramente actual y extraordinario del carisma se transforma en sentido acentuadamente tradicional, y también el concepto «por la gracia de Dios» se modifica por completo en su sentido (= señor por pleno derecho propio, y no en virtud de carisma *personal* reconocido por los súbditos). La pretensión al dominio es en este caso *totalmente* independiente de las cualidades personales.

4) Por objetivación ritual del carisma: la creencia de que se trata de una cualidad mágica, transferible o producible por medio de una determinada clase de hierurgia: unción, imposición de manos u otros actos sacramentales.

La creencia no está ligada ya entonces a la persona del portador del carisma —de cuyas cualidades, la pretensión de dominio (como se lleva a término en forma particularmente clara en el principio católico del carácter *indelebilis* del sacerdote) es más bien absolutamente independiente—, sino a la eficacia del acto sacramental en cuestión.

5) El principio carismático de legitimidad, interpretado conforme a su significado primario en sentido autoritario, puede interpretarse en forma antiautoritaria. La validez efectiva de la dominación carismática se basa en el reconocimiento de la persona

concreta, como carismáticamente calificada y acreditada, por parte de los súbditos. Conforme a la concepción genuina del carisma, este reconocimiento es *debido* al pretendiente legítimo, en cuanto calificado. Sin embargo, esta relación puede interpretarse fácilmente, por desviación, en el sentido de que el reconocimiento, libre por parte de los súbditos, sea a su vez el supuesto de la legitimidad y su fundamento (legitimidad democrática). En estas condiciones, el reconocimiento se convierte en «elección», y el señor, legitimado en virtud de su propio carisma, se convierte en detentador del poder por la gracia de los súbditos y en virtud de mandato. Tanto la designación por el séquito, como la aclamación por la comunidad (militar o religiosa), como el plebiscito, han adoptado a menudo en la historia el carácter de una elección efectuada por votación, convirtiendo de este modo al señor, escogido en virtud de sus pretensiones carismáticas, en un *funcionario* elegido por los súbditos conforme a su libre voluntad.

Y de modo análogo se convierte fácilmente el principio carismático, según el cual una orden jurídica carismática debe anunciarse a la comunidad (de defensa o religiosa) y ser *reconocida* por ésta, de modo que la posibilidad de que concurran órdenes diversas y opuestas pueda decidirse por medios carismáticos y, en última instancia, por la adhesión de la comunidad a la orden *correcta*, en la representación *–legal–* según la cual los súbditos deciden libremente mediante manifestación de su voluntad sobre el derecho que ha de prevalecer, siendo el cómputo de las voces el medio legítimo para ello (principio mayoritario).

La diferencia entre un *caudillo* elegido y un funcionario elegido ya no es más, en esas condiciones, que la del sentido que el propio elegido dé a su actitud y –de acuerdo con sus cualidades personales– *pueda* darle frente al cuerpo administrativo y a los súbditos: el funcionario se comportará en todo como mandatario de su señor –aquí, pues, de los electores–, y el caudillo, en cambio, como responsable exclusivamente ante sí mismo, o sea, mientras aspire con éxito a la confianza de aquéllos, actuará por completo según su propio arbitrio (*democracia de caudillo*) y no, como el funcionario, conforme a la voluntad, expresada o supuesta (en un «mandato imperativo»), de los electores.

14. Rutinización del carisma

§ 11. En su forma genuina la dominación carismática es de carácter específicamente *extraordinario y fuera de lo cotidiano*, representando una relación social rigurosamente personal, unida a la validez carismática de cualidades personales y a su *corroboración*. En el caso de que no sea puramente efímera sino que tome el carácter de una relación *duradera* –«congregación» de creyentes, comunidad de guerreros o de discípulos, o asociación de partido, o asociación política o hierocrática–, la dominación carismática que, por decirlo así, sólo existió en *statu nascendi*, tiene que variar esencialmente su carácter: se racionaliza (legaliza) o tradicionaliza o ambas cosas en varios aspectos. Los motivos para ello son los siguientes:

a) el interés ideal o material de los *prosélitos* en la persistencia y permanente reanimación de la comunidad;

b) el interés ideal más fuerte y el material todavía más intenso del *cuadro*

administrativo: séquito, discípulos, hombres de confianza, en:

1. continuar la existencia de la relación, y esto

2. de tal modo que quede cimentada su propia posición ideal y material sobre una base *cotidiana* duradera; externamente: restablecimiento de la existencia familiar o de una existencia «saturada» en lugar de las «misiones» extrañas al mundo –acosmismo– apartadas de la familia y de la economía.

Estos intereses se actualizan de modo típico en caso de desaparición de la persona portadora del carisma y con el problema de *sucesión* que entonces surge. La manera de su resolución

–*cuando* hay solución y persiste, por tanto, la comunidad carismática (o *nace cabalmente en ese instante*)– determina de un modo esencial la naturaleza toda de las relaciones sociales que entonces surgen.

Pueden ocurrir los siguientes tipos de soluciones:

a) Nueva busca, según determinadas señales del que, como portador del carisma, esté calificado para ser el líder. Tipo bastante puro: la *busca* del nuevo Dalai Lama (niño elegido por virtud de señales de encarnación de lo divino, semejante a la busca del buey Apis). Entonces la legitimidad del nuevo portador del carisma está unida a *señales*, por tanto, a «reglas» respecto de las cuales se forma una tradición (tradicionalización); o sea, retrocede el carácter *puramente* personal.

b) Por *revelación*: oráculo, sorteo, juicio de Dios u otras técnicas de selección. Entonces la legitimidad del nuevo portador del carisma es una que deriva de la legitimidad de la *técnica* (legalización). Los *shofetim* israelitas tuvieron, a veces, al parecer, este carácter. El viejo oráculo de la guerra señaló supuestamente a Saúl.

c) Por designación del sucesor hecha por el portador actual del carisma y su reconocimiento por parte de la comunidad. Forma muy frecuente. La promoción de las magistraturas romanas (conservada con la máxima claridad en la designación de los dictadores y en la del interrex [regente]) tuvo originariamente este carácter. La legitimidad se convierte entonces en una legitimidad *adquirida* por designación.

d) Por designación del sucesor por parte del cuadro administrativo carismáticamente calificado y reconocimiento por la comunidad. Este proceso en su significación genuina está muy lejos de la concepción del derecho de «elección», «preelección» o de «propuesta electoral». No se trata de una selección libre, sino rigurosamente unida a un deber; no se trata de una votación de mayorías, sino de la designación justa, de la selección del auténtico y real portador del carisma, que con igual justeza puede hacerla también la minoría. La unanimidad es postulado, percatarse del error deber, la persistencia en él falta grave, y una elección «falsa» es una injuria que debe ser expiada (originariamente: de modo mágico).

Pero lo cierto es que esta legitimidad toma fácilmente la forma de una adquisición jurídica realizada con todas las cautelas de lo que la justicia exige y las más de las veces sujetándose a determinadas formalidades (entronización, etcétera). Éste es el sentido originario de la coronación en Occidente de obispos y reyes por el clero y por los príncipes, con el consentimiento de la comunidad, y de numerosos procesos análogos en

todo el mundo. Que de aquí *surgiera* la idea de «elección» es cosa que habrá de considerarse luego.

e) Por la idea de que el carisma es una cualidad de la *sangre* y que por tanto inhiere al linaje y en particular a los más próximos parientes: *carisma hereditario*. En este caso el *orden de sucesión* no es necesariamente el mismo que el existente para los derechos apropiados, o tiene que determinarse con ayuda de los medios a)-d) el heredero «auténtico» dentro del linaje.

El duelo entre hermanos tenía lugar entre los negros. Un orden sucesorio de tal naturaleza que no perturbe la relación con los espíritus de los antepasados (la generación más próxima) se da, por ejemplo, en China. En Oriente se ofreció con frecuencia el seniorato o la designación por el séquito (por eso era un «deber» en la casa de Osman exterminar a todos los demás posibles pretendientes).

Sólo en el Occidente medieval y en el Japón, y en otras partes de modo aislado, penetró el principio inequívoco de la primogenitura en el poder y de esa forma fomentó la consolidación de las asociaciones políticas (evitando conflictos y luchas entre varios pretendientes miembros del linaje con carisma hereditario).

La fe no se apoya ahora en las cualidades carismáticas de la persona, sino en la adquisición legítima en virtud del orden sucesorio (tradicionalización y legalización). El concepto de «por la gracia de Dios» varía por completo en su sentido y significa ahora que se es señor por derecho propio, no dependiente del reconocimiento de los dominados. El carisma personal puede faltar por completo.

Deben incluirse aquí la monarquía hereditaria, las hierocracias hereditarias de Asia y el carisma hereditario de los linajes como marca de rango y de calificación para feudos y prebendas (ver el párrafo siguiente).

f) Por la idea de que el carisma es una cualidad que, por medios hierúrgicos, puede ser transmitida o producida en otro (originariamente por medios mágicos): objetivación del carisma, y en particular *carisma del cargo*. La creencia de legitimidad no vale entonces con respecto a la persona, sino con respecto a las cualidades adquiridas y a la eficacia de los actos hierúrgicos.

Ejemplo más importante: el carisma sacerdotal, transmitido o confirmado por consagración, ungimiento o imposición de manos, o el carisma real por ungimiento y coronación. El carácter *indelebilis* significa la separación de las facultades carismáticas en virtud del cargo, de las cualidades de la persona del sacerdote. Mas, cabalmente, esto dio ocasión a luchas incesantes, que empezando en el donatismo y montanismo llegan hasta la revolución puritana (el «mercenario» de los cuáqueros es el predicador con carisma en virtud del «oficio»).

§ 12. Con la rutinización del carisma por motivos de la sucesión en él marchan paralelos los intereses del *cuadro administrativo*. Sólo en *statu nascendi* y en tanto que el genuino líder carismático rige de modo *extracotidiano*, puede el cuadro administrativo vivir con el señor, reconocido como tal por fe y entusiasmo, en forma mecénistica o de botín o gracias a ingresos ocasionales. Únicamente la pequeña *capa* de los discípulos y secuaces entusiastas está dispuesta a vivir de esta forma, a vivir de su «vocación» u

oficio sólo «idealmente». La masa de los discípulos y seguidores quiere también (a la larga) vivir *materialmente* de esta «vocación», y tiene que hacerlo así so pena de desaparecer.

Por eso la cotidianización del carisma se realiza también:

1. En la forma de una apropiación de los poderes de mando y de las probabilidades lucrativas por los secuaces o discípulos, y bajo regulación de su reclutamiento.

2. Esta tradicionalización o legalización (según exista o no una legislación racional) puede adoptar diferentes formas típicas.

- 1) El modo de reclutamiento genuino se atiene al carisma personal. En el proceso de rutinización el séquito o los discípulos sólo pueden fijar normas para el reclutamiento, en particular normas de a) educación, o de b) prueba.

El carisma sólo puede ser «despertado» o «probado», no «aprendido» o «inculcado». Todas las especies de ascetismo mágico (magos, héroes) y todos *los noviciados* pertenecen a esta categoría caracterizada por el *cierre o* clausura de la comunidad formada por el cuadro administrativo. (Ver sobre la educación carismática cap. IV.) Sólo al novicio probado están abiertos los poderes de mando. El jefe carismático *genuino* puede oponerse con éxito a estas pretensiones, pero ya no el sucesor y mucho menos el elegido por el cuadro administrativo (§ 13, n.º 4).

Se incluyen aquí todas las prácticas de ascética mágica y guerrera que tienen lugar en las «casas de varones», con ritos de pubertad y clases de edad. Quien no resiste las pruebas de guerra es una «mujer», es decir, está excluido del séquito.

- 2) Las normas carismáticas pueden transformarse fácilmente en estamentales y tradicionales (carismático-hereditarias). De valer el carisma hereditario para el jefe (§ 11 e), es muy probable que rijan también para el cuadro administrativo y eventualmente para los adeptos, como regla de selección y utilización. Cuando una asociación política está dominada rigurosamente y por completo por este principio del carisma hereditario –de modo que todas las apropiaciones de los poderes señoriales, feudos, prebendas y probabilidades lucrativas se realizan con arreglo a él– existe el tipo del «estado de linajes» (*Geschlechterstaat*). Todos los poderes y probabilidades de toda especie se tradicionalizan. Los cabezas de linaje (o sea, gerontócratas o patriarcas legitimados por la tradición y no por carisma personal) regulan el modo de su ejercicio, que no puede ser sustraído al linaje. No es la naturaleza del cargo la que determina el «rango» del hombre o de su linaje, sino que el *rango* carismático-hereditario *del linaje* es decisivo para las posiciones o cargos *que pueda obtener*.

Ejemplos principales: el Japón antes de la burocratización; China en gran medida sin duda (las «viejas familias») antes de la racionalización ocurrida en los estados fraccionados; India con la ordenación en castas; Rusia antes de la introducción del *Miestnitschestvo* y después en otra forma; e igualmente, por todas partes, los «estamentos hereditarios» fuertemente privilegiados.

- 3) El cuadro administrativo puede exigir e imponer la creación y apropiación de posiciones *individuales* y probabilidades lucrativas en beneficio de sus miembros. Entonces surgen, según exista tradicionalización o legalización: a) prebendas

(prebendalización, ver *supra*), b) cargos (patrimonialización y burocratización, ver *supra*), c) feudos (feudalización, ver § 12 b), los cuales se apropian ahora, en lugar de la originaria provisión, puramente acósmica, con medios mecenísticos o de botín. (...)

§ 12 a. Supuesto de la rutinización es la eliminación del carácter peculiar del carisma como ajeno a lo económico, su adaptación a las formas fiscales (financieras) de la cobertura de las necesidades y, con ello, a las condiciones económicas de los sujetos a impuestos y tributos. Ahora, frente a los «legos» de las misiones en proceso de prebendalización está el «clero», el miembro partícipe (con «participación», *kleros*) de lo carismático, sólo que rutinizado como cuadro administrativo (sacerdotes de la iglesia naciente); y frente a los sujetos a tributo —«súbditos de tributo»— están los vasallos, prebendarios y funcionarios de la asociación política naciente —del «estado» en el caso racional—, o quizá los funcionarios del partido, si han sustituido a los «hombres de confianza».

Puede observarse en forma típica en las sectas budistas e hindúes (ver Sociología de la Religión). Igualmente en todos los imperios formados por conquistas y racionalizados, con estructuras duraderas. Lo mismo en el caso de partidos y otras formaciones puramente carismáticas en su origen.

Con la rutinización o adaptación a lo cotidiano, la asociación de dominación carismática *desemboca* en las formas de la dominación cotidiana: patrimonial —en particular, estamental— o burocrática. El carácter singular originario se manifiesta en el *honor* estamental carismático-hereditario o de oficio de los apropiantes, del jefe y del cuadro administrativo, y en la naturaleza del *prestigio* del mando. Un monarca hereditario «por la gracia de Dios» no es un simple señor patrimonial, patriarca o jeque; un vasallo no es ningún ministerial o funcionario. Los detalles pertenecen a la teoría de los «estamentos».

La rutinización o adaptación a lo cotidiano *no* se realiza por lo general sin luchas. No se olvidan en los comienzos las exigencias «personales» del carisma del «jefe» y la lucha del carisma personal con el hereditario y el objetivado —carisma del cargo— constituye un proceso típico en la historia.

1. La transformación del poder penitenciario (el perdón de los pecados mortales) de un poder personal de los mártires y ascetas en un poder objetivado en el *cargo* de obispo y sacerdote fue *mucho más lenta* en Oriente que en Occidente, debido a la influencia en éste del concepto romano de «cargo». Revoluciones de jefes carismáticos contra poderes carismáticohereditarios o carismático-objetivados se encuentran en toda suerte de asociaciones desde el Estado hasta los sindicatos (¡precisamente ahora!). Sin embargo, cuanto más complicadas son las dependencias intereconómicas de la economía monetaria, tanto más fuerte se hace la presión de las necesidades cotidianas de los adeptos y con ello la tendencia a la rutinización, que por todas partes se ha mostrado en acción y que por regla general ha vencido rápidamente. El carisma es un fenómeno típico de los *comienzos* de dominaciones religiosas (proféticas) o políticas (de conquista), que, sin embargo, cede a las fuerzas de lo cotidiano tan pronto como la dominación está asegurada y, sobre todo, tan pronto como toma un carácter de *masas*.

2. Un motivo impulsor de la rutinización del carisma es siempre, naturalmente, la tendencia al afianzamiento, es decir, a la legitimación de las posiciones de mando y de las probabilidades económicas en beneficio del séquito y de los adeptos del caudillo. Otro es, sin embargo, la forzosidad objetiva de adaptación de las ordenaciones y del cuadro administrativo a las exigencias y condiciones normales y cotidianas de una administración. A ello se deben, en particular, los indicios para una tradición administrativa y jurisprudencial, tal como la requieren tanto el cuadro administrativo normal como los dominados. Y también una ordenación, cualquiera que ésta sea, de las «posiciones» de los miembros del cuadro administrativo. Y finalmente, sobre todo –de lo que se tratará luego en particular–, la adaptación de los cuadros administrativos y de todas las medidas administrativas a las condiciones *económicas* de la vida cotidiana; la cobertura de los costos con botín, contribuciones, regalos y hospitalidad, tal como se ofrece en el estadio genuino del carisma guerrero y profético, no constituye en modo alguno el fundamento posible de una administración permanente de lo cotidiano.

3. Por tanto, la rutinización no se resuelve con el problema del sucesor y está muy lejos de afectar tan sólo a este último. Por el contrario, el problema capital estriba en la transición de los principios y cuadros administrativos carismáticos a los que exige la vida cotidiana. Pero el problema de la sucesión afecta a la rutinización del núcleo carismático: el caudillo mismo y su legitimación, mostrando, en contraposición al problema de la transición hacia ordenaciones y administraciones tradicionales o legales, concepciones peculiares y características que sólo pueden comprenderse desde la perspectiva de este proceso. Las más importantes de ellas son: la de la designación carismática del sucesor y la del carisma hereditario.

4. El ejemplo histórico más importante de la designación del sucesor por el jefe carismático mismo es, como se ha dicho, Roma. Con respecto al *rex* se afirma así en la tradición; con respecto al nombramiento del dictador y de los corregentes y sucesores en el principado, aparece firmemente establecido en los tiempos históricos; la forma de nombramiento de todos los funcionarios superiores con *imperium* muestra claramente que también para ellos existió la designación del sucesor por el procónsul con reserva de su aprobación por el ejército de los ciudadanos. Pues la prueba y, originariamente, la eliminación notoriamente libérrima de los candidatos por parte del magistrado en funciones muestra claramente la evolución.

5. Los ejemplos más importantes de designación del sucesor por el séquito carismático son: la designación primitiva de los obispos, particularmente del Papa, por el clero y sus reconocimientos por parte de la comunidad; y (tal como ha hecho verosímil la investigación de V. Stutz) la elección del rey germánico por designación de ciertos príncipes y reconocimiento por el «pueblo» (en armas), a imitación de la elección episcopal. Formas semejantes se encuentran con frecuencia.

6. El país clásico de la evolución del carisma hereditario fue la India. Todas las cualidades profesionales y, particularmente, todas las calificaciones de autoridad y las «posiciones» de mando valieron allí como rigurosamente vinculadas a un carisma hereditario. La pretensión a feudos con derechos de mando se adhería al hecho de la

pertenencia al clan regio, los feudos se distribuían entre los más viejos del clan. Todos los cargos hierocráticos, inclusive el singularmente importante e influyente de *guru* (*directeur de l'âme*), todas las relaciones de clientela susceptibles de distribución, todos los cargos dentro del «establecimiento aldeano» [*Dorf-Establishment*] (sacerdote, barbero, lavandero, vigilante, etc.) valían como vinculados a un carisma hereditario. Toda fundación de una secta significaba fundación de una jerarquía hereditaria (también en el taoísmo chino). También en el «estado de linajes» japonés (antes de la introducción del estado patrimonial-burocrático siguiendo el modelo chino) fue la articulación social puramente carismático-hereditaria (de lo que se tratará con mayor detalle en otra conexión).

El derecho carismático-hereditario de las «posiciones» de mando se desarrolló de un modo parecido por todo el mundo. La calificación en méritos del propio rendimiento fue sustituida por la calificación según descendencia. Este fenómeno se encuentra en todas partes en los fundamentos de la evolución del estamento hereditario, tanto en la nobleza romana como en el concepto, según Tácito, de la *stirps regia* de los germanos, lo mismo en las normas reguladoras de los torneos y de la capacidad de fundación en la Edad Media tardía como en la moderna preocupación por el *pedigree* de la nueva aristocracia norteamericana, como, en general, allí donde revive la «diferenciación estamental».

Relación con la economía: La rutinización del carisma se identifica en un aspecto muy esencial con el proceso de adaptación a las condiciones de la economía como fuerza de lo cotidiano continuamente operante. En esto la economía es dirigente y no dirigida. En medida muy amplia sirve aquí la transferencia que supone el carisma hereditario u objetivado como medio de *legitimación* de poderes de disposición existentes o adquiridos. Particularmente la persistencia de la concepción de la monarquía hereditaria –al lado de las ideologías de fidelidad que ciertamente no son indiferentes– ha sido condicionada muy fuertemente por esta consideración: que habría de conmoverse toda la propiedad heredada y legítimamente adquirida si se derrumbaba la vinculación íntima a la santidad de la herencia del trono; no es, por tanto, cosa casual el que aquella afección sea más adecuada a las capas poseedoras que al proletariado.

Por lo demás, no es posible decir apenas nada general (y que, al mismo tiempo, tenga un contenido material y sea valioso) sobre las relaciones de las diferentes posibilidades de adaptación a la economía: queda esto reservado para el estudio particularizado. La prebendalización y feudalización y la apropiación carismático-hereditaria de probabilidades de toda especie puede producir en todos los casos, partiendo del carisma, iguales efectos de fijación que los que se producen a partir de situaciones iniciales de carácter patrimonial o burocrático, y repercutir de esa manera sobre la economía. La fuerza del carisma, por lo regular poderosamente revolucionaria también en el campo de la economía –al principio frecuentemente destructiva, en cuanto que, en lo posible, es nueva y «sin supuestos»–, se cambia entonces en lo contrario de su acción inicial. Sobre la economía de las revoluciones (carismáticas) se hablará separadamente. Es muy diversa.

15. La burocracia moderna

15.1. Funciones de la burocracia moderna Las funciones específicas de la burocracia moderna quedan expresadas del modo siguiente:

I. Rige el principio de las *atribuciones* oficiales fijas, ordenadas, por lo general, mediante reglas, leyes o disposiciones del reglamento administrativo, es decir: 1) Existe una firme distribución de las actividades metódicas –consideradas como deberes oficiales– necesarias para cumplir los fines de la organización burocrática. 2) Los poderes de mando necesarios para el cumplimiento de estos deberes se hallan igualmente determinados de un modo fijo, estando bien delimitados mediante normas los medios coactivos que le son asignados (medios coactivos de tipo físico, sagrado o de cualquier otra índole). 3) Para el cumplimiento regular y continuo de los deberes así distribuidos y para el ejercicio de los derechos correspondientes se toman las medidas necesarias con vistas al nombramiento de personas con aptitudes bien determinadas.

Estos tres factores constituyen, en la esfera oficial, el carácter esencial de una autoridad burocrática o *magistratura* y en la esfera de la economía privada la sustancia de un *despacho*. En este sentido, tal institución se ha desarrollado completamente en las comunidades políticas y eclesiásticas sólo con la aparición del Estado moderno, y en la esfera de la economía privada sólo con la aparición de las formas avanzadas del capitalismo. En organizaciones políticas tan extensas como las del Antiguo Oriente, así como en los imperios germánico y mongol formados mediante la conquista, y en muchos organismos feudales, las magistraturas permanentes con atribuciones fijas no constituyen la regla, sino la excepción. El soberano hace cumplir las medidas más importantes por medio de comisionados personales, de comensales o de servidores de palacio, a quienes se dan encargos o autorizaciones establecidos momentáneamente para el caso particular y no siempre bien delimitados.

II. Rige el principio de la *jerarquía funcional* y de la tramitación, es decir, un sistema firmemente organizado de mando y subordinación mutua de las autoridades mediante una inspección de las inferiores por las superiores, sistema que ofrece al dominado la posibilidad sólidamente regulada de apelar de una autoridad inferior a una instancia superior. Cuando este tipo de organización ha alcanzado todo su desarrollo, tal jerarquía oficial se halla dispuesta en forma *monocrática*. El principio de la tramitación jerárquica se encuentra tanto en las organizaciones estatales y eclesiásticas como en todas las demás organizaciones burocráticas, como, por ejemplo, en las grandes organizaciones de partido y en las grandes empresas privadas, sin importar para el caso que se quiera llamar o no «autoridades» a sus instancias privadas. Sin embargo, cuando el principio de las «atribuciones» ha sido llevado a sus últimas consecuencias, y por lo menos dentro de los funcionarios públicos, la subordinación jerárquica no es equivalente al poder que tiene la instancia «superior» de ocuparse simplemente de los quehaceres de los «inferiores». La norma es lo contrario, y por eso en el caso de quedar vacante una plaza ya establecida su reemplazo es inevitable.

III. La administración moderna se basa en documentos (expedientes) conservados en borradores o minutas, y en un cuerpo de empleados subalternos y de escribientes de toda clase. El conjunto de los empleados que trabajan a las órdenes de un jefe junto con sus

archivos de documentos y expedientes constituye un «negociado» (llamado con frecuencia «despacho» cuando se trata de empresas privadas). La organización moderna burocrática distingue en principio entre la oficina y el despacho particular, pues separa en general la actividad burocrática, como sector especial, de la esfera de la vida privada, y los medios y recursos oficiales de los bienes privados del funcionario. Se trata de una situación que en todas partes es sólo el producto de una evolución muy larga. Actualmente se encuentra tanto en las oficinas públicas como en las privadas, y en estas últimas se extiende en rigor inclusive hasta los mismos empresarios dirigentes. El despacho y el hogar, la correspondencia comercial y la privada, los bienes comerciales y los particulares se hallan en principio separados en toda organización comercial de tipo moderno –los comienzos de este proceso se encuentran ya en la Edad Media. Como particularidad del empresario moderno puede enunciarse el hecho de que actúa como el «primer empleado» de su empresa, así como el jefe de un Estado moderno específicamente burocrático es designado como su «primer servidor». La idea de que la actividad oficial burocrática y la actividad burocrática que tiene lugar en los negocios privados son cosas esencialmente distintas entre sí, es propia de la Europa continental y, en oposición a nuestras costumbres, es completamente extraña a los norteamericanos.

IV. La actividad burocrática, por lo menos toda actividad burocrática especializada – y es ésta la específicamente moderna– presupone normalmente un concienzudo aprendizaje profesional. Esto resulta válido tanto para los jefes y empleados modernos de una empresa privada como para los funcionarios públicos.

V. En un cargo propiamente dicho, su desempeño exige todo el rendimiento del funcionario, sin detrimento de la circunstancia de que pueda estar bien determinado el tiempo que esté obligado a permanecer en la oficina cumpliendo con sus deberes. Esto es también normalmente el resultado de una larga evolución tanto en los empleos públicos como en los privados. En cambio, lo más normal era antiguamente en todos los casos la tramitación de los asuntos de modo «marginal».

VI. El desempeño del cargo por parte de los funcionarios se realiza según normas generales susceptibles de aprendizaje, más o menos fijas y más o menos completas. El conocimiento de estas normas representa, por tanto, la introducción de una tecnología especial (que es, según los casos, la jurisprudencia, la administración, las ciencias comerciales) en cuya posesión se encuentran los empleados.

La vinculación al reglamento está, en la actualidad, tan perfectamente determinada que la moderna teoría científica, por ejemplo, admite que la competencia atribuida legalmente a cualquier funcionario para establecer ordenanzas no le autoriza a decretar normas especiales para cada caso particular, sino que le obliga a limitarse a una reglamentación abstracta. Esto constituye una radical oposición a la forma de reglamentación puramente basada en el dominio, que, como veremos, es propio del patrimonialismo y que, realizada por medio de privilegios y favores individuales, afecta a todos los asuntos no establecidos ya por la tradición sagrada.

15.2. *Posición del funcionario* En lo que respecta a la posición interior y exterior de los funcionarios, esto tiene las consecuencias siguientes:

I. El cargo es una *profesión*. Esto se manifiesta ante todo en la exigencia de una serie de conocimientos firmemente prescritos, que casi siempre requieren una intensa actividad durante largo tiempo, así como de pruebas especiales indispensables para la ocupación del cargo. Además, se manifiesta en el carácter de deber de la posición del empleado, por el cual queda determinada del modo siguiente la estructura interna de sus relaciones: la ocupación de un cargo no es de hecho ni de derecho considerada como la posesión de una fuente de emolumentos o rentas producidos por el cumplimiento de ciertas funciones –como ocurría normalmente en la Edad Media y reiteradamente hasta los umbrales de la Edad Moderna. Tampoco es estimada como un intercambio remunerado de funciones, como ocurre en el contrato libre de trabajo. La ocupación del cargo es considerada, inclusive en las empresas privadas, como la aceptación de un *deber específico de fidelidad al cargo* a cambio de la garantía de una existencia asegurada. Para el carácter específico de la lealtad moderna al cargo, es decisivo el hecho de que, cuando se trata de un tipo puro, no se subordina –como, por ejemplo, sucede en la forma de dominación feudal o patrimonial– a una persona a modo de señor o patriarca, sino que se pone al servicio de una *finalidad objetiva* impersonal. Ciertamente es que, aureolándola ideológicamente y como sucedáneo de los soberanos personales terrenales o divinos, suele haber tras esta finalidad objetiva una serie de «valores culturales» realizados en una comunidad: «Estado», «Iglesia», «Municipio», «Partido», «Empresa». El funcionario político, por ejemplo –cuando menos en un Estado moderno avanzado–, no es considerado como el empleado particular de un soberano. Pero tampoco el obispo, el sacerdote y el predicador son considerados hoy objetivamente –al revés de lo que ocurría en los primeros tiempos del cristianismo– como portadores de un carisma puramente personal cuyos bienes de salvación ultramundanos han recibido personalmente del Señor, y sólo delante del cual son responsables, ofreciéndolos a todos los que los soliciten y parezcan dignos de recibirlos. A pesar de la supervivencia parcial de la antigua teoría, son sólo funcionarios al servicio de una finalidad objetiva que toma cuerpo en la «Iglesia» actual y que también ha sido glorificada desde el punto de vista ideológico.

II. La posición personal del funcionario resulta configurada de acuerdo con los siguientes principios:

1. El funcionario moderno, tanto público como privado, pretende siempre y disfruta casi siempre, frente al dominado, de una *estimación* social «estamental» específicamente realzada. Su posición social se halla garantizada por instrucciones que se refieren al rango ocupado y, en el caso de los funcionarios políticos, por disposiciones penales especiales dirigidas contra las «ofensas a funcionarios», contra el «desprecio» manifestado a los funcionarios del Estado y de la Iglesia, etc. La categoría social efectiva del funcionario queda normalmente bien asegurada cuando en los viejos países civilizados existe la urgente necesidad de un régimen administrativo especializado, cuando impera al mismo tiempo una sólida y estable diferenciación social y cuando el funcionario, por la distribución del poder social o a consecuencia del elevado costo de la formación profesional requerida y de las convenciones estamentales que le vinculan,

procede sobre todo de las capas social y económicamente privilegiadas. La influencia que ejercen los diplomas acreditativos –influencia que se discutirá en otro lugar–, cuya posesión suele determinar la aptitud para ocupar el cargo, aumenta, naturalmente, la importancia del factor «estamental» en la posición social del funcionario. (...)

2. El tipo puro de los funcionarios burocráticos es *nombrado* por una autoridad superior. Un funcionario elegido por los dominados no tiene ya una figura puramente burocrática. Como es natural, la existencia formal de una elección no significa todavía que tras ella no se oculte un nombramiento. Esto sucede dentro del Estado especialmente por medio del jefe de Partido. Tal nombramiento no depende de los preceptos legales, sino del funcionamiento de los mecanismos de partido, los cuales, cuando están firmemente organizados, pueden transformar la elección formalmente libre en la aclamación de un candidato designado por el jefe del Partido, y regularmente en una lucha, desarrollada según reglas prefijadas, para conseguir los votos en favor de uno entre dos candidatos designados. No obstante, la designación de los funcionarios por la elección de los dominados modifica en todos los casos la severidad de la subordinación jerárquica. Un funcionario nombrado por elección de los dominados posee en principio una plena independencia frente al funcionario jerárquicamente superior, pues deriva su situación no «de arriba», sino «de abajo», o bien no la debe a la autoridad que le está antepuesta dentro de la jerarquía burocrática sino a los hombres influyentes de partido (*bosses*), los cuales determinan también su ulterior carrera. Dentro de ésta no depende, o no depende solamente de sus superiores jerárquicos. El funcionario no elegido, sino designado por un jefe, desempeña su función con más exactitud desde un punto de vista técnico, pues en las mismas circunstancias, los puntos de vista puramente profesionales y las aptitudes técnicas determinan con mayor probabilidad su elección y su carrera. En cuanto no son especialistas, los dominados sólo pueden tener un conocimiento de las aptitudes profesionales de un candidato en virtud de las experiencias recibidas y, por tanto, ulteriormente. Finalmente, en todo nombramiento de funcionarios mediante elección –tanto si es una designación de funcionarios elegidos de un modo formalmente libre por los jefes de partido mediante confección de una lista de candidatos, como si se trata de un nombramiento libre por el jefe elegido, los partidos no suelen tomar como punto de referencia las aptitudes profesionales, sino los servicios prestados a los adalides del partido. La oposición entre ambos funcionarios es, ciertamente, relativa. En efecto, pues, ocurre algo análogo inclusive allí donde los monarcas legítimos y sus subordinados nombran a los funcionarios. Pero en este último caso no pueden ser comprobadas las influencias ejercidas por el séquito. Allí donde es considerable la necesidad de una administración especializada, como ocurre hoy inclusive en Estados Unidos, y donde los adictos a un partido deben contar con una «opinión pública» muy desarrollada, inteligente y que actúa con libertad (opinión que falta en Estados Unidos en todas partes donde el elemento inmigrante actúa en las ciudades como «una masa de electores sin opinión propia»), el nombramiento de funcionarios no calificados recae sobre el partido dominante, especialmente en los casos en que los funcionarios son designados por el jefe. Por lo tanto, la elección popular, no sólo del jefe de gobierno, sino también de los

funcionarios a él subordinados –por lo menos en las organizaciones administrativas extensas y difícilmente abarcables a simple vista–, suele poner en grave peligro tanto la dependencia jerárquica como las aptitudes especiales de los empleados y el funcionamiento preciso del mecanismo burocrático. (...)

3. En las organizaciones burocráticas oficiales y en las cercanas a ellas, pero también cada vez más en otras, existe normalmente una *perpetuidad del cargo*, perpetuidad que se presupone como norma fáctica inclusive cuando tienen lugar revocaciones o ratificaciones periódicas. También en la empresa privada caracteriza normalmente este rasgo a los empleados, en oposición a los obreros. Sin embargo, esta perpetuidad de hecho o de derecho no es considerada, como ocurría en muchas formas de dominio aun del pasado, como un «derecho de posesión» al cargo. Cuando –como acontece entre nosotros para todos los funcionarios judiciales, así como en modo creciente para los funcionarios administrativos– se han originado garantías jurídicas contra la destitución o el traslado arbitrarios, estas garantías tienen por finalidad principal ofrecer una seguridad con vistas al cumplimiento rigurosamente objetivo y exento de toda consideración personal del deber específico impuesto por el correspondiente cargo. (...)

4. El funcionario percibe normalmente una *remuneración* en forma de un *estipendio* fijo, así como un retiro de vejez por medio de una pensión. El salario no queda determinado, en principio, de acuerdo con el trabajo realizado, sino más bien de acuerdo con las «funciones» desempeñadas (con el «rango») y eventualmente según la duración del tiempo de servicios. La seguridad relativamente grande del porvenir del funcionario y, junto a ello, la compensación que representa la estima social, hacen que en países que carecen ya de oportunidades de lucro de tipo colonial los cargos sean muy buscados y los salarios establecidos para ellos sean casi siempre relativamente bajos.

5. Correspondiendo a la ordenación jerárquica de las autoridades, el funcionario está colocado en un escalafón que va desde los puestos inferiores, menos importantes y menos bien pagados, a los superiores. Como es natural, el promedio de los funcionarios aspira a la mayor determinación mecánica posible de las condiciones de ascenso, si no en los cargos mismos, por lo menos en los salarios, según el «tiempo de servicios», y cuando el sistema de exámenes está muy desarrollado, teniendo en cuenta las calificaciones obtenidas, todo lo cual otorga al cargo un carácter indeleble vitalicio. Junto con el pretendido fortalecimiento del derecho al cargo y con la creciente tendencia a una organización corporativa y a una seguridad económica, el desarrollo de estas características llega a hacer considerar los cargos como «prebendas» obtenidas por los que están cualificados en virtud de los diplomas acreditativos. La necesidad de considerar las aptitudes generales personales y espirituales con independencia de las cualidades, con frecuencia subalternas, correspondientes al título especializado, ha conducido al hecho de que precisamente los cargos políticos más altos, en especial los puestos «ministeriales», hayan sido cubiertos por principio independientemente de todo diploma acreditativo.

15.3. Nivelación de las diferencias sociales

Si, a pesar de toda esta indudable superioridad técnica de la burocracia, ésta ha sido

siempre un producto relativamente tardío de la evolución, tal condición se debe, entre otros factores, a una serie de obstáculos que solamente han podido ser definitivamente eliminados bajo ciertas condiciones sociales y políticas. La organización burocrática ha alcanzado regularmente el poder sobre todo:

A base de una *nivelación*, por lo menos relativa, de las *diferencias económicas y sociales* que han de tenerse en cuenta para el desempeño de las funciones. Se trata especialmente de un inevitable fenómeno concomitante de la moderna democracia de masas en oposición al gobierno democrático de las pequeñas unidades homogéneas. Ello ocurre, por lo pronto, a consecuencia de un principio que le es característico: la subordinación del ejercicio del mando a normas abstractas. Pues esto se sigue de la exigencia de una «igualdad jurídica» en el sentido personal y real y, por tanto, de la condenación del «privilegio» y de la negación en principio de toda tramitación «según los casos». Pero proviene, asimismo, de las condiciones sociales previas que hacen posible su nacimiento. Todo gobierno no burocrático de una organización social cuantitativamente importante se basa de algún modo en el hecho de que los deberes y funciones de gobierno se vinculan a un privilegio social, material u honorífico ya existente. Regularmente con la consecuencia de que la explotación directa o indirectamente económica así como «social» del puesto ocupado —que permite toda forma de actividad gubernamental a los gobernantes— representa una indemnización de sus funciones.

Por lo tanto, dentro de la administración estatal y a pesar de su carácter casi siempre «más económico» frente a aquellas otras formas, la burocratización y democratización significan un aumento de los gastos *en efectivo* por parte del Tesoro. En la Prusia Oriental y hasta una época muy reciente, la cesión de toda administración local y de la judicatura inferior a los terratenientes fue —por lo menos desde el punto de vista del Tesoro— la forma más económica de satisfacer las necesidades planteadas por la administración. Lo mismo ocurrió con los jueces de paz en Inglaterra. La democracia de masas, que elimina en la administración los privilegios feudales y —cuando menos por la intención— los plutocráticos, debe sustituir por un trabajo profesional irremisiblemente pagado la administración tradicional ejercida al margen de toda profesión por los *honoratios*.

Esto no se aplica sólo para las organizaciones estatales. No es ninguna casualidad que justamente los partidos democráticos de masas (en Alemania, la socialdemocracia y el movimiento agrario de masas; en Inglaterra, el partido GladstoneChamberlain, organizado desde Birmingham a partir de 1870; en Norteamérica, los dos partidos tradicionales desde el gobierno de Jackson) hayan roto completamente, en su organización interna, con el dominio tradicional de los *honoratios* basado en las relaciones personales y en el prestigio que todavía predomina en los partidos conservadores y en los antiguos partidos liberales, y que se hayan organizado burocráticamente bajo la dirección de funcionarios de partido, secretarios de partido y de sindicato, etc. En Francia ha fracasado siempre el intento de formar una sólida organización de partidos políticos exigida por el sistema electivo, y ello fue debido

principalmente a la resistencia opuesta por los círculos de «notables de la localidad» contra la burocratización del partido entonces inevitable y que destruía su influencia. Pues todo progreso con respecto a la sencilla técnica electiva, como (por lo menos en el caso de Estados importantes) lo es el sistema electivo proporcional, requiere una rigurosa organización burocrática interlocal de los partidos y con ello un creciente imperio de la burocracia de partido y de la disciplina con exclusión de los círculos de *honoratios* locales.

Dentro de la misma administración oficial, el progreso de la burocratización en Francia, Norteamérica y hoy día en Inglaterra corre evidentemente parejo con el desarrollo de la democracia. Naturalmente, hay que tener en cuenta que la palabra *democratización* puede inducir a error. El *demos*, en el sentido de una masa inarticulada, no «gobierna» nunca en las sociedades numerosas por sí mismo, sino que es gobernado, cambiando sólo la forma de selección de los jefes del gobierno y la proporción de la influencia que puede ejercer o, mejor dicho, que pueden ejercer otros círculos procedentes de su seno, por medio del complemento de una llamada «opinión pública», sobre el contenido y la dirección de la actividad de gobierno. En el sentido aquí apuntado, la «democratización» no debe significar necesariamente el aumento de la participación activa de los dominados en el dominio dentro de la organización considerada. Esto puede ser la consecuencia del proceso aquí señalado, pero puede no presentarse.

Más bien hay que tener muy en cuenta que el concepto político de la democracia deduce de la «igualdad jurídica» de los dominados estos otros dos postulados: 1) Trabas al desarrollo de un «estamento de funcionarios» cerrado en favor de la accesibilidad general a los cargos, y 2) reducción a lo mínimo de su poder en interés de la mayor amplitud posible de la influencia ejercida por la «opinión pública». Por lo tanto, siempre que sea posible, postula la provisión de las vacantes mediante elección revocable y sin tener en cuenta ninguna aptitud profesional especialista. Con ello entra inevitablemente en conflicto con las tendencias a la burocratización por ella producidas

—tendencias que surgen a consecuencia de su lucha contra el dominio de los *honoratios*. Por consiguiente, no consideraremos aquí la imprecisa designación de «democratización» en tanto que por ella se entienda la reducción a lo mínimo del poder ejercido por los «funcionarios profesionales» a favor de un dominio en lo posible «directo» del *demos*, es decir, prácticamente de un dominio de los correspondientes jefes de Partido. Lo decisivo es más bien, en nuestro caso, exclusivamente la *nivelación de los grupos dominados* con respecto a los grupos dominadores burocráticamente articulados, los cuales pueden poseer por su lado de hecho, y con frecuencia también formalmente, una estructura del todo autocrática. (...)

Es evidente que en tales procesos «democratizantes» intervienen casi siempre ciertas condiciones económicas. Con gran frecuencia nacen nuevas clases económicamente condicionadas de carácter plutocrático, pequeño-burgués o proletario que, con el fin de conseguir ventajas económicas o sociales, establecen o restauran un poder político de tipo legitimista o cesáreo. Por otro lado, son también posibles e históricamente

comprobados los casos en que las iniciativas han procedido «de arriba» y han sido de naturaleza puramente política, en que han sacado provecho de circunstancias políticas y extrapolíticas y se han servido de los contrastes e intereses de clase económicos y sociales sólo como un medio para alcanzar sus propios fines puramente políticos de poder, utilizando a este efecto un equilibrio casi siempre inestable y provocando las oposiciones latentes de intereses. No parece posible apenas decir nada general sobre este punto.

Son muy diferentes la proporción y la forma en que han colaborado los factores económicos, así como las influencias ejercidas por las relaciones políticas de poder. En la Antigüedad griega, la transformación de los métodos guerreros en lucha disciplinada de los hoplitas, y luego en Atenas la gran importancia adquirida por la flota, constituyeron las bases de la conquista del poder político por las capas que soportaban el peso del ejército. Pero ya en Roma, la misma evolución conmovió sólo temporal y aparentemente los cimientos en que se apoyaba el dominio «honorario» ejercido por la nobleza oficial. Finalmente, el moderno ejército compuesto de masas ha sido en todas partes el medio de anular el poder de los *honoratios*, pero de ninguna manera una palanca de democratización activa, sino fundamentalmente pasiva. Ello es debido, con certeza, a que el antiguo ejército de ciudadanos se basaba económicamente en el equipo de cada uno por sí mismo, mientras el ejército moderno se basa en el aprovisionamiento de tipo burocrático.

El hecho de que el progreso de la estructura burocrática se haya basado en su superioridad «técnica» ha dado lugar, como ocurre en toda la esfera de la técnica, a que este avance se haya realizado del modo más lento precisamente allí donde las antiguas estructuras han funcionado con posibilidades de adaptación técnica a las necesidades existentes especialmente desarrolladas. Esto ha ocurrido, por ejemplo, con el gobierno inglés de los *honoratios*, gobierno que ha sido el más lento de todos en someterse a la burocratización que sólo en parte está a punto de sucumbir a ella. Se trata del mismo fenómeno que se manifiesta en el hecho de que una compañía de gas o una compañía ferroviaria fundadas con grandes capitales se opongan enérgicamente a la electrificación como algo que abre nuevos horizontes.

15.4. *Carácter permanente del aparato burocrático*

Una burocracia muy desarrollada constituye una de las organizaciones sociales de más difícil destrucción. La burocratización es el procedimiento específico de transformar una «acción comunitaria» en una «acción societaria» racionalmente ordenada. Como instrumento de la «socialización» de las relaciones de dominación ha sido y es un recurso de poder de primera clase para aquel que dispone del aparato burocrático. Pues dadas las mismas probabilidades, la «acción societaria» metódicamente ordenada y dirigida es superior a toda acción contraria de las «masas» o a toda «acción comunitaria» que se le oponga. Allí donde se ha llevado íntegramente a cabo la burocratización del régimen de gobierno se ha creado una forma de relaciones de dominio prácticamente inquebrantable.

El simple funcionario no puede desprenderse de la organización a la cual está sujeto.

En oposición a los *honoratarios*, que administran y gobiernan honoríficamente y como al margen, el funcionario profesional está encadenado a su labor con toda su existencia material e ideal. En casi todos los casos el funcionario no es más que un miembro al que se encargan cometidos especializados dentro de un mecanismo en marcha incesante que únicamente puede ser movido o detenido por la autoridad superior, y que es la que le prescribe la ruta determinada. Por todo ello se halla sometido al interés común de todos los funcionarios insertados en tal mecanismo, para que siga funcionando y persista el dominio socializado ejercido por la burocracia.

Por su lado, los dominados no pueden prescindir del aparato de dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro, pues se basa en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división de trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales diestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas organizadas de una manera cada vez más burocrática va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica.

Los «expedientes», por un lado, y la disciplina burocrática, por otro, es decir, la sumisión de los funcionarios a la obediencia rigurosa dentro de su labor *habitual*, constituyen cada día más dentro de las esferas pública y privada el fundamento de toda organización. Pero ante todo lo constituye –por prácticamente importante que sea el expedienteo– la «disciplina». La ingenua idea del bakuninismo, es decir, la idea de que por la destrucción de los expedientes podrá aniquilarse la base de los «derechos adquiridos» y de la «dominación» olvida que independientemente de los expedientes permanece la sumisión de los *hombres* a la observancia de las normas y de los reglamentos habituales. Toda reorganización de formaciones militares derrotadas y disueltas, así como todo restablecimiento de un orden administrativo destruido por revueltas, pánico u otras catástrofes, se efectúa formulando un llamamiento a la disposición habitual que tienen los funcionarios y los dominados a incorporarse obedientemente a las organizaciones correspondientes, llamamiento que, cuando tiene éxito, puede volver a «disparar», por decirlo así, el mecanismo.

Por otro lado, el carácter inevitablemente objetivo del aparato ya existente, en unión de su característica «impersonalidad», hace que –en oposición a las organizaciones feudales basadas en la devoción personal– se halle fácilmente dispuesto a trabajar para todo el que sepa apoderarse de él. El sistema burocrático racionalmente ordenado sigue funcionando cuando el enemigo ocupa el territorio y se apodera de los puestos superiores, pues los habitantes, y ante todo el mismo enemigo, tienen interés vital en que así ocurra.

Después que Bismarck, en el transcurso de un largo dominio, hubo sometido a sus colegas ministeriales a una incondicional dependencia burocrática mediante la

eliminación de todos los estadistas independientes, tuvo que comprender, con gran sorpresa suya, que al retirarse seguían gobernando como si él no fuera el genial jefe y creador de tales criaturas, sino una figura cualquiera que, dentro del mecanismo burocrático, había sido sustituida por otra. El aparato del dominio ha seguido siendo el mismo en Francia desde la época del primer Imperio. Como este aparato –siempre que disponga de los modernos medios de información y de comunicación (telégrafo)– hace cada vez más imposible desde el punto de vista técnico el desencadenamiento de una «revolución» en el sentido de la creación enérgica de organizaciones de dominio enteramente nuevas, las «revoluciones» se han sustituido –como lo demuestra Francia de un modo «clásico»– por los «golpes de Estado», pues todas las transformaciones que han tenido éxito se basan allí en tales procesos.

15.5. *Consecuencias económicas y sociales de la burocratización*

Es evidente, por otro lado, que la organización burocrática de una estructura social y especialmente de una estructura política puede tener y tiene regularmente amplias consecuencias económicas. ¿Cuáles? Ello depende, por naturaleza, de la particular distribución de los poderes sociales y económicos, y especialmente del campo que ocupa el naciente mecanismo burocrático, es decir, de la dirección que le hacen seguir los poderes que se sirven de él. El resultado de ello ha sido con gran frecuencia una distribución cripto-plutocrática de poderes. Tras las organizaciones burocráticas de partido en Inglaterra y especialmente en Norteamérica existen regularmente mecenas que las financian y que pueden por tal hecho influir considerablemente sobre ellas. El mecenazgo, por ejemplo, de las cervecerías en Inglaterra, de la llamada industria pesada y de la Liga Hanseática, con su fondo de elecciones, en Alemania son hechos bastante conocidos. También la burocratización y la nivelación social dentro de las organizaciones políticas y especialmente oficiales, junto con la eliminación de los privilegios locales y feudales opuestos a ellas, ha favorecido con gran frecuencia en la época moderna los intereses del capitalismo y se ha realizado muchas veces en íntima relación con éste. (...)

El mero hecho de la organización burocrática no enuncia nada unívoco sobre el sentido concreto de su influencia económica; por lo menos, no tanto como puede enunciarse de su efecto *social* relativamente nivelador. Y también en este respecto hay que considerar que la burocracia, en sí misma un instrumento de precisión, puede ponerse al servicio de muy diferentes intereses de dominio, tanto de tipo puramente político como puramente económico o de otra índole. Por este motivo, no debe exagerarse por típico que sea su paralelismo con la democratización. Las mismas capas de señores feudales han tomado a veces aquel instrumento a su servicio. Y se ha dado también la posibilidad y el hecho –como en el Principado romano y en algunas organizaciones estatales absolutistas en su forma– de que una burocratización del gobierno se haya vinculado deliberadamente con el régimen *estamental* o haya quedado fundida con él en nombre de los grupos sociales de poder existentes. Son muy frecuentes las asignaciones expresas de puestos a determinados estamentos. Y son más frecuentes todavía las asignaciones de hecho a ciertos grupos. La democratización real o sólo

formal de la sociedad en conjunto, en el sentido *moderno* de la palabra, es, en rigor, una base especialmente favorable, pero en modo alguno la única posible, para los fenómenos de la burocratización en general, los cuales pretenden solamente la nivelación de los poderes que se oponen a ella en todas las esferas que intentan ocupar. Y hay que tener muy presente el hecho que la «democracia» en cuanto tal, a pesar de fomentar inevitablemente y sin quererlo la burocratización, es enemiga del «dominio» de la burocracia, y a este efecto opone muy sensibles obstáculos e inconvenientes a la organización burocrática. (...)

En el curso de su progreso, la organización burocrática no ha tenido sólo que dominar los obstáculos esencialmente negativos muchas veces ya mencionados que se oponen a la nivelación por ella exigida, sino que con ella se han cruzado y se entrecruzan formas de la estructura administrativa que se basan en principios heterogéneos y que en parte ya han sido examinados. Entre ellos mencionaremos aquí de un modo breve y por medio de un esquema sencillo, no desde luego todos los tipos realmente existentes –pues esto nos conduciría demasiado lejos–, sino algunos *principios* estructurales especialmente importantes. El examen debe hacerse no sólo, pero sí siempre, bajo las interrogaciones siguientes: 1) ¿Hasta qué punto están sometidos los principios a condiciones económicas o hasta qué punto les proporcionan las probabilidades de evolución otras circunstancias, por ejemplo, circunstancias puramente políticas, o una «legalidad propia» radicada dentro de su misma estructura técnica? 2) ¿Cuáles son los efectos económicos específicos –en el caso de que existan– que tales principios por su lado desarrollan? En esto no debe perderse, naturalmente, de vista desde los comienzos el hecho de la continuidad e interacción mutuas de todos estos principios de organización. Sus tipos «puros» deberán ser considerados como casos límite, indispensables y en especial valiosos para el análisis, casos entre los cuales la realidad histórica, manifestada casi siempre en formas mixtas, se ha movido y aún se mueve.

La estructura burocrática es en todas partes un producto tardío de la evolución. Cuanto más retrocedemos en el proceso histórico tanto más típico nos resulta para las formas de dominación el hecho de la ausencia de una burocracia y de un cuerpo de funcionarios. La burocracia tiene un carácter «racional»: la norma, la finalidad, el medio y la impersonalidad «objetiva» dominan su conducta. Por lo tanto, su origen y su propagación han influido siempre en todas partes «revolucionariamente» en su sentido especial a que luego nos referiremos, tal como suele hacerlo el progreso del racionalismo en todos los sectores. La burocracia aniquiló con ello formas estructurales de dominación que no tenían un carácter racional en este sentido especial con que empleamos la palabra.

grupos típicos pertenecientes a la misma. Como es natural, está en relación con el «orden jurídico» de una forma análoga a como lo está con el orden económico. No es idéntico a este último, pues la organización económica es para nosotros especialmente la manera de distribuir y utilizar los bienes y servicios económicos. Pero, naturalmente, está en gran medida condicionada por él y repercute en él.

Ahora bien, los fenómenos de la distribución del poder dentro de una comunidad

están representados por las «clases», los «estamentos» y los «partidos».

16. Clases, estamentos y partidos 16.2. *Las clases sociales y el mercado*

16.1. *División del poder en la comunidad*

Todo ordenamiento jurídico (y no sólo el «estatal») influye directamente, en virtud de su estructura, sobre la *distribución del poder* dentro de la comunidad respectiva, y ello tanto si se trata del poder económico como de cualquier otro. Por «poder» entendemos aquí, de un modo general, la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres de imponer su propia voluntad en una acción comunitaria, inclusive contra la oposición de los demás miembros. Como es natural, el poder «condicionado económicamente» no se identifica con «poder» en general. Más bien ocurre lo inverso: el origen del poder económico puede ser la consecuencia de un poder ya existente por otros motivos. Por su parte, el poder no es ambicionado sólo para fines de enriquecimiento económico. Pues el poder, inclusive el económico, puede ser valorado «por sí mismo», y con gran frecuencia la aspiración a causa de él es motivada también por el «honor» social que produce. Pero no todo poder produce honor social. El típico patrón (*boss*) norteamericano, así como el gran especulador típico, renuncian voluntariamente a él, y de un modo general el poder «meramente» económico, especialmente el «simple» poder monetario, no constituye en modo alguno una base reconocida del «honor» social. Por otro lado, no es sólo el poder la base de dicho honor. A la inversa: el honor social (prestigio) puede constituir, y ha constituido con gran frecuencia, la base hasta del mismo poder de tipo económico. El orden jurídico puede garantizar tanto el poder como la existencia del honor. Pero, cuando menos normalmente, no es su causa primaria, sino un suplemento que aumenta las probabilidades de su posesión, sin que siempre pueda asegurarla. Llamamos «orden social» a la forma en que se distribuye el «honor» social dentro de una comunidad entre las clases. Las clases no son comunidades en el sentido dado aquí a esta palabra, sino que representan solamente bases posibles (y frecuentes) de una acción comunitaria. Así, hablamos de una «clase» cuando: 1) es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que 2) tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, 3) en las condiciones determinadas por el mercado (de bienes o de trabajo) («situación de clase»).

Constituye el hecho económico más elemental de la forma en que se halla distribuido el poder de posesión sobre bienes en el seno de una multiplicidad de hombres que se encuentran y compiten en el mercado con finalidades de cambio; crea por sí misma probabilidades específicas de existencia. Según la ley de utilidad marginal que rige la competencia mutua, excluye a los no poseedores de todos los bienes más apreciados en favor de los poseedores, y monopoliza el hecho de su adquisición por estos últimos. En las mismas circunstancias monopoliza las probabilidades de ganancia obtenida por intercambio a favor de todos aquellos que, provistos de bienes, no están obligados a efectuar intercambio, y, cuando menos de un modo general, aumenta su poder en la lucha de precios contra aquellos que, no poseyendo ningún bien, deben limitarse a

ofrecer los productos de su trabajo en bruto o elaborados y a cederlos a cualquier precio para ganarse el sustento. Monopoliza, además, la posibilidad de hacer pasar los bienes de la esfera de su aprovechamiento en cuanto «patrimonio» a la esfera de su valoración como «capital» y, por lo tanto, monopoliza las funciones de empresario y todas las probabilidades de participación directa o indirecta en los rendimientos del capital. Todo esto tiene lugar dentro de la esfera regida por las condiciones del mercado. Por consiguiente, la «posesión» y la «no posesión» son las categorías fundamentales de todas las situaciones de clase, tanto si tienen lugar en la esfera de la lucha de precios como si se efectúa en la esfera de la competencia.

Sin embargo, dentro de ésta se diferencian las situaciones de clase según la especie de bienes susceptibles de producir ganancias o según los productos que puedan ofrecerse en el mercado. La posesión de viviendas, de talleres, almacenes o tiendas; la posesión de bienes raíces aprovechables para la agricultura, así como la posesión en grande o en pequeño —una diferencia cuantitativa que produce eventualmente consecuencias cualitativas— de minas, ganado, hombres (esclavos); la posibilidad de disponer de instrumentos móviles de producción o de medios de subsistencia de toda especie, sobre todo de dinero o de objetos fácilmente convertibles en dinero; la posesión de productos del trabajo propio o ajeno, cuyo valor varía según la mayor o menor proporción de su consumo; la posesión de monopolios negociables de toda clase —todas estas situaciones producen una diferenciación en la posición de clase ocupada por los poseedores, lo mismo que el «sentido» que dan y pueden dar al aprovechamiento de sus bienes, ante todo de sus bienes monetarios, es decir, según pertenezcan a la clase de los rentistas o a la clase de los empresarios.

Y también se diferencian considerablemente entre sí los no poseedores que ofrecen los productos del trabajo según los utilicen en el curso de una relación continuada con un consumidor o sólo cuando las circunstancias lo requieran. No obstante, corresponde siempre al concepto de clase el hecho de que las probabilidades que se tienen en el mercado constituyen el resorte que condiciona el destino del individuo. La «situación de clase» significa, últimamente, en este sentido la «posición ocupada en el mercado». Sólo un grado preliminar de la verdadera formación de las «clases» lo constituye el efecto producido por la mera posesión que, entre los pueblos criadores de ganado, entrega a los desposeídos, en calidad de esclavos o siervos, al poder de los dueños de ganado. Pero también aquí, en el préstamo de ganados y en la extremada dureza que caracteriza al derecho de obligaciones de tales comunidades, la mera «posesión» en cuanto tal resulta por vez primera determinante para el destino del individuo, en radical oposición a las comunidades agrarias basadas en el trabajo. Como base de la «situación de clase» se presentó la relación entre el deudor y el acreedor sólo en las ciudades, en las cuales se desarrolló un «mercado crediticio» todo lo primitivo que se quiera con un tipo de interés que aumentaba con la necesidad y con un monopolio de hecho de los préstamos por parte de una plutocracia. Con ello comienzan las «luchas de clases». En cambio, una pluralidad de hombres cuyo destino no esté determinado por las probabilidades de valorizar en el mercado sus bienes o su trabajo —como ocurre, por ejemplo, con los

esclavos— no constituye, en el sentido técnico, una «clase» (sino un «estamento»).

Según esta terminología, son intereses unívocamente económicos, intereses vinculados a la existencia del «mercado», los que producen la «clase». Con todo, el concepto «interés de clase» es un concepto empírico multívoco, y hasta equívoco, en tanto que por él se entienda algo distinto del interés, orientado por las probabilidades derivadas de la posición de clase, común a un «promedio» de las personas pertenecientes a ella. Dada la misma posición de clase y aun las mismas circunstancias, la dirección en la cual cada trabajador persigue su interés puede ser muy diferente según esté, en virtud de sus aptitudes, alta, mediana o pésimamente calificado para la obra que tiene que realizar. Las mismas diferencias se presentan según resulte de la «situación de clase» una acción comunitaria realizada por una parte más o menos considerable de las personas afectadas o bien una asociación (por ejemplo, un «sindicato») de la que el individuo pueda o no esperar determinados resultados. En modo alguno constituye un fenómeno universal que, a consecuencia de una posición común de clase, surja una socialización, o inclusive una acción *comunitaria*. Más bien puede limitarse su efecto a la producción de una reacción esencialmente *homogénea* y, por consiguiente (según la terminología aquí empleada), a la producción de una «acción de masas». Pero puede no tener ni siquiera estas consecuencias. Además, con frecuencia se produce únicamente una acción comunitaria amorfa. Así ocurre, por ejemplo, en la «murmuración» de los trabajadores que nos revela la ética del antiguo Oriente: la desaprobación moral de la conducta mantenida por el jefe de los trabajadores, desaprobación que, en su significación práctica, equivalía probablemente al fenómeno típico que vuelve a manifestarse con creciente intensidad en el moderno desarrollo industrial. Nos referimos al «freno» o «tortuguismo» (limitación deliberada de la capacidad de trabajo) impuesto a su labor por los trabajadores en virtud de un acuerdo tácito.

La proporción en que, por la «acción de masas» de los pertenecientes a una clase, se origina una «acción comunitaria» y eventualmente ciertas «socializaciones», depende de condiciones culturales, especialmente de tipo intelectual, y de la intensidad alcanzada por los contrastes, así como especialmente de la claridad que revela la relación existente entre los fundamentos y las consecuencias de la «situación de clase». Según lo que nos muestra la experiencia, una muy considerable diferenciación de las probabilidades de vida no produce por sí misma una «acción clasista» (acción comunitaria de los pertenecientes a una clase). Debe ser claramente reconocible el carácter condicionado y los efectos de la situación de clase. Pues sólo entonces puede el contraste de las probabilidades de vida ser considerado no como algo sencillamente dado y que no hay más que aceptar, sino como un resultado de: 1) la distribución de los bienes o, 2) de la estructura de la organización económica existente. Contra esto no se puede reaccionar sólo mediante actos de protesta intermitente e irracional, sino en forma de una asociación racional. Las «situaciones de clase» de la primera categoría existieron, en una forma específicamente clara y transparente, durante la Antigüedad y la Edad Media en los centros urbanos, especialmente cuando se amasaron grandes fortunas mediante un monopolio comercial efectivo de productos industriales indígenas o de productos

alimenticios. Además, en ciertas circunstancias existieron en la economía agraria de las más diferentes épocas siempre que aumentaban las posibilidades de su aprovechamiento lucrativo. El ejemplo histórico más importante de la segunda categoría lo constituye la situación de clase del «proletariado» moderno.

Por lo tanto, toda clase puede ser la protagonista de cualquier posible «acción de clase» en innumerables formas, pero no de modo necesario, ni tampoco constituye ninguna comunidad, y se da lugar a graves equívocos cuando, desde el punto de vista conceptual, es equiparada a las comunidades. Y la circunstancia de que los hombres pertenecientes a la misma clase reaccionen habitualmente frente a situaciones tan evidentes como son las económicas mediante una acción de masas según los intereses más adecuados a su término medio –un hecho tan importante como elemental para la comprensión de los fenómenos históricos–, es algo que no justifica en modo alguno el empleo pseudocientífico de los conceptos de «clase» y de «interés de clase» tan usual en nuestros días y que ha encontrado su expresión clásica en la siguiente afirmación de un talentoso escritor: el individuo puede equivocarse en lo que respecta a sus intereses, pero la «clase» es «infalible» en lo que toca a los suyos.

Por lo tanto, si las clases no «son» por sí mismas comunidades, las situaciones de clase surgen únicamente sobre el suelo de comunidades. Pero la acción comunitaria que les da origen no es fundamentalmente una acción realizada por los pertenecientes a la misma clase, sino una acción *entre* miembros de diferentes clases. Las acciones comunitarias que, por ejemplo, determinan de un modo inmediato la situación de clase de los trabajadores y de los empresarios son las siguientes: el mercado de trabajo, el mercado de bienes y la «explotación» capitalista. Pero la existencia de una explotación capitalista presupone, por su parte, la existencia de una acción comunitaria de tipo particular que protege la posesión de bienes en cuanto tal, y especialmente el poder, en principio libre, que tiene el individuo de disponer de los medios de producción; es decir, presupone una «ordenación jurídica» y, en rigor, una ordenación jurídica de un tipo específico. Toda posición de clase basada ante todo en el poder que otorga la posesión en cuanto tal, surte efecto cuando han quedado descartados en lo posible todos los demás motivos determinantes de las relaciones recíprocas. De este modo, alcanza su máxima consecuencia la valoración en el mercado del poder otorgado por la posesión de bienes. Ahora bien, constituyen un obstáculo para la consecuente realización del principio estricto del mercado los llamados «estamentos», los cuales nos interesan, por lo pronto, sólo desde este punto de vista. Antes de tratar brevemente de ellos, tendremos que hacer observar que no hay mucho que decir en general acerca de la forma más especial que adopta la oposición entre las «clases» (en el sentido aquí empleado). El gran cambio que se ha producido en el proceso que va del pasado al presente puede resumirse aquí, aceptando cierta imprecisión, diciendo que la lucha producida por la situación de clase ha pasado de la fase del crédito de consumo a la competencia en el mercado de bienes y, finalmente, a la lucha de precios en el mercado de trabajo. Las «luchas de clases» de la Antigüedad –en tanto que eran efectivamente «luchas de clases» y no más bien «luchas entre estamentos»– fueron, ante todo, luchas sostenidas por los deudores campesinos (y

también, entre ellos, artesanos) amenazados por la servidumbre, por deudas contra los acreedores ricos de las ciudades. Pues, como ocurre entre los pueblos ganaderos, la servidumbre por deudas es también en las ciudades mercantiles y especialmente en los centros comerciales marítimos la consecuencia normal de las diferencias de fortuna; las obligaciones debitorias produjeron una acción clasista inclusive hasta la época de Catilina. Junto a ello, y con el creciente abastecimiento de la ciudad mediante importaciones de cereales, surgió la lucha por los medios de subsistencia, ante todo por el abastecimiento y precio del pan, lucha que perdura durante la Antigüedad y toda la Edad Media. En el curso de esta lucha, los desposeídos en cuanto tales se agruparon contra los reales y supuestos interesados en el encarecimiento de este producto y de todos los géneros esenciales para la existencia, así como para la producción industrial. Sólo de un modo germinal, de lento incremento cada vez, ha habido en la Antigüedad, en la Edad Media y hasta en la Edad Moderna una lucha por el aumento de salarios. Estas luchas quedan muy atrás no sólo de las rebeliones de esclavos, sino también de las luchas sostenidas por el mercado de bienes.

El monopolio, la compra anticipada, el acaparamiento y la retención de mercancías con el fin de elevar los precios han sido los hechos contra los cuales han protestado los desposeídos en la Antigüedad y en la Edad Media. En cambio, la lucha por los salarios constituye actualmente la cuestión principal. El tránsito a esta situación lo representan las luchas para la admisión en el mercado y para la fijación de los precios que han tenido lugar, a comienzos de la época moderna, entre los empresarios y los artesanos de la industria a domicilio. Un fenómeno muy general que aquí debemos mencionar de las oposiciones de clase condicionadas por la situación del mercado consiste en el hecho de que tales oposiciones suelen ser sobre todo ásperas entre los que se enfrentan a un modo directamente real en la lucha por los salarios. No son los rentistas, los accionistas y los banqueros quienes resultan afectados por el encono del trabajador (aunque obtienen justamente ganancias a veces mayores o con «menos trabajo» que las del fabricante o del director de empresa). Son casi exclusivamente los fabricantes y directores de empresa mismos, considerados como los enemigos directos en la lucha por los salarios. Este simple hecho ha sido con frecuencia decisivo para el papel desempeñado por la posición de clase en la formación de los partidos políticos. Por ejemplo, ha hecho posibles las diferentes variedades del socialismo patriarcal y los antiguamente frecuentes intentos de unión entre los estamentos amenazados en su existencia y el proletariado contra la «burguesía».

16.3. *Los estamentos y el «honor»: las castas, privilegios y monopolio*

En oposición a las clases, los *estamentos* son normalmente comunidades, aunque con frecuencia de carácter amorfo. En oposición a la «situación de clase» condicionada por motivos puramente económicos, llamaremos «situación estamental» a todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica – positiva o negativa– del «honor» adscrito a alguna cualidad común a muchas personas. Este honor puede también relacionarse con una situación de clase: las diferencias de clase pueden combinarse con las más diversas diferencias estamentales y, tal como

hemos observado, la posesión de bienes en cuanto tal no es siempre suficiente, pero con extraordinaria frecuencia llega a tener a la larga importancia para el estamento. En una asociación de vecinos ocurre con gran frecuencia que el hombre más rico acaba por ser el «cabecilla», lo que muchas veces significa una preeminencia honorífica. En la llamada «democracia» pura, es decir, en la «democracia» moderna, que rechaza expresamente los privilegios de este tipo conferidos al individuo; ocurre, por ejemplo, que sólo las familias que pertenecen a la misma clase tributaria bailan entre sí (como, por ejemplo, se cuenta de algunas pequeñas ciudades suizas). Pero el honor correspondiente al estamento no *debe* necesariamente relacionarse con una «situación de clase». Normalmente se halla más bien en radical oposición a las pretensiones de la pura posesión de bienes. Poseedores y desposeídos pueden pertenecer al mismo estamento y esto ocurre con frecuencia y con evidentes consecuencias, por precaria que pueda ser a la larga esta «igualdad» en la apreciación social. Por ejemplo, la «igualdad» del *gentleman* norteamericano en lo que se refiere a su estamento se pone de manifiesto en que, fuera de la subordinación motivada por motivos puramente prácticos que tiene lugar dentro de la «empresa», se consideraría como mal visto –allí donde impera aún la antigua tradición– que el «jefe» más rico no tratara en pie de igualdad a su «dependiente» en el club, en la sala de billar, en la mesa de juego, y que le otorgara aquella displicente «benevolencia» que subraya bien la diferencia de «posición», «benevolencia» que el jefe alemán nunca puede desterrar de su espíritu –una de las razones por las cuales los clubes alemanes no han podido adquirir nunca el atractivo de los clubes norteamericanos.

En cuanto a su contenido, el honor correspondiente al estamento encuentra normalmente su expresión ante todo en la exigencia de *un modo de vida* determinado a todo el que quiera pertenecer a su círculo. Con esto marcha paralela la limitación de la «vida social», es decir, no económica o comercial, con inclusión especialmente del matrimonio, hasta que el círculo así formado alcanza el mayor aislamiento posible. Está en marcha el «estamento» tan pronto como –pues no se trata de una imitación meramente individual y socialmente poco importante de una forma ajena de vida– se desarrolla una acción comunitaria consensual de este tipo. De un modo característico se ha desarrollado así la formación de «estamentos» a base de modos de vida convencionales en Norteamérica. Ha ocurrido, por ejemplo, que sólo los habitantes de una determinada calle (*the Street*) hayan sido considerados pertenecientes a la *society* y, en calidad de tales, hayan sido buscados e invitados. Pero ante todo ha ocurrido que la estricta sumisión a la moda que ha imperado en la *society* ha afectado también a los hombres en un grado para nosotros desconocido y como un síntoma de que la persona en cuestión ha *pretendido* la cualidad de *gentleman* y, a consecuencia de ello, ha motivado, cuando menos *prima facie*, que sea tratada como tal. Y esto ha sido tan importante para sus posibilidades de empleo, de «buenos» negocios y ante todo para el trato y enlace matrimonial en «distinguidas» familias como, por ejemplo, lo es para nosotros la «capacidad de satisfacción». Por lo demás, el honor correspondiente a tal estamento es usurpado por determinadas familias (naturalmente adineradas) largo tiempo radicadas en un lugar (como las «F.F.V.» o *first families of Virginia*), por los reales o supuestos

descendientes de la «princesa india» Pocahontas, de los Padres peregrinos, de la familia holandesa de los Knickerbocker, por los pertenecientes a una secta de difícil acceso y por diversos círculos poseedores de cualquier destacada característica. En este caso se trata de una organización puramente convencional y basada esencialmente en la usurpación (como, ciertamente, tiene lugar casi siempre en los orígenes de tal «honor»). Pero el camino que conduce de esto a un privilegio jurídico (positivo y negativo) es fácilmente viable siempre que haya «arraigado» una determinada estructura del orden social y, a consecuencia de la estabilización de la distribución de poderes económicos, haya alcanzado por su lado cierta estabilidad.

Las castas. Cuando este proceso desemboca en sus extremas consecuencias, el estamento se convierte en una «casta» cerrada. Esto quiere decir que al lado de la garantía convencional y jurídica de la separación en estamentos existe también una garantía ritual, de suerte que todo contacto físico con un miembro de una casta considerada «inferior» es para los pertenecientes a la casta «superior» una mácula que contamina y que debe ser expiada desde el punto de vista religioso. Así, las diversas castas llegan a producir en parte dioses y cultos completamente independientes.

En rigor, la separación en estamentos desemboca en las consecuencias mencionadas sólo cuando le sirven de base diferencias que son consideradas como «étnicas». La «casta» es precisamente la forma normal en que suelen «socializarse» las comunidades étnicas que creen en el parentesco de sangre y que excluyen el trato social y el matrimonio con los miembros de comunidades exteriores. Así ocurre en el fenómeno de los pueblos «parias» extendido por todo el mundo y al que hemos hecho referencia ocasionalmente. Se trata de comunidades que han adquirido tradiciones profesionales específicas de tipo artesano o de cualquier otra índole, que conservan la creencia en la comunidad étnica y que aun en la «diáspora», rigurosamente separadas de todo trato personal no indispensable y en una situación jurídica precaria, pero soportadas y con frecuencia inclusive privilegiadas a causa de la necesidad económica que se tiene de ellas, viven insertadas en las comunidades políticas. Los judíos constituyen el más notable ejemplo histórico de esta clase.

La separación en estamentos transformada en división de «castas» y la separación meramente «étnica» difieren en su estructura por el hecho de que la primera convierte los grupos horizontalmente yuxtapuestos en grupos verticalmente superpuestos. O mejor dicho: consiste en que una socialización de tipo amplio reúne las comunidades étnicamente separadas en una acción comunitaria específica, política. En cuanto a sus efectos, difieren por el hecho de que la yuxtaposición étnica, que motiva el desdén y la repulsión recíprocas, permite a cada comunidad étnica considerar su propia honra como la más elevada posible; la separación de castas implica subordinación social, un verdadero «excedente» de «honor» a favor de los estamentos y castas privilegiadas, pues las diferencias étnicas corresponden a la «función» desempeñada dentro de la asociación política (guerreros, sacerdotes, artesanos políticamente importantes para la guerra y para las construcciones, etc.). Pero aun el más despreciado pueblo paria atiende de alguna manera a lo que es propio de las comunidades étnicas y de casta: a la creencia en una

«honra» específica propia (como ocurre entre los judíos). Lo único que acontece es que, en los estamentos negativamente privilegiados, el «sentimiento de dignidad» —el resultado del honor social y de las exigencias convencionales que el estamento positivamente privilegiado impone al modo de vida de sus miembros— toma una dirección específicamente distinta. El sentimiento de dignidad correspondiente a los estamentos privilegiados en sentido positivo se refiere normalmente a su «existencia» en cuanto no trasciende de sí misma, a su «belleza y virtud» (*kalo kághía*). Su reino es «de este mundo» y vive para el presente y del glorioso pasado. El sentimiento de dignidad propio de las capas negativamente privilegiadas puede referirse normalmente a un futuro situado más allá del presente, perteneciente a este mundo o a otro. En otros términos, debe nutrirse de la fe en una «misión» providencial, en un honor específico adquirido ante Dios en cuanto «pueblo elegido», de suerte que en un más allá «los últimos sean los primeros» o en este mismo mundo aparezca un redentor que haga resaltar ante el mundo el honor oculto del pueblo paria que el mundo rechaza (judíos). Este estado de cosas, cuyo sentido hemos discutido en otro punto, y no el «resentimiento» tan enérgicamente subrayado en la admirada doctrina de Nietzsche (contenida en la *Genealogía de la moral*), es la fuente principal del carácter adoptado por la religiosidad de los estamentos parias, carácter que, como hemos visto, es sólo limitado y no corresponde a uno de los ejemplos más significados dados por Nietzsche (al budismo). Por lo demás, el origen étnico del estamento en el sentido apuntado no es en modo alguno el fenómeno normal. Todo lo contrario. Y como en manera alguna corresponden «diferencias de raza» objetivas a cada sentimiento subjetivo de la «comunidad étnica», la fundamentación racial de las divisiones estamentales es con razón un problema que pertenece exclusivamente al caso singular concreto. Con mucha frecuencia, el «estamento», desarrollado en grado extremo y basado en una selección de los sujetos personalmente calificados (el estamento de caballeros u orden ecuestre compuesto por los individuos física y psíquicamente aptos para la guerra), se convierte en un medio que conduce a la formación de un tipo antropológico. Pero la selección personal está muy lejos de constituir el camino único o principal de la formación de los diferentes «estamentos». La adscripción política o la situación de clase la ha decidido desde tiempos inmemoriales con la misma frecuencia. Y el último de los factores mencionados es actualmente predominante. Pues la posibilidad de adoptar una conducta propia de un determinado «estamento» suele estar normalmente condicionada por las circunstancias económicas.

Privilegios y monopolios. Considerada prácticamente, la organización en estamentos coincide siempre con un monopolio de bienes o probabilidades ideales y materiales que se manifiesta en la forma ya conocida por nosotros como típica. Junto con el honor estamental específico, que se basa siempre en la distancia y en el exclusivismo, junto con rasgos honoríficos como el privilegio de usar determinada indumentaria, de probar determinados alimentos negados a otros, así como el privilegio de llevar armas, privilegio que produce consecuencias muy estimables, y el derecho a practicar ciertas artes no con fines lucrativos, sino por sí mismas (determinados instrumentos de música,

etc.), junto con esto existen toda suerte de monopolios materiales. Raramente de un modo exclusivo, pero casi siempre en gran medida, constituyen normalmente estos monopolios los motivos más eficaces para el establecimiento del mencionado exclusivismo. Para el *connubium* entre miembros de un mismo estamento, el monopolio a la mano de las hijas de un determinado círculo tiene tanta importancia como el interés que poseen las familias en monopolizar los posibles pretendientes que puedan asegurar el porvenir de sus hijas. Las probabilidades convencionales de preferencia para determinados cargos desembocan, cuando existe un creciente hermetismo, en un monopolio legal sobre determinados cargos a favor de ciertos grupos bien delimitados. Ciertos bienes, especialmente las «tierras de abolengo» y con frecuencia también la posesión de esclavos o siervos, así como determinadas profesiones, se convierten en objeto de monopolio por parte de un estamento. Y ello ocurre tanto en sentido positivo – de modo que *sólo* el grupo en cuestión los posea y explote–, como en sentido negativo – de suerte que *no* los posea o explote para conservar precisamente su modo de vida específico. Pues el papel decisivo que desempeña el «modo de vivir» para el «honor» del grupo implica que los «estamentos» sean los mantenedores específicos de todas las «convenciones». Toda «estilización» de la vida, cualesquiera que sean sus manifestaciones, tiene su origen en la existencia de un estamento o es conservada por él. Sin embargo, a pesar de su gran diversidad, los principios de las mencionadas convenciones muestran, especialmente entre las capas más privilegiadas, ciertos rasgos típicos. De un modo general, los grupos estamentalmente privilegiados admiten que el usual trabajo físico constituye un rebajamiento, cosa que, frente a las antiguas tradiciones opuestas, se manifiesta también actualmente en Norteamérica. Con gran frecuencia es considerada toda actividad industrial, incluyendo la «actividad del empresario», como un rebajamiento. Además, es estimada como un trabajo infamante inclusive la actividad artística y literaria en tanto que sea emprendida con fines de lucro o, por lo menos, cuando implica un penoso esfuerzo físico, como, por ejemplo, ocurre con un escultor que trabaja con blusa, al modo del picapedrero, en oposición al pintor con su estudio «de salón» y las formas del estudio musical aceptadas por los grupos privilegiados.

La tan frecuente descalificación del dedicado a «actividades lucrativas» en cuanto tal es, junto con las razones particulares a que luego nos referiremos, una consecuencia directa del principio «estamental» del «orden social» y de su oposición a la regulación puramente económica de la distribución del poder. Como hemos visto, el mercado y los procesos económicos no conocen ninguna «acepción de personas». Dominan entonces sobre la persona los intereses «materiales». Nada sabe del «honor». En cambio, el orden estamental significa justamente lo inverso: una organización social de acuerdo con el «honor» y un modo de vivir según las normas estamentales. Tal orden resulta, pues, amenazado en su raíz misma cuando la mera adquisición económica y el poder puramente económico que revela a las claras su origen externo pueden otorgar el mismo «honor» a quienes los han conseguido, o pueden inclusive –ya que, en igualdad de honor estamental, la posesión de bienes representa siempre cierto excedente, aunque no sea

reconocido— otorgarles un «honor» superior en virtud del éxito, al que pretenden disfrutar los miembros del estamento en virtud de su modo de vivir. Por eso los miembros de toda organización estamental reaccionan con acritud contra las pretensiones del mero lucro económico y casi siempre con tanta mayor acritud cuanto más amenazados se sienten. El trato respetuoso del aldeano en Calderón, en oposición al ostensible desdén por la «canalla» que se manifiesta en Shakespeare, muestran esta diferencia de reacción de una organización estamental según se sienta económicamente más o menos segura, y constituyen la expresión de un estado de cosas que se reproduce constantemente. Los grupos estamentalmente privilegiados no aceptan jamás sin reservas al *parvenu* —por semejante que sea su modo de vida al suyo—, sino únicamente a sus descendientes, los cuales han sido educados ya en las convenciones de clase y no han contaminado nunca el honor del grupo mediante un trabajo exclusivamente encaminado a fines lucrativos.

Según esto, se puede apreciar como *consecuencia* de la organización «estamental» un factor ciertamente muy importante: la obstaculización de la libre evolución del mercado. Esto tiene lugar, ante todo, para aquellos bienes que los estamentos sustraen directamente, mediante el monopolio, al tráfico libre, ya sea de un modo legal o convencional: por ejemplo, la tierra heredada en muchas ciudades helénicas de la época específicamente estamental y (como lo muestra la antigua fórmula que inhabilita a los pródigos) también originariamente en Roma. Comprende asimismo las tierras de abolengo, las haciendas, los bienes sacerdotales y, ante todo, la clientela de un gremio o de una guilda. El mercado queda limitado; el poder de la posesión en cuanto tal, que ha impreso su sello en la «formación de clases», queda arrinconado. Los efectos producidos por este hecho pueden ser muy diferentes, pero en modo alguno tienden necesariamente a una disminución de los contrastes ofrecidos por la situación económica. Con frecuencia ocurre todo lo contrario. De todos modos, no puede hablarse de una competencia en el mercado realmente libre en el sentido actual del término cuando las organizaciones estamentales están tan extendidas en una comunidad como ocurría en todas las comunidades políticas de la Antigüedad y de la Edad Media. Pero todavía más importante que esta exclusión directa de ciertos bienes dentro del mercado es el hecho resultante de la mencionada oposición entre el orden de los estamentos y el orden puramente económico: el hecho de que el concepto del honor estamental rechaza casi siempre lo específico del mercado, el regateo, tanto entre sus iguales como para los miembros de cualquier estamento en general, y el hecho de que existan, por lo tanto, estamentos, y casi siempre los más influyentes, para los cuales toda clase de participación abierta en una ganancia es considerada sencillamente como una infamia.

Por lo tanto, simplificando las cosas tal vez de un modo excesivo, se podría decir: las «clases» se organizan según las relaciones de producción y de adquisición de bienes; los «estamentos», según los principios de su consumo de bienes en las diversas formas específicas de su «manera de vivir». Un «gremio» es también un «estamento», es decir, aspira con éxito al «honor» social sólo en virtud del «modo de vivir» específico condicionado eventualmente por la profesión. Las diferencias quedan con frecuencia

diluidas, y justamente las comunidades más rigurosamente separadas por el «honor» del grupo –las castas de la India– muestran hoy –bien que dentro de ciertos límites bien fijos– una indiferencia relativamente considerable frente al «lucro» económico, que es buscado en las más diversas formas especialmente por parte de los brahmanes.

En cuanto a las condiciones económicas generales para el predominio de la organización «estamental», sólo se puede decir, en relación con lo que antes hemos indicado, de un modo muy general, que cierta (relativa) estabilidad de los fundamentos de la adquisición y distribución de bienes lo favorece, en tanto que todo trastorno y toda sacudida técnico-económica lo amenaza, colocando en primer plano a la «situación de clase». Las épocas y países en que prevalece la importancia de la pura posición de clase coinciden, por lo general, con los tiempos de transformación técnico-económica, mientras todo retardo de los procesos de transformación conduce inmediatamente a un resurgimiento de las organizaciones «estamentales» y restablece de nuevo la importancia del «honor» social.

16.4. *Los partidos y el poder*

En tanto que las «clases» tienen su verdadero suelo patrio en el «orden económico» y los «estamentos» lo tienen en el «orden social» y, por tanto, en la esfera de la repartición del «honor», influyendo sobre el orden jurídico y siendo a la vez influidos por él, los *partidos* se mueven primariamente dentro de la esfera del «poder». Su acción está encaminada al «poder» social, es decir, tiende a ejercer una influencia sobre una acción comunitaria, cualquiera que sea su contenido. En principio, puede haber partidos tanto en un «club» como en un «Estado». En oposición a la acción comunitaria ejercida por las «clases» y por los «estamentos» –en los cuales no se presenta necesariamente este caso–, la acción comunitaria de los «partidos» contiene siempre una socialización. Pues va siempre dirigida a un fin metódicamente establecido, tanto si se trata de un fin «objetivo» –realización de un programa con propósitos ideales o materiales– como un fin «personal» –prebendas, poder y, como consecuencia de ello, honor para sus jefes y secuaces o todo esto a la vez.

Por eso sólo pueden existir partidos dentro de comunidades de algún modo socializadas, es decir, de comunidades que poseen un ordenamiento racional y un «aparato» personal dispuesto a realizarlo. Pues la finalidad de los partidos consiste precisamente en influir sobre tal «aparato» y, allí donde sea posible, en componerlo de partidarios. En algún caso especial pueden representar intereses condicionados por la «situación clasista o estamental» y reclutar a sus secuaces de acuerdo con ellos. Pero no necesitan ser puros «partidos de clase» o «estamentales»; casi siempre lo son sólo en parte y con frecuencia no lo son en absoluto. Pueden presentar formas efímeras o permanentes. Sus medios para alcanzar el poder pueden ser muy diversos, desde el empleo de la simple violencia hasta la propaganda y el sufragio por procedimientos rudos o delicados: dinero, influencia social, poder de la palabra, sugestión y grosero engaño, táctica más o menos hábil de la obstrucción dentro de las asambleas parlamentarias. Su estructura sociológica es necesariamente muy diversa, y varía de acuerdo con la estructura de la acción comunitaria por cuya influencia luchan, de

acuerdo con la organización de la comunidad en clases o estamentos y, sobre todo, de acuerdo con la estructura de «dominación» que prevalece dentro de la misma. Pues para sus jefes se trata precisamente de hacerse con esta dominación. En el sentido general a que aquí nos atenemos, no son productos de formas de dominación específicamente modernas. Consideramos también desde el mismo punto de vista a los partidos antiguos y medievales, a pesar de que su estructura difiere considerablemente de la que presentan los modernos. Más a consecuencia de estas diferencias que ofrece la estructura de dominación es necesario el examen de las estructuras de dominación social para poder hablar acerca de la estructura del partido, el cual es una organización que lucha por el dominio y, por lo tanto, suele estar también organizado en una forma con frecuencia rigurosamente «autoritaria». Por eso nos ocuparemos ahora de este fenómeno central de todo lo social.

Pero antes hay que decir algo más en general sobre las «clases», los «estamentos» y los «partidos». El hecho de que presupongan necesariamente una sociedad que los comprenda, especialmente una acción comunitaria política, dentro de la cual se desenvuelven, no significa que ellos mismos estén vinculados a los límites impuestos por una comunidad política. Por el contrario, en virtud de la solidaridad de intereses de los oligarcas y demócratas en Grecia, de los güelfos y gibelinos en la Edad Media, del partido calvinista en la época de las luchas religiosas, de los latifundistas (Congreso agrario internacional), de los príncipes (Santa Alianza, acuerdos de Karlsbad), de los trabajadores socialistas, de los conservadores (solicitud por los conservadores prusianos de una intervención rusa en 1850), ha sido siempre muy corriente que los partidos e inclusive las asociaciones que tienden al empleo de la fuerza militar hayan traspasado las fronteras de la comunidad política. De todos modos, su finalidad no consiste necesariamente en la formación de una nueva dominación política, internacional, territorial, sino casi siempre en la influencia sobre las ya existentes.

Textos **Max Weber** seleccionados

ENSAYOS SOBRE SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Versión castellana: José Almaraz y Julio Carabaña **Taurus, Madrid 1983, pp. 11-19, 33-167, 193-205, 439-441 y 461-466**

17. La ética protestante y el espíritu del capitalismo

17.1. *El racionalismo occidental moderno*

El hijo de la moderna civilización occidental que trata de problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?

Sólo en Occidente hay «ciencia» en aquella fase de su evolución que reconocemos actualmente como «válida». También en otras partes (sobre todo en India, China, Babilonia, Egipto) ha habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, sabiduría filosófica e incluso teológica de extrema profundidad

(aun cuando el desarrollo pleno de una teología sistemática es propio del Cristianismo influido por el helenismo, y en el Islam y en algunas sectas indias sólo se encuentran atisbos), saber y observación de extraordinaria sublimación. Pero a la astronomía de los babilonios, como a todas las demás, le faltó la fundamentación matemática que los helenos fueron los primeros en darle (lo cual hace todavía más asombroso su desarrollo en Babilonia). A la geometría de los indios le faltó la «prueba» matemática, producto también del espíritu heleno, que además fue el primero en crear la Mecánica y la Física. Las ciencias naturales de la India, extraordinariamente desarrolladas desde el punto de vista de la observación, carecieron de la experimentación racional (producto del Renacimiento, salvando algunos atisbos en la Antigüedad), y del moderno laboratorio; de ahí que la medicina india tan desarrollada en el orden empírico-técnico, careciera de fundamento biológico, y, sobre todo, bioquímico. En todos los ámbitos culturales no occidentales se desconoce la química racional. A la historiografía china, tan desarrollada, le falta el *pragma* de Tucídides. Maquiavelo cuenta con predecesores en la India, pero a toda la teoría asiática del Estado le falta una sistematización semejante a la aristotélica y toda suerte de conceptos racionales. Pese a todos los asomos que se encuentran en la India (escuela de Mimansa), pese a las amplias codificaciones, particularmente en el Asia Anterior, y pese a todos los libros jurídicos indios y no indios, han faltado en todas partes, para la formación de una doctrina jurídica racional, los rigurosos esquemas y formas de pensamiento jurídicos del Derecho Romano y occidental inspirado en él. Además, una construcción como la del Derecho Canónico es algo que sólo el Occidente conoce.

Lo mismo ocurre en el arte. Parece que el oído musical estuvo mucho más finamente desarrollado en otros pueblos de lo que hoy lo está entre nosotros, o, en todo caso, no menos. La polifonía, en formas diversas, ha estado extendida por toda la tierra, y también en otras partes se encuentra la concertación de una pluralidad de instrumentos y los distintos compases. Todos nuestros intervalos tonales racionales se conocieron y combinaron en otras partes. Pero sólo en Occidente ha existido la música armónica racional (contrapunto, armonía), la composición musical sobre la base de los tres tritonos y la tercera armónica, nuestra cromática y nuestra enarmonía (armónicamente interpretadas en forma racional, y no según las distancias, desde el Renacimiento), nuestra orquesta con su cuarteto de cuerda como núcleo y la organización del conjunto de instrumentos de viento, el bajo fundamental, nuestro pentagrama (que hace posible la composición y ejecución de las modernas obras musicales y asegura su permanencia en el tiempo), nuestras sonatas, sinfonías y óperas –a pesar de que las más diversas músicas han tenido música de programa, matizado y alteración de tonos y cromática como medios de expresión– y, como medios de ejecución, todos nuestros instrumentos básicos: órgano, piano y violín.

Hubo arcos en ojiva como motivos decorativos en la Antigüedad y en Asia; al parecer, también en Oriente se conocía la bóveda ojival esquifada. Pero en ninguna parte se ha dado la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios conformados a voluntad y, sobre todo, como principio constructivo de

grandes edificaciones monumentales y como fundamento de un estilo que abarca por igual a la escultura y a la pintura, como supo crearlo la Edad Media. Y también falta (a pesar de que los fundamentos técnicos se habían tomado de Oriente) la solución del problema de las cúpulas y la racionalización clásica del conjunto del arte –conseguida en la pintura por el uso racional de la perspectiva lineal y aérea– que creó entre nosotros el Renacimiento. En China se dieron productos del arte de imprimir. Pero sólo en Occidente se ha producido una literatura destinada expresamente a las prensas y que sólo vive gracias a ellas, como la «prensa» y los «periódicos». En otros lugares, como China y el Islam, hubo también Escuelas Superiores de todos los tipos, algunas incluso parecidas en lo externo a nuestras Universidades y Academias. Pero el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación académica del especialista como elemento dominante de la cultura es algo de lo que no hubo ni atisbos fuera de Occidente. Producto occidental es, sobre todo, el funcionario especializado, piedra angular del Estado Moderno y de la moderna economía europea; se encuentran embriones de él en otras partes, pero en ninguna fueron constitutivos de ningún aspecto del orden social en la medida que en Occidente. Es claro que el «funcionario», incluso el funcionario especializado, es un producto antiquísimo de las más diversas culturas. Pero ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, técnico y económico de nuestras vidas, en los estrechos moldes de una *organización* de funcionarios especializados, y ninguna ha sabido de funcionarios estatales de formación técnica, comercial y, sobre todo, *jurídica*, como titulares de las más importantes funciones cotidianas de la vida social.

También la organización *estamental* de las asociaciones políticas y sociales ha estado muy extendida; pero sólo en Occidente ha existido el estado estamental: «*rex et regnum*» en sentido occidental. Y, desde luego, sólo el Occidente ha creado parlamentos con «representantes del pueblo» periódicamente elegidos, los demagogos y el gobierno de los líderes de los partidos como «ministros» responsables ante el Parlamento, aunque, naturalmente, ha habido en todo el mundo «partidos» en el sentido de organizaciones que aspiraban a conquistar o, al menos, a influir sobre el poder político. También el Occidente es el único que ha conocido el «estado» como organización política, con una «constitución» y un derecho racionalmente articulados y una administración por funcionarios *especializados* guiada por reglas racionales positivas: las «leyes»; fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimentario, pero siempre faltó esta esencial combinación de características decisivas.

Y lo mismo ocurre con el poder que determina el destino de nuestra vida moderna: el capitalismo.

El «impulso adquisitivo», «afán de riqueza», sobre todo de riqueza monetaria, de riqueza monetaria lo mayor posible, son cosas que nada tienen que ver en sí con el capitalismo. Este afán se ha encontrado y se encuentra por igual en los camareros, los médicos, los cocheros, los artistas, las *cocottess*, los funcionarios corruptibles, los jugadores, los mendigos, los soldados, los ladrones, los cruzados: en *all sorts and*

conditions of men, en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra, en toda circunstancia que ofrezca una posibilidad objetiva de enriquecerse. Es preciso, por tanto, abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo, con el que nada tiene que ver (y mucho menos con su espíritu) la codicia ilimitada; más bien al contrario, debería considerarse al capitalismo como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de este impulso irracional. Ciertamente, el capitalismo se identifica con el afán de *ganancias* logradas mediante una actividad capitalista racional y continuada: ganancia siempre *renovada*, «rentabilidad». No tiene más remedio: dentro de una ordenación capitalista de la economía, una empresa capitalista que no se oriente a la probabilidad de alcanzar una rentabilidad está condenada al fracaso. Comencemos por *definir* con alguna mayor precisión de lo que suele hacerse de ordinario. Para nosotros, un acto económico «capitalista» significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida a la utilización de recíprocas probabilidades de *cambio*, es decir, en probabilidades (formalmente) *pacíficas* de lucro. La apropiación violenta (formal y real) tiene sus propias leyes y, en todo caso, no es oportuno (aunque no se pueda prohibir) situarla bajo la misma categoría que la actividad orientada en último término hacia la probabilidad de adquirir una ganancia mediante el cambio. Cuando se persigue de modo racional el lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente se basa en el *cálculo* de capital; es decir, se integra en el empleo planificado de prestaciones útiles reales o personales como medio adquisitivo, de tal suerte que el resultado final de una operación, calculado por el método de balance, en bienes valorables en dinero (o el valor estimado de los bienes valorables en dinero de una empresa continuada, calculado en balances periódicos) deberá *exceder*, a fin de cuentas, al «capital», al valor estimado en el balance de los medios adquisitivos reales empleados en el intercambio (y en una empresa permanente, por tanto, este excedente debe ser *continuo*). Ya se trate de mercancías *in natura* entregadas en consignación a un viajante, cuyo producto puede consistir a su vez en otras mercancías *in natura* o de una fábrica cuyos edificios, máquinas y existencias en dinero materias primas y productos acabados o semiacabados representan activos a los que corresponden sus respectivas obligaciones; lo decisivo en todo caso es el cálculo de capital realizado en términos monetarios, ya por medio de la contabilidad moderna o del modo más primitivo y rudimentario que se quiera: al comenzar la empresa se hará un presupuesto inicial, se realizarán otros cálculos antes de emprender cada acción, otros posteriores al controlar y examinar la conveniencia de las mismas y al final de todo se hará una liquidación que establecerá la «ganancia»: El presupuesto inicial de una consignación, por ejemplo, consiste en determinar el valor en dinero de los bienes entregados por el que se han de regir las dos partes (si no están ya en forma de dinero), y su liquidación será la evaluación final que servirá de base al reparto de pérdidas y ganancias; en cada acción concreta que emprenda el consignatario, si obra racionalmente, habrá un cálculo previo. Ciertamente, hay veces en que faltan el cálculo y la estimación exactos, procediéndose por evaluaciones aproximadas o de modo puramente tradicional y convencional; esto ocurre en toda forma de empresa capitalista, incluso en la actualidad, siempre que las circunstancias no obligan a realizar cálculos

exactos, pero no afecta a la esencia, sino solamente al grado de *racionalidad* de la actividad capitalista.

Conceptualmente, importa sólo que lo decisivo para la actividad económica sea el guiarse de hecho por una comparación del dinero resultante con el dinero invertido, por primitiva que sea la forma en que se haga. En este sentido, ha habido «capitalismo» y «empresas capitalistas», aunque con escasa racionalización del cálculo de capital, en todos los países civilizados del mundo, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos: en China, India, Babilonia, Egipto, en la Antigüedad mediterránea, en la Edad Media y en la Moderna; y no sólo negocios ocasionales y aislados, sino empresas dirigidas a iniciar continuamente negocios nuevos e incluso «empresas» estables (a pesar de que el comercio no constituía una empresa estable, sino una suma de negocios aislados y de que sólo paulatinamente y por «ramas» se fue creando una coherencia interna en el comportamiento de *los grandes* comerciantes). En todo caso, los empresarios capitalistas, no sólo ocasionales, sino también permanentes, son producto de los tiempos más remotos y han tenido una extensión prácticamente universal.

Ahora bien, el capitalismo ha tenido en Occidente una importancia y (lo que constituye su fundamento) unos tipos, formas y direcciones que no han existido en ninguna otra parte. En todo el mundo ha habido comerciantes: al por mayor y al por menor, locales e interlocales, prestamistas de todo tipo, bancos con funciones de lo más diverso (pero siempre, como mínimo, semejantes en esencia a las que tenían en nuestro siglo XVI); siempre han estado también muy extendidos los empréstitos navales, las consignaciones, los negocios y asociaciones comanditarias. Siempre que utilizaron dinero las haciendas de las corporaciones públicas, apareció el capitalista que —en Babilonia, Grecia, India, China, Roma...— prestó su dinero para la financiación de guerras y piraterías, para suministros y construcciones de toda clase; o que en la política ultramarina intervino como empresario colonial, o como comprador o cultivador de plantaciones con esclavos o trabajadores oprimidos directa o indirectamente; o que arrendó grandes fincas, cargos y, sobre todo, impuestos; o que se dedicó a subvencionar a los jefes de partido con finalidades electorales o a los *condotieros* para promover guerras civiles; o que, en último término, intervino como «especulador» en toda suerte de aventuras financieras. Este tipo de empresario, el «capitalista aventurero», ha existido en todo el mundo. Sus oportunidades eran siempre en su esencia —con excepción del comercio y de los negocios crediticios y bancarios— o de carácter puramente especulativo e irracional o dirigidas al enriquecimiento mediante la violencia, especialmente a la obtención de botín, ya en las guerras propiamente dichas, ya mediante el saqueo fiscal crónico de los súbditos.

Todavía en la realidad actual de Occidente siguen llevando está impronta el capitalismo de los fundadores, el de los grandes especuladores, el colonial y el moderno capitalismo financiero incluso en tiempos de paz, y, sobre todo, todo capitalismo que se orienta específicamente hacia la guerra; ciertas partes (pero sólo algunas) del comercio internacional al por mayor continúan muy próximas a él, hoy como ayer. Pero en la Edad Moderna occidental hay una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra

parte de la tierra: la organización racional capitalista del trabajo (formalmente) libre. En otras partes no existe esto sino en forma rudimentaria. Incluso la organización del trabajo *obligado* no logró una cierta racionalización más que en las plantaciones y en los ergasterios de la Antigüedad, siendo todavía menor la de las explotaciones basadas en prestaciones personales, los ingenios de las grandes haciendas o las industrias domésticas de los terratenientes que empleaban el trabajo de siervos y vasallos en los comienzos de la Edad Moderna. Ni siquiera las «industrias domésticas» propiamente dichas, llevadas con trabajo libre, se encuentran documentadas con seguridad sino en casos aislados fuera de Occidente; y el empleo, naturalmente universal, de jornaleros no ha conducido en ninguna parte, salvo excepciones muy raras y muy particulares y, desde luego, muy diferentes de las modernas organizaciones industriales (pues consistían sobre todo en monopolios estatales) a la creación de manufacturas, ni siquiera a una organización racional del aprendizaje artesanal como la que existió en la Edad Media. Pero la organización empresarial racional, la orientada a las oportunidades del mercado y no a la especulación irracional o política, no es el único fenómeno específico del capitalismo occidental. La moderna organización racional de la empresa capitalista no hubiera sido posible sin otros dos importantes elementos determinantes del desarrollo evolutivo: la *separación* de la *economía doméstica* y la *empresa*, que es hoy un principio dominante en la vida económica, y la *contabilidad* racional tan estrechamente ligada a ello. La separación espacial de la tienda o el taller y la vivienda se encuentra también en otras partes, como el bazar oriental y los ergasterios de otros ámbitos culturales. También en el Asia Oriental, en Oriente y en la Antigüedad se crearon asociaciones capitalistas con contabilidad empresarial separada; pero se trata de meros rudimentos en comparación con la autonomía de la moderna empresa de negocios. La razón principal es que les faltaron completamente los medios *internos* para esta autonomía, a saber, la *contabilidad* racional y la separación *jurídica* entre el patrimonio de la empresa y los patrimonios personales, o, caso de darse, estaban tan sólo en sus inicios. En otras partes, la evolución se ha dirigido en el sentido de que los establecimientos empresariales se han ido desprendiendo de una gran economía doméstica (del *oikos*) real o señorial; tendencia ésta que, como ya observó Rodbertus, es directamente opuesta a la Occidental, pese a sus aparentes afinidades.

Pero todas estas características del capitalismo occidental deben en realidad su importancia a su conexión con la organización capitalista del trabajo. También está en relación con ella lo que suele llamarse «Comercialización», es decir, el desarrollo de los títulos de crédito y la racionalización de la especulación en las bolsas. Pues sin la organización capitalista del trabajo, todo esto, incluida la tendencia a la comercialización no tendría mayor alcance (puesto que hubiera sido posible), sobre todo para la estructura social y todos los problemas específicos de la modernidad occidental relacionados con ella. Un cálculo exacto –fundamento de todo lo demás sólo es posible sobre la base del trabajo libre–; y así como –y porque– el mundo no ha conocido fuera de Occidente una organización racional del trabajo, tampoco –y por eso mismo– ha existido un *socialismo* racional. Ciertamente ha habido en el

mundo, lo mismo que economía urbana, política municipal de abastecimientos, mercantilismo y políticas del bienestar de los soberanos, racionamientos, economía regulada, proteccionismo y teorías del laissez-faire (en China), también economías socialistas y comunistas de muy distinto carácter: comunismo de raíces familiares, religiosas y militares, socialismo de Estado (en Egipto), cárteles monopolistas e incluso organizaciones de consumidores de las más variadas especies. Pero del mismo modo que fuera de Occidente faltan los conceptos de «burgués» y de «burguesía» (a pesar de que en todas partes ha habido privilegios municipales para el comercio, gremios, guildas y toda clase de distinciones jurídicas entre la ciudad y el campo en las formas más diversas), así también ha faltado el «proletariado» como *clase*; y tenía que faltar cuando faltaba justamente la *empresa* como organización *del trabajo libre*. Lucha de clases ha habido siempre: entre deudores y acreedores, entre latifundistas y desposeídos, siervos de la gleba o arrendatarios, entre el comerciante y el consumidor o el terrateniente; pero ni siquiera la lucha, tan característica de la Edad Media occidental, entre el empresario a domicilio y los que trabajaban para él ha sido presentida en otras partes. Nunca se dio la moderna contraposición entre grandes empresarios industriales y trabajadores asalariados libres, y por eso tampoco pudo haber una problemática de la índole de la del moderno socialismo.

Por tanto, en una historia universal de la cultura, y desde un punto de vista puramente económico, el problema central para nosotros no es, en definitiva, el del desarrollo de esta actividad capitalista, sólo cambiante en la forma, en cuanto tal (la del tipo aventurero, la del capitalismo comercial o la del capitalismo orientado a la guerra, la política, la administración y las oportunidades de lucro que ofrecen), sino más bien el surgimiento del capitalismo *empresarial burgués* con su organización racional del *trabajo libre*, o, en otros términos, el del origen de la burguesía occidental con sus propias características, que sin duda está en estrecha conexión con el origen de la organización capitalista del trabajo, aun cuando, naturalmente, no sea idéntico con la misma; pues antes de que se desarrollase el capitalismo occidental, ya había burgueses en el sentido estamental (aunque obsérvese que sólo en Occidente). Ahora bien, el capitalismo moderno ha estado enormemente determinado en su desarrollo por los avances de la *técnica*, su actual racionalidad se halla esencialmente condicionada por la *calculabilidad* de los factores técnicamente decisivos que son las bases de un cálculo exacto, es decir, por la especificidad de la ciencia occidental, en particular de las ciencias naturales exactas y racionales de base matemática y experimental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debió y debe grandes impulsos a su aplicación por el capitalista con miras económicas, dadas las oportunidades de beneficio que ofrecen. No es que esto determinara el nacimiento de la ciencia occidental. También los indios calcularon, cultivaron el álgebra e inventaron el sistema numérico posicional, que sólo en Occidente se puso de modo inmediato al *servicio* del incipiente capitalismo; y, sin embargo, no supieron crear las modernas formas de calcular y hacer balances. Tampoco el surgimiento de la mecánica y la matemática estuvo condicionado por intereses capitalistas. Pero la utilización *técnica* de los conocimientos científicos (lo

decisivo para el nivel de vida de nuestras masas) sí que estuvo condicionado por los resultados económicos que en Occidente se derivaban de ello. Y esos resultados se deben justamente a la peculiaridad del *orden social* occidental. Por consiguiente, habrá que preguntarse a qué elementos de esa peculiaridad, puesto que, sin duda, no todos poseyeron la misma importancia. Entre aquellos de cuya importancia no cabe dudar se encuentra la estructura racional del *derecho* y la administración. Pues el moderno capitalismo empresarial racional necesita tanto de la calculabilidad de los medios técnicos del trabajo como de un Derecho previsible y una administración guiada por reglas formales; sin esto, es posible el capitalismo aventurero, comercial y especulador, y toda suerte de capitalismo político, pero es imposible la empresa racional privada con un *capital* fijo y un *cálculo seguro*. Sólo el Occidente ha puesto a disposición de la vida económica un Derecho y una administración dotados de *esta* perfección formal técnico-jurídica. Por consiguiente, es preciso preguntarse: ¿De dónde proviene este derecho? No hay duda de que, en conjunción con otras circunstancias, también fueron los intereses capitalistas los que contribuyeron a allanar el camino a la dominación del estamento de los juristas instruidos en el derecho racional sobre los campos de la justicia y la administración, como muestra cualquier investigación. Pero no constituyeron en modo alguno el factor único o predominante, o, en todo caso, no han sido los *creadores* de este Derecho. Otras fuerzas totalmente distintas intervinieron en esta evolución. ¿Y por qué no hicieron lo propio los intereses capitalistas en China o la India? ¿Por qué en estos lugares no encaminaron ni la evolución científica ni el desarrollo de la ciencia, ni el del arte, ni el del Estado ni el de la economía por esas sendas de la *racionalización* que son características del Occidente?

Pues es evidente que, en todos los casos mencionados, se trata de un «racionalismo» de tipo especial de la cultura occidental. Ahora bien, esta palabra puede significar cosas harto diversas, como se pondrá de relieve en las páginas siguientes. Hay, por ejemplo, «racionalizaciones» de la contemplación mística, es decir, de una actividad que, vista desde otros ámbitos de la vida, es específicamente «irracional», igual que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada uno de estos ámbitos puede «racionalizarse» desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es «racional» puede ser «irracional» visto desde el otro. De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas las culturas. Lo característico para su diferente significación histórico-cultural es en qué esferas se han racionalizado y en qué dirección. Por consiguiente, de nuevo se trata primariamente de conocer la *peculiaridad* específica del racionalismo occidental. Y dentro de él, del racionalismo occidental moderno, y de explicarlo en su génesis. Esta investigación ha de tener en cuenta muy principalmente las condiciones económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía; pero tampoco deberá ignorar la relación causal inversa: pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de *conducta* práctica racional. Cuando esta conducta se

ha visto impedida por obstáculos de tipo espiritual, también en el campo de la economía el desarrollo de una conducta racional ha topado con fuertes resistencias internas. Ahora bien, en el pasado, los poderes mágicos y religiosos y las ideas de obligación ética ligadas a ellos se contaron en todas partes entre los elementos constitutivos del modo de vida. De *estos* elementos tratan precisamente los ensayos reunidos en la presente obra.

17.2. *El «espíritu» del capitalismo*

En el título de este estudio se emplea el concepto un tanto pretencioso de «espíritu del capitalismo». ¿Qué debemos entender por ello? Si tratamos de buscar algo así como una «definición» de ese concepto, toparemos enseguida con ciertas dificultades que radican en la naturaleza misma del objeto que se investiga. Si hay algún objeto al que resulta aplicable aquella denominación, sólo podrá ser un «individuo histórico», esto es, un complejo de interrelaciones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo desde el punto de vista de su *significación cultural*.

Ahora bien, este concepto histórico no puede definirse (o «delimitarse») con arreglo al esquema *genus proximum, differentia specifica*, puesto que por su contenido se refiere a un fenómeno cuya significación radica en su peculiaridad individual; sino que, por el contrario, tiene que *componerse* a partir de distintos elementos tomados de la realidad histórica. Por eso, la definitiva determinación conceptual no puede darse al principio, sino al *término* de la investigación; con otras palabras, sólo en el curso de la discusión y como resultado esencial de la misma, quedará claro cuál es el mejor modo (o sea, el modo más adecuado a los puntos de vista que nos interesan) de formular lo que entendemos por «*espíritu*» de capitalismo. A su vez estos puntos de vista (de los que aún volverá a hablarse) no son los únicos bajo los que es posible analizar los fenómenos históricos que consideramos. Desde otros puntos de vista, cualquier fenómeno histórico mostraría otros rasgos «esenciales»; de donde se sigue que por «*espíritu del capitalismo*» no hay que entender necesaria y únicamente lo que en esta investigación se revela como esencial para nosotros. Es una característica esencial de toda «conceptualización histórica» el que, para sus fines metódicos, no necesite encerrar la realidad en conceptos genéticos abstractos; más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de matiz siempre e inevitablemente *individual* y específico.

Pero si, pese a todo, hay que llegar a una determinación de objeto a analizar y a explicar históricamente, esto no puede hacerse mediante una definición conceptual, sino que lo más que puede hacerse es intentar una a modo de anticipación o descripción provisional del mismo –del «*espíritu del capitalismo*», en este caso–. Esto es imprescindible, de hecho, si se quiere llegar a un acuerdo acerca del objeto que se investiga, y a este fin, recurriremos a un documento inspirado en aquel «*espíritu*», que contiene con clásica pureza lo que más directamente nos interesa y que, al propio tiempo, tiene la ventaja de carecer de toda relación directa con lo religioso, y de estar, por tanto –para nuestro tema–, «exento de supuestos»:

«Piensa que el *tiempo* es *dinero*. El que puede ganar diariamente diez chelines con su trabajo y dedica a pasear la mitad del día, o a holgazanear en su cuarto, aun cuando sólo dedique seis peniques para sus diversiones, no ha de contar esto sólo, sino que en realidad ha gastado, o más bien derrochado, cinco chelines más.

Piensa que el *crédito* es *dinero*. Si alguien deja seguir en mis manos el dinero que le adeudo, me deja además

su interés y todo cuanto puedo ganar con él durante ese tiempo. Se puede reunir así una suma considerable, si un hombre tiene buen crédito y además sabe hacer buen uso de él.

Piensa que el dinero es *fértil y reproductivo*. El dinero puede producir dinero, la descendencia puede producir todavía más y así sucesivamente. Cinco chelines bien invertidos se convierten en seis, estos seis en siete, los cuales, a su vez, pueden convertirse en tres peniques, y así sucesivamente, hasta que el todo hace cien libras esterlinas. Cuando más dinero hay, tanto más produce al ser invertido, de modo que el provecho aumenta rápidamente sin cesar. Quien mata una cerda, aniquila toda su descendencia, hasta el número mil. Quien malgasta una pieza de cinco chelines, asesina (!) todo cuanto hubiera podido producirse con ella: columnas enteras de libras esterlinas.

Piensa que, según el refrán, un *buen pagador* es dueño de la bolsa de cualquiera. El que es conocido por pagar puntualmente en el tiempo prometido, puede recibir prestado en cualquier momento todo el dinero que sus amigos no necesitan.

A veces, esto es de gran utilidad. Aparte de la diligencia y la moderación, nada contribuye tanto a hacer *progresar* en la vida a un joven como la puntualidad y la justicia en todos sus negocios. Por eso, no retengas nunca el dinero recibido una hora más de lo que prometiste, para que el enojo de tu amigo no te cierre su bolsa para siempre.

Las más insignificantes acciones que pueden influir sobre el *crédito* de un hombre deben ser tenidas en cuenta por él. El golpear de un martillo sobre el yunque, oído por tu acreedor a las cinco de la mañana o a las ocho de la tarde, le deja contento para seis meses; pero si te ve en la mesa de billar u oye tu voz en la taberna, a la hora que tú debías estar trabajando, a la mañana siguiente te recordará tu deuda y exigirá su dinero antes de que tú puedas disponer de él.

Además, has de mostrar siempre que te acuerdas de tus deudas, has de procurar aparecer siempre como un hombre cuidadoso y *honrado*, con lo que tu *crédito* irá en aumento.

Guárdate de considerar como tuyo todo cuanto posees y de vivir de acuerdo con esa idea. Muchas gentes que tienen crédito suelen caer en esta ilusión. Para preservarte de ese peligro, lleva cuenta de tus gastos e ingresos. Si te tomas la molestia de parar tu atención en estos detalles, descubrirás cómo gastos increíblemente pequeños se convierten en gruesas sumas, y verás lo que hubieras podido ahorrar y lo que todavía puedes ahorrar en el futuro.

Por seis libras puedes tener el uso de cien, supuesto que seas un hombre de reconocida prudencia y honradez. Quien malgasta inútilmente a diario un solo céntimo, derrocha seis libras al cabo del año, que constituyen el precio del uso de cien. El que disipa diariamente una parte de su tiempo por valor de un céntimo (aun cuando esto sólo suponga un par de minutos) pierde, día con otro, el privilegio de utilizar anualmente cien libras. Quien dilapida vanamente un tiempo

por valor de cinco chelines, pierde cinco chelines, y tanto valdría que los hubiese arrojado al mar. Quien pierde cinco chelines, no sólo pierde esa suma sino todo cuanto hubiera podido ganar con ella, aplicándola a la industria, lo que llega a ser una cantidad considerable cuando un joven llega a edad avanzada».

Es *Benjamin Franklin*² quien nos predica en estos principios, –los mismos de que hace mofa Ferdinand Kürnberger al trazar el cuadro de la «cultura americana», en un libro que destila ingenio y veneno, presentándolos como artículos de fe del pueblo yanqui. No hay duda de que en este documento habla, con su peculiar estilo, el «espíritu del capitalismo», pero no debe afirmarse que en el documento transcrito esté contenido todo cuanto debe entenderse por tal «espíritu». Insistamos todavía en este pasaje, cuya filosofía resume Kürnberger, diciendo que «de las vacas se hace manteca y de los hombres dinero», y veremos que lo característico de esta «filosofía de la avaricia» es el ideal del hombre honrado *digno de crédito* y, sobre todo, la idea de una *obligación* por parte del individuo frente al interés –reconocido como un fin en sí– de aumentar su capital. Efectivamente, aquí no se enseña una simple técnica para la vida sino que se predica una «ética» peculiar, cuya infracción no constituye sólo una estupidez, sino un olvido del deber; esto es algo rigurosamente esencial. No sólo se enseña la «prudencia en los negocios» –cosa que no hay quien deje de proclamar–, es un verdadero *ethos* lo que se expresa y justamente así es como nos interesa. (...)

En este sentido específico usamos nosotros el concepto de «espíritu de capitalismo». Naturalmente: del *moderno* capitalismo. Es evidente que hablamos tan sólo del capitalismo europeooccidental y americano. «Capitalismo» ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; *pero, como veremos, le faltaba precisamente el ethos característico del capitalismo moderno.*

Ciertamente, todas las máximas morales de Franklin han sido desvirtuadas en sentido utilitarista: la moralidad es *útil* porque proporciona crédito; lo mismo ocurre con la puntualidad, la diligencia, la moderación, y son virtudes precisamente *por eso*; de donde se seguiría, entre otras cosas, que, cuando la *apariencia* de honradez prestase idéntico servicio, sería suficiente con parecer honrado, y, ante los ojos de Franklin, un plus innecesario de tal virtud sería rechazable por constituir una dilapidación. (...)

No sólo el carácter propio de Benjamin Franklin, tal como se revela en la incomparable honradez de su autobiografía, sino también la circunstancia de referir a una revelación divina el hecho de haber descubierto la «utilidad» de la virtud –de esa manera habría querido mostrarle Dios la vía virtuosa– muestran que hay aquí algo más que la simple envoltura de máximas puramente egocéntricas. Es que, ante todo, el *summum bonum* de esta «ética» consiste en la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista hedonista o eudemonista, tan puramente tenido como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente y sencillamente irracional frente a la «felicidad» o utilidad del individuo en particular. El hombre se relaciona con la ganancia como con el fin de su vida, y no ya la ganancia con el hombre como medio para la satisfacción de sus necesidades vitales materiales. Para el común sentir de las gentes, esto constituye una «inversión» sin sentido de la relación natural; para el capitalismo, empero, es algo tan evidente y natural como extraño para el hombre no rozado por su hálito. Al mismo tiempo, contiene una serie de sentimientos en íntima conexión con ideas religiosas. Si se pregunta, por ejemplo, por qué de los hombres se ha de hacer dinero, Benjamin Franklin, deísta sin matiz confesional definido, contesta en su autobiografía con una frase bíblica que en su juventud le había inculcado su padre, que, según dice, era un rígido calvinista: «Si ves a un hombre solícito en su profesión, debe estar antes que los reyes»³. La ganancia de dinero –cuando se verifica legalmente– representa, dentro del orden económico moderno, el resultado y la expresión de la diligencia en la profesión, y esta diligencia, fácil es reconocerlo, constituye el auténtico alfa y omega de la moral de Franklin, tal como la expone en los pasajes transcritos y en todos sus trabajos, sin excepción.

En efecto: aquella idea peculiar –tan corriente hoy y tan incomprensible en sí misma– del *deber profesional*, de una obligación que debe sentir el individuo, y siente de hecho, ante el contenido de su actividad «profesional», consista ésta en lo que quiera –y dejando a un lado el que se la sienta naturalmente como pura valoración de la propia fuerza de trabajo o de la mera posesión de bienes («capital»)–, esa idea, decimos, es la más característica de la «ética social» de la civilización capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva. No se piense, por eso, que es un fruto del

actual capitalismo; también se la puede

² El párrafo final es del escrito: *Necessary hints to those that would be rich*, escrito en 1736; lo restante pertenece a los *Advices to a young tradesman*, 1748, *Works*, ed. Spark, vol. II, página 87.

³ *Prov. 22,29*. Lutero traduce «en su negocio»; las más antiguas traducciones inglesas de la Biblia escriben *business* (negocios).

encontrar en el pasado, como veremos. Todavía menos debe decirse, naturalmente, que, en el capitalismo *actual*, la apropiación subjetiva de estas máximas éticas por los empresarios o los trabajadores de las modernas empresas capitalistas sea una condición de su existencia. El orden económico capitalista actual es como un cosmos enorme en el que el individuo nace y que, al menos en cuanto individuo, le es dado como una estructura, prácticamente irreformable, en la que ha de vivir, y que le impone las normas de su comportamiento económico, en la medida en que se halla implicado en la trama de la economía. El fabricante que, de modo permanente, actúa contra estas normas, es eliminado indefectiblemente de la economía, al igual que el trabajador que no quiere o no puede adaptarse a ellas, se ve en la calle sin trabajo.

El capitalismo actual, que se ha convertido en señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la *selección* económica los sujetos económicos (empresarios y trabajadores) que necesita. Ahora bien, en este punto precisamente saltan a la vista los límites del concepto de «selección» como medio de explicar los fenómenos históricos. Para que el modo de obrar y de concebir la profesión más adecuado a la esencia del capitalismo pudiera resultar «seleccionado» (es decir, para que este modo de obrar pudiera alzarse con la victoria sobre los demás) tenía que surgir en un principio no en individuos aislados, sino como la concepción de un colectivo. Este surgimiento es, por tanto, lo que es preciso explicar propiamente. Más tarde trataremos más a fondo la idea del materialismo histórico ingenuo, para el cual las «ideas» son «reflejos» o «superestructuras» de situaciones económicas. Bástenos recordar ahora que en la patria de Benjamin Franklin (Massachusetts) el «espíritu capitalista» (en el sentido aceptado por nosotros) existió con anterioridad al «desarrollo del capitalismo» (ya en 1632: hay quejas en Nueva Inglaterra, a diferencia de otros territorios americanos, sobre específicas manifestaciones de cálculo orientado por el afán de lucro); en cambio, en las colonias vecinas (lo que después fueron los Estados del Sur de la Unión), ese espíritu alcanzó un desarrollo mucho menor, a pesar de haber sido generadas por grandes capitalistas con *fin*es comerciales, mientras que las colonias de Nueva Inglaterra lo fueron por predicadores y graduados, en unión de pequeños burgueses, artesanos y *yeomen* sobre bases *religiosas*. En este caso, por tanto, la relación causal es la inversa de la que habría que postular desde el punto de vista del «materialismo». Pero la juventud de tales ideas ha sido más espinosa de lo que imaginan los teóricos de la «superestructura», y su desarrollo no se ha parecido al de una flor. El espíritu capitalista, en el sentido que hasta ahora hemos ganado para este concepto, ha tenido que imponerse en una lucha difícil contra un mundo de adversarios poderosos. En la Antigüedad o en la Edad Media, una mentalidad como la que se expresa en los razonamientos citados de Benjamin Franklin, que encontraron el asentimiento de todo un pueblo, hubiera sido proscrita como expresión de la más sucia avaricia, de sentimientos indignos, como todavía es hoy

corriente que suceda en todos aquellos grupos que no están integrados en la economía específicamente capitalista o que no saben adaptarse a ella. (...)

Digamos ahora que cuando al investigar las relaciones entre la antigua ética protestante y la evolución del espíritu capitalista partimos de las creaciones de Calvino, del calvinismo y de las otras sectas «puritanas», no pretendemos afirmar –como podría esperarse– que los fundadores o representantes de estas confesiones se propusieran como finalidad el despertar lo que aquí llamamos «espíritu del capitalismo». Ninguno de ellos consideraba la persecución de los bienes terrenales como un valor ético, como un fin en sí. Y quede bien claro que ninguno de los reformadores (incluidos Menno, George Fox y Wesley) dio una importancia primordial a los programas de reforma moral. No eran fundadores de asociaciones de «cultura ética» ni representaban aspiraciones humanitarias de reforma social o de ideales de cultura. El eje de su vida y acción era exclusivamente la salvación del alma. De aquí derivaban sus aspiraciones éticas y los efectos prácticos de su doctrina, que eran meras *consecuencias* de motivos exclusivamente religiosos. Por eso podemos estar convencidos de que los efectos culturales de la Reforma fueron en parte –quizás para nuestro punto de vista, ante todo– consecuencias imprevistas y *no queridas* del trabajo de los reformadores, apartadas y aun directamente contrarias a lo que éstos tenían en su ánimo.

Así pues, nuestro estudio podría constituir una modesta aportación ilustrativa de cómo las «ideas» alcanzan eficiencia histórica. Mas, para evitar equívocos acerca de esta eficiencia real que atribuimos a motivos puramente ideales, séanos permitido todavía terminar esta introducción con algunas consideraciones en torno al mismo asunto.

No se intenta en modo alguno –notemos esto antes de nada– *juzgar* las ideas de la Reforma en sentido sociopolítico ni religioso. Nuestro objeto exige que nos ocupemos de aquellos aspectos de la Reforma que a la conciencia propiamente religiosa le tienen que parecer periféricos y puramente exteriores, pues sólo se trata de iluminar el impacto causado por los motivos religiosos en la textura del desarrollo de esta nuestra civilización moderna, orientada específicamente a la inmanencia y crecida a partir de innumerables motivos históricos. Preguntamos, pues, únicamente qué contenidos característicos de esta cultura cabría *imputar* a la influencia de la Reforma como causa histórica. Para ello conviene emanciparse de aquella concepción que pretendería explicar la reforma como debida a una «necesidad de la evolución histórica», deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico. Para que fuese posible la subsistencia de las nuevas Iglesias creadas, es evidente que hubieron de cooperar incontables constelaciones históricas, que no sólo no encajan en ninguna «ley económica», sino que tampoco en ninguna clase de perspectiva económica, pues fueron acontecimientos puramente políticos. Pero no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria según la cual el «espíritu capitalista» (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, o de que el capitalismo como sistema económico fuera un producto de la misma. En primer término, hay *formas* importantes de actividad capitalista que son notoriamente *anteriores* a la Reforma, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester establecer es si

han participado influencias religiosas en la determinación cualitativa y en la expansión cuantitativa de aquel «espíritu» sobre el mundo, y hasta qué punto y qué *aspectos* concretos de la cultura que descansa sobre el capitalismo se deben a ellas. Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma la investigación ha de ir primero a establecer si pueden reconocerse determinadas «afinidades electivas» entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional y en qué puntos. Con esto queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y *dirección* en la que el movimiento religioso actuaba, en virtud de dichas afinidades, sobre el desarrollo de la cultura material. *Una vez que* esto haya quedado claro, podrá intentarse la apreciación de en qué medida los contenidos de la cultura moderna son imputables en su génesis histórica a dichos motivos religiosos, y en qué medida lo son a otros motivos.

17.3. *La ética profesional del protestantismo ascético*

17.3.a. *Los fundamentos religiosos de la ascética intramundana*

Los representantes históricos del protestantismo ascético (en el sentido que nosotros damos a la expresión) son fundamentalmente cuatro: primero, el calvinismo, en la forma que adoptó en los principales países del Occidente europeo en que dominó, principalmente en el siglo XVII; segundo, el pietismo; tercero, el metodismo; cuarto, las sectas nacidas del movimiento baptista. Ninguno de estos movimientos fue absolutamente extraño al otro y ni siquiera se llevó a cabo con demasiado rigor la separación de las Iglesias reformadas no ascéticas. (...)

Según eso, cabrá pensar que lo mejor será prescindir en nuestra consideración tanto de los fundamentos dogmáticos como de las doctrinas éticas, para atenernos exclusivamente a la práctica moral en la medida en que sea constatable. Empero, no es así. Es cierto que se secaron las raíces dogmáticas, tan distintas entre sí, de la moralidad ascética, tras enconadas luchas; pero ese primitivo arraigo en aquellos dogmas no sólo ha dejado potentes huellas en la moralidad posterior «antidogmática», sino que sólo por el conocimiento de aquel originario contenido intelectual comprendemos cómo iba vinculada la moralidad con el pensamiento sobre el más allá que dominaba a los hombres más espirituales de la época, y sin cuyo poder supremo no hubiera podido realizarse renovación ética alguna que de modo serio aspirase a influir en la praxis. Pues, por supuesto, carece de interés para nosotros, por ejemplo, lo que de un modo teórico y oficial se enseñaba en los compendios morales de la época –a pesar del evidente alcance práctico que poseía por la influencia de la disciplina eclesiástica, la cura de almas y la predicación–, sino algo totalmente distinto: indagar cuáles fueron los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron la orientación del modo de vida y mantuvieron dentro de ella al individuo. Pero estos impulsos nacían en gran parte de la peculiaridad de las creencias religiosas. El hombre de aquel tiempo meditaba sobre dogmas aparentemente abstractos en una medida sólo comprensible cuando se descubre su conexión con intereses práctico-religiosos. Por eso es ineludible lanzarse por la vía de algunas consideraciones dogmáticas, que para los

lectores no teólogos resultarán tan fatigosas, como precipitadas y superficiales para los que posean alguna formación teológica. Habremos de recurrir para ello a presentar las ideas religiosas en una secuencia «típico-ideal», siquiera en la realidad histórica sea difícil hallarla. Pues es justamente la imposibilidad de trazar contornos precisos en la realidad histórica que impone la exclusiva investigación de sus formas más consecuentes, como medio de captar de modo más seguro sus efectos específicos.

El calvinismo es la idea religiosa a que primeramente hemos de referirnos. (...)

El *decretum horribile* no es en Calvino una vivencia como en Lutero, sino una «reflexión», y por eso aumenta su importancia a medida que aumenta la consecuencia lógica en la dirección de su interés religioso, orientado tan sólo a Dios y no a los hombres, pues Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede (también, por tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo un pequeño número de hombres está llamado a salvarse) no tiene sentido sino en calidad de medio, para el fin de que la Majestad de Dios se honre a sí misma. Por eso es absurdo aplicar a sus decretos soberanos la medida de la «justicia» terrenal, y constituye una lesión de su majestad, ya que sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna, y sus designios sólo pueden ser comprensibles y aun conocidos en tanto que le plugo comunicárnoslos. Sólo a estos fragmentos de la eterna verdad podemos atenernos; todo lo demás –el sentido de nuestro destino individual– está rodeado de tenebrosos misterios, que es temerario e imposible tratar de aclarar. El condenado que se quejase de su destino por considerarlo inmerecido, obraría como el animal que se lamentase de no haber nacido hombre. Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión suya en contrario, con el solo fin de hacer honra a su propia majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino, significaría tanto como pensar que los decretos eternos y absolutamente libres de Dios podían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo. Del «Padre celestial» del Nuevo Testamento, tan comprensible para el hombre, que se alegra con la vuelta del pecador como se alegra la mujer que recupera los céntimos perdidos, surge ahora un ser trascendente e inaccesible a toda humana comprensión, que desde la eternidad ha asignado a cada cual su destino según designios totalmente inescrutables, y que ha dispuesto hasta el más mínimo detalle en el cosmos. La divina gracia, por ser inmutables los designios de Dios, es tan inadmisibile para el que le ha sido concedida como inalcanzable para el que le ha sido negada.

Con su patética inhumanidad, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que se entregó a toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita *soledad* interior del individuo. En lo que para los hombres de la época de la Reforma era lo más importante de la vida, la felicidad eterna, el ser humano se veía condenado a recorrer en solitario su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido es capaz de comprender *spiritualmente* la palabra de Dios; no los sacramentos, porque éstos son, en verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria, por lo que han de seguir manteniéndose,

pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjetivamente) simples *externa subsidia* de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio *extra ecclesiam nulla salus* (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios), a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese modo la eterna felicidad –cosa imposible–, sino porque también ellos deben ser forzados, para gloria de Dios, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos, a los que Dios había decidido en la eternidad dedicar el sacrificio de su vida. Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era lo decisivo frente al catolicismo. Con él se consumó el proceso de *desencantamiento* del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y sacrilegio la busca de todo medio *mágico* para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstición*, de confianza en la acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico, sacramental. Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela. Junto a la taxativa doctrina de que el mundo de lo creado se halla infinitamente lejano de Dios y de que nada vale de por sí, el aislamiento interior del hombre contiene, de una parte, el fundamento de la actitud negativa del puritanismo ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y religiosidad subjetiva (pues son inútiles para la salvación y fomentan ilusiones sentimentales y supersticiones idólatras) y, por tanto, de su radical apartamiento de toda cultura de los sentidos; pero de otra parte, es una de las raíces de ese individualismo desilusionado y pesimista todavía influyente hoy en el «carácter nacional» y las instituciones de los pueblos de pasado puritano (en cruda oposición con la visión, tan distinta, que la Ilustración tuvo del hombre). En la época que nos ocupa, encontramos claras huellas de la influencia de esta doctrina de la predestinación en elementales manifestaciones de la conducta y del modo de concebir la vida aun allí donde el dogma estaba perdiendo ya vigencia; pues tal doctrina no era más que la forma más extrema de ese exclusivismo de la confianza en Dios cuyo análisis interesa hacer aquí. Así, por ejemplo, en la literatura puritana inglesa se repite con insistencia sorprendente la advertencia de no confiar demasiado en la ayuda y la amistad de los hombres. Incluso el suave Baxter aconseja desconfiar del amigo más íntimo, y Bailey recomienda abiertamente no confiar en nadie y no comunicar a nadie nada que sea comprometedor para uno: Dios debe ser el único confidente del hombre. En fuerte contraste con el luteranismo, y consecuentemente con esta actitud ante la vida, también la confesión privada, contra la que el mismo Calvino sólo experimentaba algunos recelos por la posibilidad de una falsa interpretación sacramental, fue desapareciendo sigilosamente en las regiones donde el calvinismo se desarrolló con plenitud. Este hecho tiene gran trascendencia, no sólo como síntoma de los peculiares efectos de esta forma de religiosidad, sino también como estímulo psicológico para el

desarrollo de su actitud ética. Quedó así eliminado el vehículo de la «reacción» periódica de la conciencia de culpa afectivamente sobrecargada. Más tarde insistiremos en las consecuencias que esto tuvo en la práctica moral cotidiana. Las que tuvo sobre la situación religiosa de los hombres en su globalidad son obvias. El trato del calvinista con su Dios se verificaba en el más profundo aislamiento interior, a pesar de la necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia para salvarse. (...)

A primera vista, parece un enigma qué pudiera ligar la indudable superioridad del calvinismo en la organización social con aquella tendencia a la emancipación interior del individuo de los más íntimos vínculos que lo mantienen atado al mundo. Por raro que parezca, ello es una consecuencia del matiz que adquirió el cristiano «amor al prójimo» bajo la presión del aislamiento interior del individuo realizado por la fe calvinista. Por de pronto, en el orden dogmático. El mundo está destinado a la autoglorificación de Dios, y sólo a esto; el cristiano elegido tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, en la parte que le corresponde, cumpliendo sus preceptos. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos actúen en la sociedad, *puesto* que quiere que la vida social se configure conforme a sus preceptos y se organice de modo que responda a aquel fin. El trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente *in majorem gloriam Dei*. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética *profesional*, que está al servicio de la vida terrena de la colectividad. Ya en Lutero vimos derivar la actividad profesional, en el seno de la división del trabajo, del «amor al prójimo». Pero lo que en él era atisbo inseguro y pura construcción mental, constituye en los calvinistas un elemento característico de su sistema ético. Como el «amor al prójimo» sólo debe estar al servicio de la gloria de Dios y no la de la *criatura*, su *primera* manifestación es el cumplimiento de las tareas *profesionales* impuestas por la *lex naturae*, con un carácter específicamente objetivo e impersonal: como un servicio para dar estructura racional al cosmos social que nos rodea. Pues la estructura y organización maravillosamente adecuadas de este cosmos, que según la revelación de la Biblia y el juicio natural de los hombres parecen enderezadas al servicio de la «utilidad» del género humano, permite reconocer este trabajo en pro de la impersonal utilidad social, como glorificación de Dios y, por tanto, como querido por Él. (...) Insistamos todavía, empero, específicamente en la doctrina de la predestinación.

Estimamos que el problema fundamental a resolver es el de cómo pudo ser soportada esta doctrina en una época en la que la otra vida no sólo preocupaba infinitamente más, sino que era además mucho más cierta que todos los intereses de la vida terrena. Todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: ¿He sido yo elegido? ¿Y cómo estaré seguro de ello? Tales cuestiones relegaban a segundo término toda preocupación terrena. Para Calvino, personalmente, esto no constituía problema alguno: se sentía «instrumento» de Dios y estaba seguro de hallarse en posesión de la gracia. Por eso, a la apremiante cuestión de cómo podrá estar el individuo seguro de haber sido elegido, no sabe dar en principio otra respuesta que ésta: debemos contentarnos con el conocimiento del decreto divino y la perdurable confianza en Cristo que se logra por la verdadera fe. Rechaza por principio el supuesto de que se pueda saber por su conducta si

los demás han sido elegidos o rechazados; sería un intento vano pretender penetrar así los designios de Dios. Los elegidos no se distinguen exteriormente en nada, en esta vida, de los condenados, y a éstos les son posibles incluso las mismas experiencias subjetivas que los elegidos (como *ludibria spiritus sancti*) con la sola excepción de aquella confianza dada por la fe que persevera *finaliter*. Los elegidos son, pues, como la Iglesia invisible de Dios. Naturalmente no ocurre lo mismo con los epígonos (así, Beza) y sobre todo con la extensa capa de los hombres vulgares. Para éstos, la cuestión de la *certitudo salutis*, la *cognoscibilidad* del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial, y en general ocurrió en cuantos lugares tuvo vigencia la doctrina de la predestinación que se planteó la cuestión de si existen indicios seguros que permitan reconocer la pertenencia a los *electi*. (...)

Planteada la cuestión en torno al *propio* estado de gracia, resultaba imposible conformarse con el criterio de Calvino, nunca abandonado formalmente, en principio al menos, por la doctrina ortodoxa: recurrir al autotestimonio de la fe perseverante, obrada en el hombre por la gracia. Tampoco la cura de almas podía conformarse con tal criterio, la cual tenía que vérselas a cada momento con las torturas que causaba la doctrina, y recurría a diversos expedientes para resolver las dificultades. Cuando no se reinterpretó y suavizó la doctrina de la predestinación hasta su virtual abandono aparecen dos tipos de consejos pastorales, característicos y emparentados: en primer término, se prescribe como un deber el *considerarse* elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia. La advertencia del Apóstol de «mantenerse» en la propia vocación se considera ahora como un deber de conseguir en la lucha diaria la certeza subjetiva de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos «santos» ciertos de sí mismos, que vemos personificados en ciertos hombres de negocios, puritanos y de acerada dureza de la era heroica del capitalismo y aún hoy, en ciertos ejemplares aislados. En segundo lugar, como medio principalísimo de *conseguir* dicha certeza en sí mismo, se inculcó el *trabajo profesional* incesante como único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia.

La razón de que fuera posible considerar de este modo el trabajo profesional, como un medio adecuado para reaccionar contra la angustia religiosa, se apoya en ciertas peculiaridades profundas de la sensibilidad cultivadas por las Iglesias reformadas, cuya manifestación más clara (de rotunda oposición al luteranismo) está en la doctrina sobre la naturaleza de la fe justificadora. (...)

El estado de gracia puede controlarse especialmente comparando el estado de la propia alma con el que, según la Biblia, era patrimonio de los elegidos, esto es, los patriarcas. Sólo el elegido tiene propiamente la *fides efficax*, sólo él es capaz –gracias a la *regeneratio* y la consiguiente *sanctificatio* de su vida entera– de aumentar la gloria de Dios mediante obras realmente, no sólo aparentemente, buenas. Y al hacerse consciente de que su manera de vivir –al menos en lo fundamental y en su constante intención

(*propositum oboedientiae*)—descansa en un impulso, que vive en él, a aumentar la gloria de Dios —y, por tanto no sólo es querido, sino ante todo *actuado* por el propio Dios— es cuando alcanza el sumo bien a que aspira la religiosidad: la certidumbre de la gracia. La posibilidad de alcanzarla está corroborada por la segunda epístola a los Corintios, 13,5. Así, pues, las buenas obras son del todo inadecuadas si se las considera como medios para alcanzar la bienaventuranza (pues también el elegido es criatura y todo cuanto hace se encuentra a infinita distancia de los preceptos divinos), pero son absolutamente indispensables como *signos* de la elección, constituyen un medio técnico no para comprar la bienaventuranza, sino para desprenderse de la angustia por la bienaventuranza. En este sentido, son consideradas ocasionalmente como «indispensables para la bienaventuranza», o como concomitantes de la *possessio salutis*, en el fondo, esto significa para la práctica, que Dios ayuda al que se ayuda a sí mismo y que, por tanto, como también se dice en ocasiones, el calvinista «*consigue*» *por sí mismo* su propia salvación (o, mejor dicho, la certeza de la misma), pero sin que este logro pueda consistir (como en el catolicismo) en un paulatino acopio de acciones meritorias aisladas, sino en un *sistemático control* de sí mismo que *cada día* se encuentra ante esta alternativa: ¿elegido o condenado? Con esto llegamos a un punto importante de nuestra exposición. (...)

El «desencantamiento» del mundo, la eliminación de la *magia* como medio de salvación no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana (o, anteriormente, en la judaica). El católico tenía a su disposición la gracia sacramental de su Iglesia como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el prodigio del cambio de vida y que tenía en sus manos el poder de atar y desatar; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él otorgaba expiación, esperanza de gracia y certeza del perdón, garantizando así el *alivio* de la terrible *angustia*, vivir en la cual era para el calvinista destino inexorable, del que nada ni nadie podía redimirle; para él no había esos consuelos amistosos y humanos y ni siquiera podía esperar, como el católico y aun el luterano, compensar las horas de debilidad y liviandad mediante otras de mejor propósito. El Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales «buenas obras», sino una santidad en el obrar elevada a *sistema*. Nada de la oscilación católica (auténticamente humana) entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar; nada de ese saldo global de la vida, que se lograba por penas temporales expiatorias o se equilibraba por los medios eclesiásticos de la gracia. La conducta moral del hombre medio perdía así su carácter anárquico y asistemático, para configurarse como un método consecuente de un estilo de vida total. No es, pues, un azar que se hayan quedado con el nombre de «metodistas» los adeptos del último gran renacimiento de las ideas puritanas en el siglo XVIII, así como en el siglo XVII se había aplicado a sus antecesores espirituales la calificación equivalente de «precisistas». Pues los efectos de la gracia, la ascensión del hombre del *status naturae* al *status gratiae* sólo podían lograrse mediante una transformación fundamental del sentido de la vida entera en cada hora y en cada acción. La vida del «santo» se encaminaba únicamente a una finalidad trascendente: la

bienaventuranza; pero, *justamente por eso*, el decurso inmanente de esa vida fue absolutamente *racionalizado y dominado* por la idea exclusiva de aumentar la gloria de Dios en la tierra; jamás se ha tomado más en serio este principio de *omnia in maiorem Dei gloriam*. Ahora bien, sólo una vida guiada por una constante reflexión podía ser considerada como superación del *status naturalis*; el cartesiano *cogito ergo sum* fue adoptado por sus contemporáneos puritanos transmutándolo en sentido ético. Esta racionalización dio a la piedad reformada su carácter específicamente ascético; al propio tiempo, constituye la razón de su íntima semejanza y de su específica oposición al catolicismo, al cual, naturalmente, no le era extraña una actitud semejante. (...)

En todo caso, lo decisivo es que el hombre que por excelencia vivía metódicamente en sentido religioso, era el monje; en consecuencia el ascetismo, cuanto más intenso, más debía apartar de la vida cotidiana al asceta, ya que la vida específicamente santa consistía precisamente en superar la moralidad intramundana. Primero Lutero y, tomándolo de éste, Calvino rompieron con esto; y el primero, no en virtud de ciertas «tendencias evolutivas» a las que diese realización, sino debido a experiencias totalmente personales (al principio, es verdad, con ciertas vacilaciones al llegar a las consecuencias prácticas; más tarde, con toda decisión, impulsado por la situación *política*). Sebastian Franck supo ver la médula de esta forma de religiosidad, cuando dijo que lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en monje por toda su vida. Con esto se pusieron barreras al desbordamiento ascético del mundo, y a partir de entonces, las naturalezas más serias y apasionadamente espirituales que antes habían proporcionado al monacato sus mejores figuras, viéronse obligadas a realizar sus ideales ascéticos dentro del trabajo profesional laico. Empero, el calvinismo añadió algo positivo en el curso de su evolución: la idea de la necesidad de *comprobar la fe* en la vida profana, con esto, la masa de los espíritus más religiosos recibieron un impulso positivo para la práctica de la ascesis; al mismo tiempo, la fundamentación de la ética profesional en la doctrina de la predestinación hizo surgir en lugar de la aristocracia eclesiástica de los monjes situados fuera y por encima del mundo, la de los santos en el mundo; predestinados por Dios desde la eternidad, aristocracia que, con su *character indelebilis*, estaba separada del resto de los hombres, condenados también desde la eternidad, por un abismo mucho más insalvable y terrible en su invisibilidad que el que separaba exteriormente del mundo al monje medieval; y la idea de este abismo imprimió su carácter en todos los sentimientos sociales. Pues estos favoritos de la gracia, los elegidos y, por lo mismo, santos, faltándoles la conciencia de la propia debilidad, no se sentían indulgentes ante el pecado cometido por el prójimo, sino que odiaban y despreciaban al enemigo de Dios, que llevaba impreso el signo de la condenación eterna. En algunos casos, este sentimiento se exacerbaba en tales términos que daba lugar a la formación de *sectas*. (...)

Una semejanza externa entre la sistematización del estilo ético de vida, llevada a cabo por el protestantismo calvinista, y la racionalización católica de la vida está en la manera como el cristiano puritano, «preciso», *controlaba* de continuo su estado de gracia. La piedad católica moderna creada ante todo por los jesuitas, especialmente en

Francia, y los más celosos círculos eclesiásticos reformados tenían de común la práctica de apuntar de modo sinóptico en el diario religioso los pecados, las tentaciones y los progresos realizados en la gracia; pero mientras en el catolicismo este libro servía para una perfecta confesión o para dar al *directeur de l'âme* una base segura en su dirección autoritaria del cristiano (y más aún de la cristiana), el cristiano reformado «se tomaba el pulso» con su ayuda. Todos los moralistas de alguna importancia hacen mención de él, y el mismo Benjamin Franklin ofrece un ejemplo clásico llevando una contabilidad sinóptico-estadística de los progresos realizados por él en cada una de las virtudes. Por otra parte, la imagen medieval (y clásica también) de la contabilidad divina fue exagerada por Bunyan hasta incurrir en el mal gusto de comparar la relación entre el pecador y Dios con la que media entre el parroquiano y el *shopkeeper* (el tendero): quien cae en deuda, podrá ir pagando en todo caso, con el producto de sus méritos, los intereses corrientes, pero nunca el importe del principal. El puritano posterior no sólo controlaba su propia conducta, sino la de Dios, cuyo dedo advertía hasta en los más imperceptibles resquicios de la vida: de ese modo, y en oposición a la genuina doctrina de Calvino, podía saber la razón de que Dios hubiese dispuesto tal o cual cosa. La santificación de la vida podía adoptar, según eso, un carácter análogo a un negocio. La consecuencia de esta *metodización* de la conducta moral, impuesta por el calvinismo (no por el luteranismo), era una penetrante cristianización de toda la existencia. Hay que tener siempre presente que esta metodización era lo decisivo para la influencia en la vida, si se quiere comprender rectamente la específica acción del calvinismo. De esto resulta que, por un lado, sólo esta metodización podía ejercer ese influjo y que, por otro lado, cualesquiera otras confesiones que tuvieran los mismos impulsos morales en este punto decisivo de la idea de comprobación tenían que actuar en el mismo sentido que el calvinismo.

Hasta ahora nos hemos movido en el ámbito de la religiosidad calvinista y por eso hemos presupuesto la doctrina de la predestinación como trasfondo dogmático de la ética puritana, como plan de vida ética, metódicamente racionalizado. Hemos procedido así porque ese dogma fue profesado aun fuera del círculo de los partidos religiosos más estrictamente adictos a la doctrina de Calvino: los «presbiterianos» que constituyeron la piedra angular de toda la doctrina reformada. (...)

17.3.b. Ascética y espíritu capitalista

Para percibir las conexiones de las ideas religiosas del protestantismo ascético con las máximas de la actividad económica, debe recurrirse a los escritos teológicos directamente inspirados en la práctica de la cura de almas; pues en una época en la que las preocupaciones sobre la otra vida lo eran todo, en que de la admisión a la comunión dependía la posición social del cristiano, y en que la acción del clérigo (en la cura de almas, la disciplina eclesiástica y la predicación) ejercía una influencia (que se revela con sólo lanzar una ojeada sobre las colecciones de *consilia*, *casus conscientiae*, etc.) de la que apenas podemos formarnos idea los hombres de hoy, es evidente que las energías religiosas que operaban en esta práctica habían de ser necesariamente los factores decisivos en la formación del «carácter popular».

En este lugar a diferencia de pasajes posteriores necesitamos considerar globalmente todo el protestantismo ascético; pero de acuerdo con nuestro principio, nos fijaremos preferentemente en un representante del puritanismo inglés, ya que éste, nacido en el seno del calvinismo, dio a la idea de profesión su fundamentación más consecuente. Richard Baxter se distingue de muchos otros publicistas de la ética puritana por su posición eminentemente práctica e irenista, y al propio tiempo por la universal acogida de que fueron objeto sus trabajos, de los que se hicieron abundantes ediciones y traducciones. (...) Su *Christian Directory* es el más amplio compendio existente de moral puritana orientado constantemente por su propia experiencia pastoral. (...)

Cuando se lee en el *Christian Directory* o la *Eterna paz del Santo* de Baxter, o cualquier otro trabajo análogo, lo primero que sorprende en los juicios emitidos sobre la riqueza y su adquisición es la especial acentuación de los elementos ebioníticos del Nuevo Testamento. La riqueza constituye en sí misma un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, y el aspirar a ella no sólo es absurdo por comparación con la infinita superioridad del reino de Dios, sino que es también éticamente reprobable. El ascetismo se endereza ahora a matar toda aspiración al enriquecimiento con bienes perecederos, con más dureza que en Calvino, quien no creía que la riqueza constituyese un obstáculo para la acción de los clérigos, sino todo lo contrario, un laudable aumento de su patrimonio, con la sola condición de evitar el escándalo. Podrían amontonarse las citas extraídas de los escritos puritanos condenando el afán de bienes y dinero, que contrastan duramente con los tratados morales de la última época de la Edad Media, infinitamente más despreocupada en este punto. Las objeciones contra la riqueza se hacen seriamente pero es necesario hacer algunas precisiones para darse cuenta de su auténtico sentido y entronque éticos. Lo que realmente es reprobable para la moral es el *descanso* en la riqueza, el gozar de la riqueza, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad, y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida «santa». Sólo por ese peligro del «descanso en la riqueza» es ésta condenable; pues el «reposo eterno del santo» está en la otra vida; pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia tiene que realizar las obras del que le ha enviado, mientras es día». Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino *sólo* el obrar; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo; la duración de la vida es infinitamente breve, y preciosa para asegurar el propio llamamiento. Perder el tiempo en la vida social, en «cotilleo», en lujos, incluso dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud

—de seis a ocho horas como máximo—, es absolutamente condenable desde el punto de vista moral. Todavía no se lee como en Franklin: «el tiempo es dinero», pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios. Por eso también carece de valor e incluso es moralmente reprobable en ciertos casos la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional, pues para Dios es aquélla mucho menos grata que el cumplimiento de su voluntad en la

profesión. Y en último término, ya existe el domingo para dedicarlo a la contemplación; a este propósito observa Baxter que los que permanecen ociosos en su profesión son precisamente los mismos que nunca tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de dedicárselo.

A esto se debe la insistente predicación de Baxter en su obra principal a favor del trabajo duro y continuado, corporal o espiritual. Dos motivos cooperan a ello. En primer lugar, el trabajo es el más antiguo y acreditado medio ascético, reconocido como tal por la Iglesia occidental en todos los tiempos, no sólo contra el Oriente, sino contra casi todas las reglas monásticas del mundo, pues es el preventivo más eficaz contra todas aquellas tentaciones que el puritanismo agrupó bajo el concepto de *unclean life*, cuyo papel no es nada secundario. La diferencia entre la ascesis sexual puritana y el ascetismo monacal es meramente de grado, no de principio, y por el modo de entender la vida matrimonial resulta incluso más amplia que aquélla. En efecto, el comercio sexual sólo es lícito incluso en el matrimonio como medio querido por Dios para aumentar su gloria, de acuerdo con el precepto «creced y multiplicaos». Contra la tentación sexual, como contra la duda o la angustia religiosa, se prescriben distintos remedios: dieta sobria, régimen vegetariano, baños fríos; pero, sobre todo, esta máxima: trabaja duramente en tu profesión».

Pero, además de esto, el trabajo es fundamentalmente el fin propio de la vida, prescrito por Dios. El principio paulino «quien no trabaja que no coma» se aplica incondicionalmente a todos; sentir disgusto en el trabajo es prueba de que falta el estado de gracia.

Aquí se pone claramente de relieve el desvío respecto de las concepciones medievales. (...) Es natural que Baxter no sólo no admite estas infracciones del deber ético del trabajo, sino que la riqueza para él no desliga de su cumplimiento, y en esto insiste repetidamente con la mayor energía. Si el rico no trabaja, no tiene derecho a comer, pues aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre. Pues la providencia divina ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (*calling*) que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar, y que no constituye, como en el luteranismo, un «destino» que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, sino un mandato que Dios dirige a cada hombre de obrar a mayor gloria suya. Esta diferencia de intrascendente matiz produjo, sin embargo, efectos psicológicos de gran alcance y estuvo en conexión con el progreso de la interpretación *providencialista* del cosmos económico que ya era corriente en la Escolástica. (...)

En la concepción puritana adquiere matices nuevos el carácter providencial de la interacción de los intereses económicos privados. El fin providencial de la diferenciación de profesiones se reconoce en sus *frutos*, según el esquema puritano de interpretación pragmática. Acerca de esto, Baxter hace manifestaciones que en más de un punto recuerdan directamente la conocida apoteosis que hacía Adam Smith de la división del trabajo. La especialización de las profesiones, al posibilitar la destreza (*skill*) del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo del rendimiento y redundando en

provecho del bien general (*common best*) que es idéntico con el bien del mayor número posible. La motivación hasta ahora es puramente utilitaria y afín en absoluto a criterios ya corrientes en la literatura profana de la época, pero enseguida aparece la nota típicamente puritana cuando Baxter pone al frente de todos sus razonamientos el siguiente motivo: «cuando el hombre carece de una profesión fija, todos los trabajos que realiza son puramente ocasionales y efímeros, y en todo caso, dedica más tiempo al ocio que al trabajo»; de donde concluye que «él [el trabajador profesional] realizará *en orden* su trabajo, mientras que el otro vivirá en perpetuo desorden, y su negocio no conocerá tiempo ni lugar... y, por eso, lo mejor para cada uno es poseer una profesión fija» (*certain calling*; en otro lugar dice *stated calling*). El trabajo eventual a que se encuentra condenado el jornalero es una situación inevitable por lo general, transitoria y en todo caso lamentable. La vida de quien carece de profesión no tiene el carácter metódico, sistemático, que exige la ascesis intramundana. También según la ética cuáquera, la vida profesional del hombre debe ser un ejercicio ascético y consecuente de la virtud, una comprobación del estado de gracia en la escrupulosidad que se traduce en el cuidado y método del desempeño de la propia tarea profesional; Dios no exige trabajar por trabajar, sino el trabajo racional en la profesión. En este carácter metódico de la ascesis profesional radica el factor decisivo de la idea puritana de profesión, no (como Lutero) en el conformarse a lo que, por disposición divina, le toca a uno en suerte. En consecuencia, no sólo se afirma sin reservas que cada cual puede combinar distintas *calling* –si ello es compatible con el bien general o particular y a nadie se perjudica, y si no conduce a que alguien se haga poco escrupuloso (*unfaithful*) en alguna de las profesiones ejercidas–, sino que ni siquiera se considera reprochable el cambiar de profesión, si no se hace a la ligera, sino a favor de una profesión más grata a Dios, es decir, más útil de acuerdo con el principio general. Pero, ante todo, hasta qué punto una profesión es útil o grata a Dios, se determina, en primer lugar, según criterios éticos y, en segundo, con arreglo a la importancia que tienen para la «colectividad» los bienes que en ella han de producirse; a lo que se añade como tercer criterio –el más importante, desde luego, desde el punto de vista práctico– el «*provecho*» económico que produce al individuo: en efecto, cuando Dios (al que el puritano considera actuante en los más nimios detalles de la vida) muestra a uno de los suyos una posibilidad de lucro, lo hace con algún fin; por tanto, al cristiano creyente no le queda otro camino que escuchar el llamamiento y aprovecharse de ella. Si Dios os muestra un camino que os va a *proporcionar más riqueza* que siguiendo camino distinto (sin perjuicio de vuestra alma ni de las de los otros) y lo rechazáis para seguir el que os enriquecerá menos, *ponéis obstáculos* a uno de los fines de vuestra vocación (*calling*) y *os negáis a ser administradores (steward) de Dios* y a aceptar sus dones para utilizarlos en su servicio cuando Él os lo exigiese. Podéis trabajar para ser ricos, no para poner luego vuestra riqueza al servicio de vuestra sensualidad y vuestros pecados, sino para honrar con ella a Dios». La riqueza es reprochable sólo en cuanto incita a la pereza corrompida y al goce sensual de la vida, y el deseo de enriquecerse sólo es malo cuando tiene por fin asegurarse una vida descuidada y placentera, pero, como ejercicio del deber profesional,

no sólo es éticamente lícita, sino que constituye un precepto obligatorio. Esto es lo que parece expresar la parábola de aquel criado que se condenó porque no supo sacar provecho del talento que le habían confiado. Se ha dicho muchas veces que querer ser pobre es lo mismo que *querer* estar enfermo: sería en los dos casos santificar las obras e ir contra la gloria de Dios. De modo especial, la mendicidad por parte de los hombres capacitados para el trabajo no sólo es reprobable moralmente, como pereza, sino que incluso va también contra el amor al prójimo, según las palabras del Apóstol.

La especialización que domina en la humanidad actual resulta éticamente transfigurada por esta constante predicación puritana del valor ascético de la profesión fija; y lo mismo el *hombre de negocios* por la interpretación providencialista de las probabilidades de lucro. Para el ascetismo, tan odiosa resulta la elegante despreocupación señorial como la zafia ostentación del nuevo rico; mientras que la figura austera y burguesa del *selfmade man* le merece toda suerte de glorificaciones: *God blesset his trade* es la frase que se aplica a los «santos» que habían cumplido con éxito los decretos divinos; el poder del Dios de los judíos, que recompensaba precisamente *en esta vida* la piedad de sus fieles, tenía que seguir haciendo lo propio para los puritanos que, siguiendo el consejo de Baxter, controlaban su estado de gracia confrontándolo con el estado del alma de los héroes bíblicos e interpretaban las sentencias de la Biblia como los «artículos de un código». Tan inequívocas no eran en sí mismas las palabras del Antiguo Testamento. Ya vimos que Lutero utilizó por vez primera el concepto de «profesión», en sentido profano, en la traducción de un pasaje de Sirac. (...) De los libros canónicos influyó preferentemente el Libro de Job, en el que la profunda veneración a la Divina Majestad (absolutamente soberana y sustraída a toda humana medida), tan afín a las concepciones calvinistas, aparecía combinada con la seguridad final (tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo) de que Dios acostumbra a derramar sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente –y, según el Libro de Job, sólo– en esta vida. Se abandonó el quietismo oriental que se revela en muchos de los salmos más inspirados y en las sentencias de Salomón. (...)

Es imposible penetrar más al detalle en la discusión de las influencias del puritanismo en todos estos sectores; recordemos solamente que la licitud del goce de los bienes culturales puramente estéticos o deportivos encuentra siempre *un* límite característico: *no deben costar nada*. El hombre es tan sólo un administrador de los bienes que la gracia divina se ha dignado concederle y, como el criado de la Biblia, ha de rendir cuentas de cada céntimo que se le confía, y es por lo menos arriesgado gastarlo todo en algo cuyo fin no es la gloria de Dios, sino el propio goce. Basta tener los ojos abiertos para encontrar, incluso hoy, representantes de esta mentalidad. El hombre que está dominado por la idea de la propiedad como obligación o función cuyo cumplimiento se le encomienda, a la que se supedita como fiel administrador y, más aún, como «máquina adquisitiva» siente sobre su vida una gélida carga. Y cuanto mayor es la riqueza, si su modo de vivir es de verdad ascético, tanto más fuerte es el sentimiento de la responsabilidad por su conservación incólume *ad gloriam Dei* y el deseo de aumentarla por medio del trabajo incesante. A no dudarlo, la génesis de este estilo de

vida tiene alguna de sus raíces (como tantos otros elementos del moderno espíritu capitalista) en la Edad Media; pero hasta la ética del protestantismo ascético no halló su consecuente sustrato ético; con lo que se ve de modo claro su alcance para el desenvolvimiento del capitalismo.

El ascetismo intramundano del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el *consumo*, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, *destruía* todos los frenos que la ética tradicional ponía a la adquisición de las riquezas, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento en que *no sólo* lo legalizaba sino que lo consideraba directamente como querido por Dios. (en el sentido expuesto). La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el *lucro* racional, sino contra el uso irracional de aquéllas: así lo atestiguan expresamente no sólo el puritanismo, sino también Barclay, el gran apologista cuáquero. Por uso irracional de la riqueza se entendía, sobre todo, el aprecio de las formas *ostentosas* del lujo –condenable como idolatría–, de las que tanto gustó el feudalismo, en lugar de la utilización racional y utilitaria, querida por Dios, para las necesidades del individuo y de la colectividad. No se pedía *mortificación* al rico, sino que usase de sus bienes para cosas necesarias y *prácticamente útiles*. El concepto de *confort* abarca de modo característico el ámbito de las formas de uso éticamente lícito, y es lógico que los primeros en quienes encarnase el estilo de vida inspirado en tal concepto fuesen precisamente los representantes de esta concepción de la vida: los cuáqueros. Al oropel y relumbrón del fausto caballeresco que, apoyado en insegura base económica, prefiere la ostentación mezquina a la sobria sencillez, se opone ahora el ideal de la comodidad limpia y sólida del *home* burgués.

En cuanto a la *producción* privada de riqueza, el ascetismo luchaba tanto contra la ilegalidad como contra la mera codicia compulsiva, sólo esto es lo que condenaba como *covetousness*, como *mammonismo*, etc., el ambicionar la riqueza por el fin único y exclusivo de ser rico. Considerada en sí misma, la riqueza es una tentación. Resultaba de ahí que, por desgracia, el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza «que siempre quiere el bien y siempre hace el mal» (el mal en su sentido: la riqueza y sus tentaciones); en efecto, de acuerdo con el Antiguo Testamento y de modo análogo a la valoración ética de las «buenas obras», no sólo veía en la ambición de riqueza como *fin* el colmo de lo reprobable y, por el contrario, una bendición de Dios en el enriquecimiento como *fruto* del trabajo profesional, sino que (y esto es más importante) la valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión profana como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión imaginable de la concepción de la vida que hemos llamado «espíritu del capitalismo». Si a la estrangulación del consumo *juntamos* la liberación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la *formación de capital* como consecuencia de la coacción ascética al ahorro. Los frenos que se oponían al consumo de lo adquirido por fuerza habían de favorecer su utilización productiva, como capital invertible.

Naturalmente, la magnitud de este efecto no puede calcularse en números exactos. Pero su existencia en Nueva Inglaterra era tan palpable que no escapó a la sagacidad de un historiador tan notable como Doyle; y en Holanda, donde el calvinismo estricto sólo dominó siete años, la creciente sencillez y modestia de los círculos más seriamente religiosos, poseedores de enormes riquezas, condujo a un afán desmedido de acumular capitales. (...)

17.3.c. *Secularización del principio ético*

El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y *racional* (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante más típico y el único consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno «homo oeconomicus». Ahora bien, estos *ideales de vida* fracasaron al no poder resistir la dura prueba de las «tentaciones» de la riqueza, bien conocidas por los mismos puritanos. Con gran frecuencia hallamos a los más genuinos adeptos del espíritu puritano dispuestos a renegar de sus viejos ideales al formar en las filas de las capas *ascendentes* de los pequeños burgueses y de los *farmer*, así como *beati possidentes*, incluso entre los cuáqueros. Es el mismo destino al que en su día sucumbió la predecesora de este ascetismo intramundano: la ascesis monacal de la Edad Media; cuando la racionalización de la economía, sobre la base de una vida sobriamente regulada y una estrangulación del consumo, había conseguido plenamente sus efectos, la riqueza acumulada o bien fue directamente «ennoblecida» (como en la época anterior a la división religiosa) o amenazó cuando menos con quebrar la disciplina monástica (imponiéndose la realización de alguna de las muchas «reformas»). De hecho, toda la historia de las órdenes religiosas es en cierto sentido una continua lucha en torno a los problemas de la acción secularizadora de la riqueza. Exactamente lo mismo ocurrió en gran escala con la ascesis intramundana del puritarismo. El poderoso *revival* del metodismo, que precedió al florecimiento de la industria inglesa hacia fines del siglo XVIII, puede ser comparado perfectamente con cualquiera de estas reformas de las órdenes religiosas. Podríamos aducir un pasaje de John Wesley, que sería muy adecuado para figurar como lema a la cabeza de cuanto llevamos dicho, pues muestra cómo los jefes de todas las direcciones ascéticas veían claramente, y exactamente en el mismo sentido que nosotros, estas conexiones aparentemente paradójicas; dice así:

«Yo temo: allí donde la riqueza ha aumentado, la religión disminuye en medida idéntica; no veo, pues, cómo sea posible, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, una larga duración de cualquier nuevo despertar de la verdadera religiosidad. Pues, necesariamente, la religión produce laboriosidad (*industry*) y sobriedad (*frugality*), las cuales no pueden originar sino riqueza. Pero una vez que esta riqueza aumenta, aumentan con ella la soberbia, la pasión y el amor al mundo en todas sus formas. ¿Cómo ha de ser, pues, posible que pueda durar mucho el metodismo, que es una religión del corazón, aun cuando ahora la veamos florecer como un árbol frondoso? Los metodistas son en todas partes laboriosos y ahorrativos; por consiguiente, su riqueza aumenta. Por lo mismo, crece en ellos la soberbia, la pasión, todos los antojos de la carne y del mundo, la arrogancia. Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente. ¿No habrá algún camino que impida esta continuada decadencia de la religión pura? No debemos impedir a la gente que sea laboriosa y ahorrativa. Tenemos que exhortar a todos los cristianos en la obligación y el derecho a ganar cuanto puedan y a ahorrar lo que puedan; es decir, en suma, a hacerse ricos». (Sigue a esto la advertencia de que «deben de ganar y ahorrar cuanto puedan» y de que igualmente deben «dar cuanto puedan» para progresar en la gracia y reunir un tesoro en el cielo.) «Como se ve, Wesley percibe en todos sus detalles la misma conexión descrita por nosotros». (...)

Lo que esta época de vívida religiosidad del siglo XVII legó como herencia a su sucesora utilitaria fue ante todo una desusada buena conciencia (podríamos decir, farisaicamente buena) en materia de enriquecimiento, con tal de que éste se realizase en formas legales. Desapareció todo resto del *Deo placere vix potest* y nació un específico *ethos profesional burgués*. El empresario burgués podía y debía guiarse por su interés de lucro, con conciencia de estar en plena gracia de Dios y de estar visiblemente bendecido por Él, a condición de mantenerse dentro de los límites de la corrección formal, de tener una conducta ética intachable y de no hacer un uso indebido de sus riquezas. Además, el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, considerado por ellos como un fin de vida querido por Dios; y, por otra parte, tenía la seguridad tranquilizadora de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra especialísima de la providencia divina, que, por medio de estas diferencias y del particularismo de la gracia, persigue finalidades ocultas, desconocidas para nosotros. Ya Calvino había dicho que «el pueblo», es decir, la masa de trabajadores y artesanos, sólo obedece a Dios cuando se mantiene en la pobreza; esta afirmación había sido «secularizada» por los holandeses (Pieter de la Cour y otros) en el sentido de que los hombres sólo trabajan cuando la necesidad les impulsa a hacerlo, y la formulación de este *leitmotiv* de la economía capitalista es lo que desembocó más tarde en la corriente de la teoría de la «productividad» de los salarios bajos. Una vez más el utilitarismo se fue imponiendo insensiblemente, a medida que se iba secando la raíz religiosa (confirmándose de nuevo el esquema que hemos trazado de esta evolución). (...)

Desde luego toda la literatura ascética de *casi todas las confesiones* estaba dominada por la idea de que el trabajo por parte de aquel a quien la vida no ha brindado otras posibilidades más favorables, es también cosa sumamente grata a Dios, aun cuando se realice por bajo salario; *en esto*, la ascesis protestante no introdujo novedad alguna, pero profundizó en esta idea con la mayor agudeza, y sobre todo proporcionó a esta norma aquello de que, en definitiva, *dependía su* eficacia: *el impulso* psicológico dado por la concepción de este trabajo como *profesión*, como medio preferible y aun *único* de alcanzar la seguridad del estado de gracia; por otra parte, legalizaba la explotación de esta buena disposición para el trabajo, desde el momento que también el enriquecimiento del empresario constituía una «profesión». Ya se ve, pues, cuán poderosamente tenía que influir sobre la «productividad» del trabajo en sentido capitalista la *exclusiva* aspiración a alcanzar el reino de Dios por medio del cumplimiento del deber profesional y el severo ascetismo, que la disciplina eclesiástica imponía como cosa natural a las clases desposeídas. Para el trabajador moderno, la consideración del trabajo como «profesión» se tornó algo tan característico como la correspondiente concepción del enriquecimiento para el empresario. Un observador anglicano tan agudo como Sir William Petty no hacía más que reflejar este hecho, nuevo en aquel tiempo, al imputar el poderío económico holandés en el siglo XVII al hecho de que, en Holanda, los *Dissenters*, particularmente numerosos (calvinistas y baptistas) eran gentes que consideraban «el *trabajo y la industria* como un *deber para con Dios*».

17.3.d. *Las consecuencias inintencionadas del racionalismo occidental moderno*

La exposición precedente debe haber mostrado que uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista (y no sólo de éste, sino de la cultura moderna), a saber, la conducción racional de la vida sobre la base de la idea de profesión, tuvo su origen en el espíritu de la *ascesis cristiana*. Reléase ahora el tratado de Franklin, citado al comienzo de este trabajo, y se verá cómo los elementos esenciales de la actitud espiritual que allí denominamos «espíritu del capitalismo» son justamente los mismos que nos acaban de resultar como contenido de la ascesis profesional de los puritanos, sólo que sin fundamentación religiosa, ya extinguida también en Franklin. La idea del carácter ascético del moderno trabajo profesional no es, desde luego, nueva. Incluso Goethe en los *Wanderjahre* (años de andanzas) y en la muerte que dio a su Fausto, nos ha querido enseñar, desde la cumbre de su conocimiento de la vida, este motivo ascético del estilo de vida burgués, fundamental si quiere ser verdaderamente un estilo y no simple carencia de él: que la limitación al trabajo especializado, y la renuncia a la universalidad fáustica de lo humano que ella implica, es en el mundo actual condición de toda obra valiosa, y que, por tanto, «acción» y «renuncia» se condicionan recíprocamente de modo inexorable en el mundo de hoy. Conocer esto significaba para Goethe un adiós resignado a una época de humanidad bella y plena, tan irreplicable en el curso futuro de nuestra cultura como lo fue la edad de oro ateniense en la Antigüedad. El puritano *quería* ser un hombre profesional; nosotros *tenemos* que serlo. Pues al trasladarse la ascesis desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar su dominio sobre la moral intramundana, contribuyó a la construcción de este poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecanicomaquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de todos cuantos nacen dentro de sus engranajes (no sólo de los que participan directamente en la actividad económica), y lo seguirá determinando quizás mientras quede por consumir la última tonelada de combustible fósil. El cuidado por los bienes exteriores, decía Baxter, no debía ser más que «un liviano manto que se pueda arrojar en todo instante» sobre los hombros de sus santos. El destino ha convertido este manto ligero en férrea envoltura. La ascesis emprendió la tarea de actuar sobre el mundo y transformarlo; con ello, los bienes exteriores de este mundo alcanzaron un poder creciente y, al cabo, irresistible sobre los hombres, un poder que no ha tenido semejante en la historia. Hoy su espíritu se ha deslizado fuera de esta envoltura, quién sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, descansando como descansa en un fundamento mecánico, ya no necesita, en todo caso, de su sostén. También parece definitivamente muerto el rosado talante de su optimista heredera, la Ilustración; la idea del deber profesional ronda nuestra vida como el fantasma de pasadas ideas religiosas. Cuando el «cumplimiento de la profesión» no puede referirse directamente a los supremos valores espirituales de la cultura (o, cuando, a la inversa, no fuerza a sentirlo subjetivamente como simple coacción económica), el hombre actual suele renunciar totalmente a explicárselo. Donde su desarrollo ha sido mayor, en los Estados Unidos de

América, el afán de lucro, despojado de su sentido ético religioso, propende hoy a asociarse con pasiones puramente agonales [competitivas] que muchas veces le imprimen caracteres semejantes a los del deporte. Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo surgirán nuevos profetas o renacerán con fuerza antiguos ideales y creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada, orlada de una especie de agarrotada petulancia. En este caso los «últimos hombres» de esta cultura harán verdad aquella frase: «Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón, estas nulidades se imaginan haber alcanzado un estadio de la humanidad superior a todos los anteriores».

Pero estamos invadiendo la esfera de los juicios de valor y de fe que no deben cargar esta exposición puramente histórica. Nuestra tarea debería consistir más bien en mostrar además la importancia del racionalismo ascético, tan sólo acotada en el esbozo que precede, para el contenido de la ética *sociopolítica* y también para el tipo de organización y de funciones de los grupos sociales, desde el conventículo al Estado. En segundo lugar deberíamos analizar su relación con el racionalismo humanista y sus ideales de vida e influencias culturales, y, ulteriormente, con el desarrollo del empirismo filosófico y científico, con el progreso técnico y con los valores espirituales de la cultura. Por último, valdría la pena seguir su evolución histórica desde los comienzos medievales del ascetismo intramundano hasta su disolución en el puro utilitarismo y a través de cada uno de los ámbitos geográficos en que se difundió la religiosidad ascética. Sólo una vez hecho todo esto podría mostrarse la importancia cultural del protestantismo ascético en comparación con otros elementos configuradores de la cultura moderna. Aquí hemos intentado retrotraer hasta sus motivos el hecho y el modo de su influencia en un punto único, si bien importante. Pero también debería mostrarse *el modo* en que la ascética protestante ha sido a su vez influida en su nacimiento y configuración por la totalidad de las condiciones socioculturales, en especial por las económicas. Pues aunque el hombre moderno, en general, ni aun con la mejor de sus voluntades, no suele estar en condiciones de representarse en su magnitud real la importancia que los contenidos de conciencia religiosos han tenido para el modo de vivir, la cultura y el carácter de los pueblos, ello no nos autoriza a sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. *Ambas son igualmente posibles*. Pero con ambas se haría el mismo flaco servicio a la verdad histórica si se pretendiera con ellas, no iniciar la investigación, sino darla por concluida.

18. La ética económica de las religiones universales

18.1. La ética económica de las religiones universales estímulo para la acción

Sin que ello implique valoración, llamamos aquí «religiones universales» a aquellos cinco sistemas religiosos, o religiosamente determinados, de reglamentación de la vida, que han sabido agrupar en torno a sí multitudes de adeptos especialmente numerosos: la ética religiosa confuciana, hindú, budista, cristiana e islámica. Como sexta religión que vamos a considerar, se añade a éstas el judaísmo, tanto porque contiene presupuestos históricos decisivos para cualquier comprensión de las dos nombradas en último lugar,

como por su importancia histórica propia, en parte real, y en parte pretendida, pero muy estudiada en los tiempos más recientes para el desarrollo de la ética económica moderna del Occidente. (...) Espero que en el curso de la propia exposición resulte cada vez más claro lo que debe entenderse por «ética económica» de una religión. Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos, que sólo sirve como un medio para su conocimiento (muy importante en ciertas circunstancias), sino los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones. Por esquemática que sea la exposición que sigue, dejará sin embargo en evidencia cuán complicada suele ser la estructura de una ética económica concreta y cuán multifacéticos sus condicionamientos. Además, también mostraremos qué formas de organización económica exteriormente semejantes son compatibles con éticas económicas muy diferentes, mostrando efectos históricos muy distintos según la peculiaridad propia de ésta. Una ética económica no es una mera «función» de las formas de organización económicas, del mismo modo que, a la inversa, tampoco éstas están determinadas unívocamente por aquéllas. Ninguna ética económica ha tenido jamás determinantes exclusivamente religiosos. Todas poseen, por supuesto, una legalidad propia, determinada en altísimo grado por datos históricos y de geografía económica, distinta de cualesquiera posiciones del hombre ante el mundo condicionadas por motivos religiosos u otros motivos «interiores» (en este sentido). Pero no por ello es menos cierto que la determinación religiosa del modo de vida se cuenta como uno – nótese bien, sólo uno– de los determinantes de la ética económica. Por supuesto, ésta se encuentra profundamente influida, a su vez, por factores económicos y políticos en el interior de límites geográficos, políticos, sociales y nacionales dados. Sería una tarea interminable la de exponer estas dependencias en todas sus particularidades. En nuestra exposición, por consiguiente, sólo puede tratarse del intento de aislar los elementos decisivos del modo de vida de aquellas capas sociales que han ejercido una influencia más fuerte y determinante sobre la ética práctica de cada religión, habiéndole imprimido sus rasgos característicos, lo que aquí significa aquellos que la diferencian de otras y al mismo tiempo son importantes para su ética económica. No es cierto en absoluto que tenga que tratarse siempre de un solo estrato. En el transcurso de la historia, pueden también cambiar los estratos decisivos. Tampoco es nunca exclusiva la influencia de un estrato singular. Pero la mayor parte de las veces, pueden indicarse para cada una de las religiones, estratos cuyo modo de vida ha tenido una importancia al menos primordial. Anticipemos algunos ejemplos. El confucianismo fue la ética estamental de un cuerpo de prebendados de formación literaria y de un racionalismo secular. No contaba quien no pertenecía a este estrato educado. La ética estamental religiosa (o si se quiere irreligiosa) de este estrato ha determinado el modo de vida chino mucho más allá de sí. (...)

Pues bien, la tesis de las consideraciones que siguen, no es en modo alguno que la peculiaridad de una religiosidad sea una simple o mera función de la situación social de aquel estrato que representa su sujeto característico; ni siquiera que represente su «ideología» o que sea un «reflejo» de sus intereses materiales o ideales. Muy por el contrario, apenas sería posible una incomprensión más profunda que ésta de nuestro

punto de vista. Por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, sin embargo, su sello característico lo reciben siempre éstas, en primer término, de fuentes religiosas. En primer lugar, del contenido de su evangelio y de sus promisiones. Y aunque no sea raro que éstas hayan sido reinterpretadas radicalmente ya en la generación siguiente, para adaptarlas a las necesidades de la comunidad, sin embargo estas necesidades suelen ser, normalmente, a su vez, primariamente *religiosas*. Sólo en segundo lugar pueden tener eficacia otras esferas de intereses, a menudo, por supuesto, muy intensa, y a veces decisiva. Nos acabaremos por convencer de que, ciertamente, el modo de vida de las capas sociales decisivas suele tener una influencia profunda en toda religión, pero que también, por otra parte, el tipo de una religión, una vez acuñado, suele ejercer un influjo muy intenso sobre el modo de vida de capas muy heterogéneas.

De formas variadas, se ha intentado interpretar la conexión entre la ética religiosa y la situación de intereses, de tal modo que la primera apareciera únicamente como una «función» de la última; y no solamente en el sentido del llamado materialismo histórico (que no comentaremos aquí), sino también en un sentido puramente psicológico.

Puede derivarse una vinculación de clase de la ética religiosa, muy general y en cierto modo abstracta, a partir de la teoría del «resentimiento», famosa desde el brillante ensayo de F. Nietzsche, y tratada con ingenio desde entonces por los psicólogos. Como es sabido, esta teoría considera que la glorificación ética de la compasión y de la hermandad es una «sublevación de esclavos», de los desfavorecidos por la naturaleza o por el destino, y, en consecuencia, que la ética del «deber» es un producto de los sentimientos de venganza, «reprimidos» por impotentes, de la canalla condenada al trabajo y a la adquisición de dinero contra el modo de vida de un estamento señorial que vive libre de deberes; si esto fuera así, es evidente que nos encontraríamos ante una solución muy simple a los más importantes problemas de la tipología de la ética religiosa. Ahora bien, la cautela en la evaluación de su influencia para la ética social ha de ser tan grande como feliz y fructífero fue el descubrimiento de la importancia psicológica del resentimiento en sí.

(...) La racionalización no suele tener absolutamente nada que ver con el resentimiento. Por lo que se refiere a la valoración del *sufrimiento* en las éticas religiosas, no hay duda de que se ha visto sometida a una evolución típica que, bien entendida, otorga una cierta justificación a la teoría que Nietzsche formuló por vez primera. (...)

Al tratar el sufrimiento como síntoma del odio divino y de la culpa secreta, la religión satisfacía psicológicamente una necesidad muy general. El afortunado se contenta rara vez con el hecho de la posesión de su fortuna. Siente, además, la necesidad de tener *derecho* a ello. Quiere convencerse de que la ha «merecido», sobre todo en comparación con los demás. Y quiere también, por consiguiente, poder creer que a los menos dichosos también les acontece únicamente lo que se merecen cuando no poseen la misma dicha que él. La felicidad quiere ser «legítima». Si con esta expresión general, «felicidad», significamos todos los bienes del honor, el poder, la posesión y el goce,

estamos ante la fórmula más universal de aquel servicio de legitimación que la religión tenía que prestar al interés interno y externo de todos los poderosos, poseedores, vencedores, sanos o, brevemente, felices: la teodicea de la felicidad. Esta teodicea está anclada en sólidas necesidades («farisaicas») de los hombres, y por ello es fácilmente comprensible, aun cuando no se haya prestado suficiente atención a su eficacia.

En cambio, son más complicados los senderos que condujeron a la inversión de este punto de vista, es decir, a la glorificación religiosa del sufrimiento. (...)

Al aumentar la racionalidad del punto de vista ético-religioso e irse eliminando las primitivas ideas mágicas, la teodicea tropezó en este tema con dificultades crecientes. La desgracia individual «inmerecida» era demasiado frecuente. No solamente desde el punto de vista de una «moral de esclavos» sino también según las propias pautas del estrato dominante, era demasiada la frecuencia con que no les iba mejor a los mejores, sino a los peores. Como explicaciones del sufrimiento y de la injusticia aparecieron los pecados cometidos por el individuo en la vida anterior (migración de las almas), o la culpa de los antepasados, que se paga hasta la tercera y la cuarta generación, o, en un sentido más de principio, la podredumbre de todo lo creado en cuanto tal; como promesas de compensación se ofrecieron las esperanzas en una vida futura mejor, ya en este mundo para el individuo (migración de las almas) o para sus sucesores (reino mesiánico) o en el más allá (paraíso). De modo semejante la idea metafísica de Dios y del mundo producida por la inerradicable necesidad de una teodicea, sólo permitía la creación de pocos (en total, según veremos, tres) sistemas de pensamiento que dieran respuestas racionalmente satisfactorias a la cuestión del fundamento de la incongruencia entre el destino y el mérito: la doctrina del *Karma*, el dualismo zoroástrico y el decreto de predestinación del *Deus absconditus*. Sin embargo, estas soluciones, racionalmente las más acabadas, aparecen en forma pura sólo de modo totalmente excepcional.

La necesidad racional de una teodicea del sufrimiento, incluida la muerte, ha tenido consecuencias extraordinariamente poderosas. Ha configurado importantes rasgos de religiones como el hinduismo, el zoroastrismo, el judaísmo, y, en cierta medida, el cristianismo paulino y el posterior. Todavía en 1906, sólo una minoría de un número considerable de proletarios contestó a la pregunta por el motivo de su falta de fe religiosa, aduciendo conclusiones derivadas de las teorías de las modernas ciencias naturales; la mayoría se refirió a la injusticia del orden de este mundo, con toda seguridad creyendo en la compensación revolucionaria inmanente.

La teodicea del sufrimiento pudo tener un matiz de resentimiento. Pero la necesidad de una reparación de la insuficiencia del destino en este mundo, no solamente no tomó siempre este matiz como rasgo fundamental y decisivo, sino que no lo adoptó ni una vez de modo regular. Es innegable la enorme cercanía a la necesidad de venganza de la creencia de que a los injustos les va bien en este mundo precisamente porque les está reservado el infierno en el otro, mientras que a los piadosos les está reservada la felicidad eterna, teniendo por ello éstos que pagar en este mundo por los pecados que ocasionalmente cometan. Pero no es difícil convencerse de que incluso esta idea, que aparece de cuando en cuando, no está condicionada en absoluto por el resentimiento, y

de que, sobre todo, en modo alguno es siempre el producto de estratos socialmente oprimidos. Como veremos, han existido pocas religiosidades determinadas en sus rasgos esenciales por el resentimiento, y sólo una que sea un ejemplo completamente característico. Lo único cierto, en todo caso, es que el resentimiento podía ganar en cualquier parte (a menudo lo hizo) importancia como un factor más, al lado de otros, en el racionalismo, religiosamente determinado, de las clases socialmente desfavorecidas. Y que, incluso en este caso, su importancia ha sido muy distinta, y a menudo despreciable, según la naturaleza de las promesas de cada religión. Sería de todo punto incorrecto, por consiguiente, pretender derivar la «ascesis» de modo general de estas fuentes. La desconfianza hacia la riqueza y el poder que aparecen de forma regular en las religiones de salvación propiamente dichas, tuvo ante todo su fundamento natural en la experiencia de los salvadores, profetas y sacerdotes de que los estratos favorecidos y «hartos» en este mundo solían sentir en grado muy pequeño la necesidad de una salvación, cualquiera que fuera el carácter de ésta, y eran por esto menos «piadosas» en el sentido de sus religiones, mientras que la ética religiosa racional encontraba terreno abonado precisamente en la situación espiritual de las capas socialmente desfavorecidas. Los estratos que se encuentran en posesión segura del poder y el honor sociales suelen construir su legitimación estamental sobre una cualidad especial que les es inherente, la mayor parte de las veces la de la sangre; su *ser*, real o supuesto, es aquello de que alimenta el sentimiento de su dignidad. En cambio, los estratos socialmente oprimidos, o cuya valoración estamental es negativa, o al menos no positiva, alimentan el sentimiento de su dignidad, normalmente, en la fe en una «misión» particular a ellos confiada. Su *deber*, o su *realización* funcional, es lo que garantiza o constituye para ellos su propio valor, que, de este modo, se retrotrae a un más allá de ellos mismos, a una «tarea» impuesta a ellos por Dios. Este solo estado de cosas constituye de por sí una fuente del poder de atracción de las profecías *éticas* entre los socialmente desfavorecidos, sin necesidad de que el resentimiento actúe como palanca. Es perfectamente suficiente el interés racional en la compensación material e ideal por sí misma. No cabe duda alguna de que, además, la propaganda de los profetas y los sacerdotes, intencionadamente o no, han puesto a su servicio el resentimiento de las masas; pero esto no es en absoluto un fenómeno universal. En primer lugar, porque este poder esencialmente negativo no fue jamás, por lo que sabemos, la fuente de aquellas concepciones esencialmente metafísicas que prestan su carácter propio a todas las religiones de salvación. Y, en segundo lugar, porque la específica promesa de una religión nunca fue, hablando en general, ni necesaria ni siquiera predominantemente, un mero portavoz de un interés de clase, fuera de tipo externo o de tipo interior. Abandonadas a sí mismas, las masas no se desprendieron, como veremos, del sólido primitivismo de la magia, más que cuando una profecía las introdujo, con determinadas promesas, en un movimiento religioso de carácter ético. Por lo demás, lo específico de los grandes sistemas ético-religiosos, ha estado determinado en mucha mayor medida por condiciones sociales individuales que por la mera oposición entre estratos dominantes y dominados. (...)

Lo que aquí nos interesa, conectando con lo dicho más arriba, es indicar, de un modo

totalmente general, que el tipo de estado inmanente de bienaventuranza o renacimiento a que una religión aspira como bien supremo, tiene que ser necesariamente distinto, evidentemente, según el carácter del estrato que constituya el sujeto más importante de la religiosidad en cuestión. Las clases de caballeros belicosos, los campesinos, los negociantes, los intelectuales literariamente educados, muestran en este aspecto, como es natural, tendencias diferentes, que por sí solas, como se mostrará, están bien lejos de determinar unívocamente el carácter psicológico de la religión, pero que, sin embargo, han influido en él de modo perdurable. Por cierto que la contraposición entre los dos primeros estratos y los dos últimos se revela como extraordinariamente importante. Pues, de las dos últimas, los intelectuales y los negociantes (comerciantes, artesanos), fueron (los unos siempre, los otros a veces) sujetos de un racionalismo, más teórico en el primer caso, más práctico en el segundo, configurado de los modos más diversos, pero que solía tener un influjo importante sobre la actitud religiosa. De la mayor importancia ha sido, ante todo, el carácter propio de las capas *intelectuales*. En nuestros días es totalmente indiferente para el desarrollo religioso el que nuestros modernos intelectuales sientan la necesidad de gozar también como «vivencia» de un estado «religioso», al lado de todo tipo de sensaciones, en cierto modo para equipar su interior con un mobiliario de estilo de antigüedad garantizada: nunca todavía ha surgido una renovación religiosa de una fuente tal; en cambio, la peculiaridad de las capas intelectuales fue en el pasado de enorme importancia para las religiones. Su obra consistió principalmente en sublimar la posesión de la salvación religiosa como fe en la «redención». La idea de redención es en sí antiquísima, si por redención se entiende la liberación de la desgracia, el hambre, la sequía, la enfermedad, y, por último, el sufrimiento y la muerte. Pero no alcanzó un significado específico hasta que no se convirtió en expresión de una «imagen del mundo» sistemáticamente racionalizada, y de la toma de posición hacia esta imagen. Pues lo que quería y podía significar por su sentido y por su cualidad psicológica, dependía justamente de esta imagen del mundo y de esta toma de posición. Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las «imágenes del mundo» creadas por las «ideas» han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses. Según esta imagen del mundo se orientaban el «de qué» y el «hacia qué», se quería y —no olvidarlo— se podía ser «redimido»: de la esclavitud política y social hacia un reino mesiánico futuro en este mundo; o de la contaminación por impurezas rituales, o por la impureza de la cárcel del cuerpo en general, hacia la pureza de un ser corporal o anímico glorioso, o puramente espiritual. O del perpetuo juego sin sentido de las pasiones y ambiciones humanas hacia la paz y la tranquilidad de la pura contemplación de lo divino. O de un mal radical, y de la esclavitud del pecado, a la bienaventuranza eterna y libre en el seno de un dios paternal. O de la servidumbre bajo la determinación de las constelaciones estelares, astrológicamente concebidas, a la dignidad de la libertad y la participación en la esencia de la divinidad oculta. O de las barreras de la finitud, manifiestas en el sufrimiento, la necesidad y la muerte, y de los amenazantes castigos del infierno, a una bienaventuranza

eterna, una existencia futura, terrena o paradisíaca. O del círculo de las reencarnaciones, con sus inexorables sanciones por los actos de tiempos pasados, a la paz eterna. O de la insensatez de la inquietud y el suceder, al sueño sin sueños. Y todavía había muchas más posibilidades. Pero tras cualquiera de ellas se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente «sin sentido», así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un «cosmos» dotado de un sentido; o al menos, podía y debía serlo. Y precisamente esta exigencia, que es el producto básico del *racionalismo* propiamente religioso, fue lo que representaron las capas intelectuales. Los caminos y los resultados de esta necesidad metafísica, y también el grado de su eficacia, fueron muy diferentes. De todas formas, pueden decirse algunas generalidades sobre ello.

La moderna forma de racionalización, al tiempo teórica y práctica, intelectual y teleológica, de la imagen del mundo y de la conducta en la vida, ha tenido la consecuencia universal de que la religión se haya visto relegada al terreno de lo que, desde el punto de vista de la conformación intelectual de la imagen del mundo, es irracional, y ello con tanta mayor intensidad cuanto más progresaba este tipo particular de racionalización. Por múltiples motivos. Por un lado, las cuentas del racionalismo consecuente no salen siempre completamente exactas. Parece haberles ocurrido a las imágenes teóricas del mundo, y todavía más, a las racionalizaciones prácticas de la vida, lo que aconteció a la música con la coma pitagórica, que al resistirse a la total racionalización del fisicalismo tonal, ha hecho que los grandes sistemas musicales de todos los pueblos y épocas se distingan primariamente unos de otros por el modo como consiguen o bien disimular esta ineludible irracionalidad, o bien evitarla, o bien, a la inversa, ponerla al servicio de la riqueza de las tonalidades. También cada uno de los grandes tipos de conducción racional y metódica de la vida, se caracterizan ante todo por aquellos presupuestos irracionales que han incorporado en sí, considerándolos como simplemente dados. Cuáles sean estos presupuestos es, precisamente, lo que al menos en medida muy fuerte, se ha visto histórica y socialmente determinado, por la específica situación de intereses exterior e interior, social y psicológicamente condicionada, de aquellos estratos que eran los representantes de la respectiva metodización de la vida en la época decisiva de su configuración. (...)

18.2. *Tipología de la ascética y de la mística como caminos de salvación*

En las precisiones introductorias se establecieron ya contraposiciones en el ámbito del rechazo del mundo: por un lado, la ascética activa, una *acción* realizada con arreglo a la voluntad divina, en calidad de instrumento de Dios, y, por otro lado, la *posesión* contemplativa de la salvación, específica de la mística, que viene a significar un «tener», no un actuar, y en la cual el individuo no es un instrumento, sino un «recipiente» de lo divino, en vista de lo cual la actuación en el mundo tiene que aparecer como una amenaza para el estado de santidad absolutamente irracional y extramundano. La contraposición deviene radical, si la ascética activa, por una parte, opera dentro del mundo en calidad de conformadora racional del mismo a fin de sojuzgar la corrupción de la criatura a través del trabajo en la «profesión» mundana (ascética intramundana) y si,

por su parte, la mística saca la absoluta consecuencia de la huida radical del mundo (huida contemplativa del mundo). La contraposición se atenúa si, de una parte, la ascética activa se limita al sometimiento y superación de la corrupción de la criatura en el propio ser del asceta y, en consecuencia, intensifica la concentración en los actos liberadores activos inequívocamente queridos por Dios hasta el punto de evitar la intervención en el orden del mundo (huida ascética del mundo), acercándose así en la conducta exterior a la huida contemplativa del mundo. O si, de otra parte, el místico contemplativo no saca la consecuencia de apartarse del mundo y permanece en él como lo hace el asceta intramundano (mística intramundana). La contraposición puede desaparecer realmente en ambos casos en el aspecto práctico, produciéndose alguna combinación de ambas formas de búsqueda de la salvación. Pero puede subsistir también bajo el velo de la similitud externa. Para el místico auténtico sigue valiendo el principio fundamental de que la criatura debe callar, para que Dios pueda hablar. «Está» en el mundo y se «acomoda» externamente el orden de éste, pero con el fin de lograr, por contraste con el mundo, la certeza de su estado de gracia, reconocible en el hecho de que resiste la tentación de tomar en serio el ajetreo mundano. Su actitud típica, como hemos podido ver en Lao-tzu, es una humildad específicamente rendida, una minimización de la acción, una especie de anonimato religioso en el mundo: el místico se acredita *contra* el mundo, *contra* su acción en el mismo, mientras que la ascética intramundana se acredita precisamente al contrario, *a través* de la acción. Para el asceta intramundano la conducta del místico es un indolente goce de sí mismo; para el místico la conducta del asceta (intramundaneamente activo) es una implicación en el profano ajetreo del mundo, unida a una estéril fatuidad. Con aquella «dichosa estupidez» que suele atribuirse al puritano típico, la ascética intramundana ejecuta los designios positivos divinos, manifestados en las estructuras racionales de lo creado, dispuestas por Dios, y cuyo significado último le permanece velado, mientras que para el místico lo único importante para la salvación es la captación, en la experiencia mística, de ese significado último, enteramente irracional. Las formas de huida del mundo de ambos modos de conducta son diferenciables mediante contraposiciones parecidas, cuya discusión nos reservamos para su exposición individualizada.

Consideremos ahora particularizadamente las situaciones de tensión entre mundo y religión, retomando las puntualizaciones de la *Introducción* y dándoles un matiz algo diferente.

Hemos dicho que aquellas formas de conducta que, convertidas en un estilo metódico de vida, constituyeron el núcleo de la ascética y de la mística, habían surgido ante todo de presupuestos mágicos. Fueron practicadas, bien para suscitar cualidades carismáticas, bien para impedir maleficios. Naturalmente, lo primero fue más importante desde el punto de vista del devenir histórico. Efectivamente, ya desde el umbral de su aparición la ascética mostró su doble cara: por un lado, alejamiento del mundo y, por otro, domeñamiento del mundo gracias a los poderes mágicos alcanzados mediante la renuncia. El mago fue el precursor histórico del profeta, tanto del profeta ejemplar, como del profeta emisario y del salvador. El profeta y el salvador se legitimaban,

generalmente, por la posesión de un carisma mágico. Sólo que para ellos el carisma era únicamente un medio de procurarse el reconocimiento y la aceptación del significado ejemplar o del carácter emisario o salvífico de su personalidad. Efectivamente, el contenido de la profecía o del mandato del salvador era la orientación del estilo de vida hacia la búsqueda de un bien sagrado. Por tanto, era en este sentido una sistematización racional, al menos relativa, del estilo de vida, ya en ciertas particularidades, ya en su totalidad. Esto último fue la regla en todas las religiones de «salvación» propiamente dichas, esto es, en todas aquellas que ofrecían a sus adeptos la liberación respecto del *sufrimiento*. Tanto más era este el caso, cuanto más sublimada, más internalizadamente y con más positividad se concebía la esencia del sufrimiento. Pues en ese caso cabía colocar el adepto en un estado *permanente* que lo hacía interiormente inmune al sufrimiento. En lugar de un estado sagrado, agudo y extraordinario, y, por tanto, transitorio, conseguido por medio de la orgía, de la ascética o de la contemplación, era preciso alcanzar por parte de los salvados un hábito sagrado permanente y, por ello, garante de la salvación. Expresado en términos abstractos, éste era el objetivo racional de la religión de salvación. Una vez surgida una comunidad religiosa en seguimiento de una profecía o de la propaganda de un salvador, el cuidado de la reglamentación de la vida caía inicialmente en manos de los sucesores, discípulos, hijos varones del profeta o del salvador, carismáticamente cualificados para ello. Ulteriormente, bajo determinadas condiciones regularmente recurrentes, y que aún no trataremos aquí, cayó esta tarea en manos de una hierocracia sacerdotal, hereditaria o burocrática. Sin embargo, por lo general, el profeta o el salvador estaban en personal oposición precisamente a los poderes hierocráticos tradicionales, magos o sacerdotes, a cuya dignidad, sancionada por la tradición, contraponían su carisma personal con el propósito de quebrantar su poder o de obligarlos a ponerse a su servicio.

Las religiones proféticas y de salvación –lo que acabamos de decir lo presupone como evidente– vivían en una gran parte de los casos, especialmente importante desde el punto de vista de la evolución histórica, en una situación de tensión con el mundo y sus estructuras, no sólo aguda, (como se desprende evidentemente de la terminología adoptada) sino también permanente. Tensión tanto mayor, cuanto más auténtico fuera su carácter de religiones de salvación. Ello se siguió del sentido de la redención y de la esencia de la doctrina profética de salvación, con tanta mayor intensidad cuanto más evolucionaron sus principios hacia una ética racional, orientada hacia valores religiosos *internos* como medios de salvación; dicho en lenguaje corriente: cuanto más se sublimaron pasando del ritualismo a la «religiosidad de convicción». Es decir, la tensión se hizo tanto más fuerte por el lado de la religión cuanto más progresó por el otro lado la racionalización y la sublimación de la posesión interna y externa de bienes «mundanos» (en su sentido más amplio). Efectivamente, la racionalización y consciente sublimación de las relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión, interna y externa, religiosa o mundana, de bienes condujo a que se hicieran *conscientes* en sus consecuencias las *específicas legalidades internas* de cada esfera en particular y a que entraran por ello en aquellas tensiones mutuas que estaban veladas a la ingenua relación

originaria con el mundo exterior. Esto es una consecuencia muy común, y muy importante para la Historia de la Religión, de la evolución de la posesión (intra y extramundana) de valores hacia lo racional, hacia la búsqueda consciente y hacia la sublimación por el *conocimiento*. En base a una serie de tales valores, pongamos de manifiesto los fenómenos típicos que aparecen recurrentemente en éticas religiosas muy diversas.

18.3. *Los estadios del rechazo del mundo*

En resumen, el «mundo» puede entrar en conflicto con postulados religiosos desde diferentes puntos de vista. El punto de vista implicado en cada caso es siempre a la vez el punto de orientación más importante por su contenido para la modalidad de búsqueda de la *salvación*.

La necesidad de salvación, cultivada conscientemente como contenido de una religiosidad, ha surgido siempre y en todas partes como resultado del intento de una específica racionalización práctica de las realidades de la vida; sólo que la claridad de esta interdependencia se ha decantado con más o menos intensidad. Dicho en otros términos: es el resultado de la pretensión –que en este estadio se convierte en la condición específica de toda religión– de que el acontecer del mundo, al menos en la medida en que roza los intereses de los hombres, es un proceso *con sentido*. Como hemos visto, esta pretensión apareció primero bajo la forma del habitual problema del sufrimiento injusto, es decir, como el postulado de una compensación justa de la distribución desigual de la felicidad individual en el mundo. Tal pretensión ha tendido a evolucionar paso a paso desde este planteamiento hacia una progresiva devaluación del mundo. Efectivamente, a medida que el pensamiento racional se iba ocupando con mayor intensidad del problema de la justa compensación retributiva, tanto menos podía parecer posible una solución puramente intramundana y probable o significativa una solución extramundana. Pues todas las apariencias indicaban que el curso real del mundo se cuidaba poco de este postulado. En efecto, no sólo tenía que ser considerada como irracional la desigualdad, éticamente injustificada de la distribución de la felicidad y del sufrimiento, para la que podía pensarse una compensación, sino incluso el mero hecho de la existencia del sufrimiento como tal. Su presencia universal sólo podía dar paso a otro problema, más irracional todavía, el problema del origen del pecado, que en la doctrina de los profetas y de los sacerdotes debía explicar el sufrimiento como castigo o como medio de disciplina.

Pero un mundo creado para el pecado tenía que parecer, desde el punto de vista ético, aún menos perfecto que un mundo condenado al sufrimiento. En cualquier caso, para el postulado ético no había duda de la absoluta imperfección de este mundo. Pues sólo a través de esta imperfección parecía justificarse también su caducidad y sólo esta justificación podía parecer apropiada para depreciar aún más al mundo. En efecto, lo carente de valor no era lo único, ni siquiera lo primero que se mostraba como transitorio. El hecho de que la muerte y la destrucción alcanzara, nivelándolos, a los hombres y cosas tanto buenos como malos, podía aparecer como una depreciación de los bienes supremos intramundanos en cuanto quedó configurada la idea de un eterno transcurrir

del tiempo, de un Dios eterno y de un orden eterno. Si frente a ello se glorificaba como «intemporalmente» válidos ciertos valores –precisamente los más altamente estimados– y su realización en la «cultura» se hacía así independiente de la duración temporal del fenómeno concreto de su realización, entonces podía intensificarse aún más la condena ética del mundo empírico. Pues ahora podía aparecer en el horizonte religioso un cuerpo de ideas de mucha mayor entidad que las de la imperfección y caducidad de los bienes mundanos en general, por ser adecuado para denunciar precisamente los «valores culturales» comúnmente más apreciados. A todos ellos afectaba el pecado mortal de una inevitable culpabilidad específica. Se mostraban ligados a un carisma intelectual o estético y su cultivo parecía presuponer inevitablemente formas de existencia que contradecían la exigencia de fraternidad y que sólo podían acomodarse a ésta a través del autoengaño. Las barreras de la educación y de las modalidades del gusto son las más profundas y las más insuperables de todas las diferencias estamentales. La culpa religiosa podía aparecer ahora no sólo como un epifenómeno ocasional, sino como un componente integral de toda cultura, de toda acción en un mundo cultural y, finalmente, de toda vida estructurada. Justamente los bienes más excelsos que podía ofrecer este mundo aparecían de esta suerte gravados con la máxima culpa.

El orden externo de la comunidad social a medida que se convertía más en comunidad cultural del cosmos estatal sólo podía mantenerse evidentemente, a través de una violencia brutal, preocupada sólo nominal y ocasionalmente por la justicia y ello en la medida en que lo permitía la razón de Estado. Tal violencia producía siempre inevitablemente nuevos actos de violencia, hacia dentro y hacia fuera, y generaba además falsos pretextos para tales actos, es decir, significaba una explícita falta de amor o lo que aún debía parecer peor: una falta de amor farisaicamente velada. El cosmos económico objetivado, es decir, precisamente la forma más racional de provisión de bienes materiales indispensable para toda cultura intramundana, era una estructura radicalmente poseída por la falta de amor. Todas las formas de acción en el mundo civilizado aparecían entretejidas en la misma culpa. Una velada y sublimada brutalidad, una idiosincrasia hostil a la fraternidad y un extravío ilusorio del criterio justo acompañaban inevitablemente al amor sexual, y a medida que su poder se desarrollaba con más pujanza, pasaban tanto más inadvertidos a los mismos participantes o, en otras palabras, tanto más farisaicamente velados estaban. El conocimiento racional, al que la ética religiosa misma había apelado, construyó, siguiendo de un modo autónomo e intramundano sus propias leyes, un universo de verdades que no sólo no tenía nada que ver con los postulados sistemáticos de la ética religiosa racional, a saber, que el mundo, como cosmos, satisface las exigencias de *ésta* o que muestra un determinado «sentido», sino que más bien tenía que rechazar de principio esta pretensión. El cosmos de la causalidad natural y el pretendido cosmos de la compensación ética se enfrentaban en una oposición irreconciliable. Y aunque la ciencia, que había fundado aquel cosmos, parecía no poder dar una explicación segura de sus presupuestos últimos específicos, se alzó en nombre de la «honestidad intelectual» con la pretensión de ser la única forma posible de tratamiento razonado del mundo. Al igual que todos los valores culturales,

también el intelecto creó una aristocracia de la posesión de la cultura racional, independiente de todas las cualidades ético-personales de los hombres y, por ello, no fraternal.

Pero a esta posesión de la cultura, bien supremo de este mundo para el hombre «intramundano», le era inherente, aparte de su carga de culpabilidad ética, algo que iba a despreciarla de una forma mucho más definitiva, si se lo medía con sus propios criterios: la falta de sentido. La falta de sentido de la pura autoperfección intramundana del hombre de cultura, el sin sentido, por tanto, del valor último en el que parecía sintetizarse la «cultura», se derivaba ya, a los ojos del pensamiento religioso, de la evidente falta de sentido de la muerte —precisamente desde el punto de vista intramundano— la cual entre todas las condiciones de la cultura parecía ser la primera en poner un sello definitivo al sin sentido de la vida. El campesino podía morir «cansado de vivir» como Abraham. El señor feudal y el héroe guerrero también. Ellos cumplían, en efecto, un ciclo de su ser, más allá del cual no alcanzaban a ver. Podían alcanzar a su manera una perfección intramundana que se seguía de la ingenua evidencia de sus valores existenciales. No así, sin embargo, el hombre «cultivado», orientado hacia la autoperfección, entendida como apropiación o creación de «valores culturales». Podía acabar «harto de vivir», ciertamente, pero no «cansado de vivir» en el sentido de haber culminado un ciclo de vida, pues su perfectibilidad, al igual que la de los valores culturales, se orientaba hacia lo ilimitado. Y cuanto más se diferenciaban y multiplicaban los valores culturales y las metas de autoperfección, tanto más limitado se volvía el sector que el individuo, como receptor pasivo o como creador activo, podía abarcar en el curso de una vida limitada. Tanto menos, por tanto, podía abarcar en el curso de una vida limitada. Tanto menos, por tanto, podía ofrecer la vinculación a este cosmos interno y externo de la cultura la posibilidad de que un individuo pudiera impregnarse de toda la cultura o lo «esencial» de ella en algún sentido —para lo cual no existía un criterio definitivo— y de que, por consiguiente, la «cultura» y su búsqueda pudieran tener para él un cierto sentido intramundano. Ciertamente, para el individuo la «cultura» no consistía en la *cantidad* de «valores culturales» acumulados por él, sino en una *selección* de ellos conformada por él. Sin embargo, no existía garantía alguna de que ésta alcanzase un final *pleno de sentido* (para él) precisamente en el fortuito momento temporal de la muerte. Y si se apartaba de la vida con toda dignidad —«No quiero más, se me ha dado (o negado) todo lo que *para mí* era valioso de la vida»— tenía que aparecer esta altiva actitud a los ojos de la religión de salvación como un desdén blasfemo del destino y de los caminos de la vida, dispuestos por Dios. Ninguna religión de salvación *aprueba* positivamente la «muerte voluntaria», que han glorificado tan sólo las filosofías.

Considerado desde el punto de vista puramente ético y de cara al postulado religioso de un «sentido» divino de su existencia, el mundo debía aparecer igualmente quebradizo y depreciado en todos estos aspectos: como sede de la imperfección, de la injusticia, del sufrimiento, del pecado, de la caducidad y de una cultura necesariamente cargada de culpa y necesariamente más carente de sentido a medida que avanza y se diferencia. A esta depreciación, consecuencia del conflicto entre aspiración racional y realidad, entre

ética racional y valores en parte racionales y en parte irracionales, que parecía plantearse con más crudeza e irreconciliabilidad cada vez que se elaboraba lo específico de una nueva esfera particular del mundo, reaccionó la necesidad de «salvación» de tal suerte que, cuanto más sistemático se volvió el pensamiento sobre el «sentido» del mundo, cuanto más se sublimó la vivencia consciente de sus contenidos irracionales, tanto más amundana y ajena a toda conformación de la existencia se hizo esta necesidad de salvación, comenzando así paralelamente a ser el contenido específico de lo religioso. Y no fue sólo el pensamiento teórico el que emprendió el desencadenamiento del mundo, sino que a este derrotero condujo precisamente el intento de la ética religiosa de racionalizarlo en el aspecto ético-práctico.

Finalmente, incluso la búsqueda específicamente intelectualista, mística, de la salvación sucumbió frente a tales tensiones a la dominación universal de la no fraternidad. Por un lado, su carisma *no* era accesible a cada cual. Por tanto, significaba en sí misma un aristocratismo del más alto rango: el aristocratismo religioso de la salvación. Por otro lado, en medio de una cultura racionalmente organizada para el trabajo profesional apenas quedó espacio para el cultivo de la fraternidad, exceptuando las capas libres de preocupaciones económicas. Bajo las condiciones técnicas y sociales de una cultura racional, llevar la vida de Buda, de Jesús y de Francisco de Asís parece estar condenado al fracaso por razones puramente externas.

Considerada de este modo, toda «cultura» aparecía como una escapada del hombre fuera del ciclo de la vida natural orgánicamente preestablecido y, por consiguiente, condenada por cada nuevo paso a un sin sentido cada vez más destructor; la dedicación a los bienes culturales, a medida en que fue elevada a una tarea sagrada, a una «profesión», tanto más pareció un ajetreo absurdo al servicio de objetivos fútiles, y además contradictorios en sí mismos y mutuamente antagónicos.

18.4. *Las tres formas racionales de teodicea*

Cada una de las éticas de salvación negadoras del mundo que han existido en el pasado se han situado con su rechazo del mundo en puntos muy diferentes de esta escala construida de forma puramente racional. Aparte de las numerosas circunstancias concretas que condicionaron tal inserción y que no cabe enumerar mediante una casuística teórica, contribuyó también a ello un elemento racional: la estructura de aquella *teodicea* con la que la necesidad metafísica de encontrar un significado común a estas tensiones insalvables reaccionó contra la conciencia de su existencia. De los tres tipos de teodicea, calificados como los únicos coherentes en nuestras reflexiones introductorias, el *dualismo* pudo prestar servicios no despreciables a aquella necesidad. La sempiterna coexistencia y contraposición entre los poderes de la luz, de la verdad, de la pureza y del bien a los poderes de las tinieblas, de la mentira, de la impureza y de la maldad no era en última instancia más que una sistematización inmediata del pluralismo de los espíritus propio de la magia, con su división en buenos (útiles) y malos (perjudiciales), primeros estadios de la oposición de dioses y demonios. Fue en el mazdeísmo, la religión profética que de un modo más consecuente realizara esta concepción, donde el dualismo se conectó directamente a la oposición mágica de «puro»

e «impuro» en la cual se distribuían todas las virtudes y todos los vicios. Constituye la renuncia a la omnipotencia de un Dios que encontraba sus límites en la existencia de un poder antidivino. Sus adeptos actuales (los parsis) han superado de hecho este dualismo, pues tal limitación no era sostenible. Mientras que en su más consecuente escatología el mundo de lo puro y el mundo de lo impuro, de cuya mezcla surgía el frágil mundo empírico, constituían dos reinos eternamente separados, en la escatología posterior el dios de la pureza y del bien resulta vencedor, como lo es en el Cristianismo el Salvador sobre el Demonio. Esta forma más inconsecuente del dualismo constituye la concepción popular de cielo e infierno, extendida por toda la Tierra. Establece de nuevo la soberanía de Dios sobre el Espíritu Malo, el cual es criatura suya; cree salvar con ello la omnipotencia divina, pero tiene que sacrificar, de buen o mal grado, abierta o solapadamente, algo del amor divino, el cual, si se mantiene la omnisciencia, no concuerda con la creación de un poder del mal radical y con la permisión del pecado, y menos aún si se combina con la eternidad del castigo del infierno por pecados finitos a su propia criatura. En tal planteamiento lo único consecuente es la renuncia a la bondad divina. La fe en la predestinación realizó de hecho y con plena coherencia esta renuncia. La reconocida imposibilidad de medir los designios de Dios con criterios humanos implicó una fría y clara renuncia a un sentido del mundo asequible al entendimiento humano, la cual puso fin a toda problemática de esta especie. Semejante fe no ha sido soportada en tal consecuencia por mucho tiempo fuera de círculos de eminentes virtuosos. Y ello precisamente porque –en contraste con la fe en el poder irracional del «destino»– exige suponer una determinación providencial, por tanto, racional en cierto modo, de los condenados, no sólo a la perdición, sino también al mal, y sin embargo exige también su «castigo», es decir, la aplicación de una categoría ética.

En el primer trabajo de este volumen se ha hablado de la importancia de la fe en la predestinación. Más adelante trataremos el dualismo mazdeísta, si bien brevemente, pues el número de sus adeptos es reducido. Y podría ser omitido por completo, si el influjo de la concepción persa del juicio final, de su demoniología y angelología no hubiera revestido una importancia histórica considerable para el *judaísmo* tardío.

Es característica de la religiosidad de los intelectuales de la India la tercera forma eminente de la teodicea, tanto por su coherencia, como por su extraordinario logro metafísico aunar la autorredención por el propio esfuerzo, característica de los virtuosos, con la accesibilidad universal de la salvación, el más riguroso rechazo del mundo con la ética social orgánica y la contemplación como vía suprema de salvación con la ética profesional intramundana. A ella dedicaremos el próximo trabajo.

Textos **Max Weber** seleccionados

LA CIENCIA COMO PROFESIÓN. LA POLÍTICA COMO PROFESIÓN Edición y traducción de Joaquín Abellán

Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid 2001, pp. 60-72, 145-148

19. La especialización, característica básica de la ciencia

Pero yo creo que ustedes, en realidad, quieren escuchar algo distinto, quieren escuchar algo sobre la vocación *interior* para la ciencia. En la actualidad, la disposición

interior respecto a la actividad científica como profesión está condicionada, en primer lugar, por el hecho de que la ciencia ha entrado en una fase de especialización, desconocida anteriormente, y que continuará en el futuro. El asunto está no sólo externamente, no, sino interiormente de la siguiente manera: que, en terreno científico, el individuo sólo puede lograr realizar algo completo dentro de una estricta especialización. Todos los trabajos que abarcan campos fronterizos, como los que hacemos nosotros ocasionalmente o como los que los sociólogos, por ejemplo, tienen necesariamente que hacer, se resignan conscientemente a que el propio trabajo permanezca inevitablemente muy incompleto, aunque se estén suministrando en todo caso al especialista *problemas* útiles en los que éste no cae fácilmente desde su perspectiva especializada. El trabajador científico sólo puede hacer suyo, en realidad, ese sentimiento de plenitud de haber hecho algo que *durará* con una estricta especialización. En el presente, un resultado importante y realmente definitivo es siempre un resultado especializado, y quien no posea la capacidad de ponerse, por así decir anteojeras y de hacerse a la idea de que el destino de su alma depende de comprobar tal conjetura en un pasaje de un manuscrito, que permanezca alejado de la ciencia. Nunca llegará a experimentar en sí mismo lo que puede denominarse la «vivencia» de la ciencia. Sin esta extraña embriaguez, ridícula para el que está fuera, sin esta pasión, sin este «milenios tuvieron que pasar antes de que tú entraras en la vida y otros milenios esperan en silencio» para ver si esa conjetura se resuelve contigo, uno *no* tiene vocación para la ciencia y que haga otra cosa, pues nada vale para el hombre en cuanto hombre lo que no *pueda* hacer con *pasión*.

Pero la realidad es que por mucha pasión que haya y por muy auténtica y profunda que sea, no se puede forzar el resultado. Evidentemente es una condición previa del elemento decisivo, la «inspiración». Es verdad que actualmente está muy extendida entre círculos de jóvenes la idea de que la ciencia se ha convertido en un cálculo que se produce en los laboratorios o en los archivos estatales con el frío entendimiento nada más y no con toda el «alma», tal como se producen las cosas «en una fábrica». Pero en este punto hay que señalar que no existe ninguna claridad la mayoría de las veces sobre lo que ocurre en una fábrica ni sobre lo que ocurre en un laboratorio. Tanto aquí como allí, al hombre tiene que *ocurrírsele algo* —lo correcto, precisamente— para producir algo valioso. Pero esta ocurrencia no se puede forzar; no tiene nada que ver con un cálculo frío. Es verdad que éste también es una condición previa indispensable. Cualquier sociólogo, por ejemplo, no debe sentirse menos por hacer incluso siendo mayor, quizá durante meses, decenas de miles de operaciones de cálculo en su cabeza. Si se quiere lograr algo, no se intentará impunemente cargar esto sobre los auxiliares, y lo que sale finalmente es, con frecuencia, muy poca cosa. Pero si no se le «ocurre» algo determinado sobre la dirección de sus cálculos y si, durante los cálculos, no se le «ocurre» algo sobre el alcance de los resultados concretos que van apareciendo, ni siquiera se logra esa muy poca cosa. Sólo sobre el terreno de un trabajo muy duro surge normalmente la ocurrencia, aunque es cierto que no siempre. La ocurrencia de un aficionado puede tener científicamente el mismo o mayor alcance que la del especialista. Muchos de nuestros mejores planteamientos y conocimientos se los debemos

precisamente a aficionados. El aficionado sólo se diferencia del especialista en el hecho de que le falta la firme seguridad del método de trabajo –como dijo Helmholtz sobre Robert Mayer– y en el de que no está en situación la mayoría de las veces de realizar, valorar o controlar su ocurrencia. La ocurrencia no sustituye al trabajo. Y el trabajo, por su parte, no puede forzar o sustituir a la ocurrencia, como tampoco la sustituye la pasión. Ambos, sobre todo ambos *a la vez*, la atraen, pero la ocurrencia viene cuando ella quiere, no cuando queremos nosotros. Es cierto, en realidad, que las mejores cosas no se le ocurren a uno cuando está buscando y dándole vueltas a la cabeza sentado en su escritorio, sino que se le ocurren fumando un puro en el sofá, como dice Ihering, o dando un paseo por una calle que se empina lentamente, como dice de sí Helmholtz con precisión científico-natural, o de otras maneras similares, pero, en todo caso, no cuando uno la está esperando. Por supuesto que a uno no le vendría una ocurrencia si no tuviera tras sí esa reflexión sentado en el escritorio y el haberse hecho algunas preguntas con pasión. Pero sea como sea, el trabajador científico tiene que contar con el azar, que tiene todo trabajo científico, de que venga la «inspiración» o de que no venga. Uno puede ser un excelente trabajador sin haber tenido nunca una ocurrencia propia valiosa. Pero es un grave error pensar que esto ocurre sólo en la ciencia y que es distinto, por ejemplo, lo que ocurre en un negocio o lo que ocurre en un laboratorio. Un comerciante o un gran industrial sin «imaginación comercial», es decir, sin ocurrencias, sin ocurrencias geniales, será toda su vida un hombre que, en el mejor de los casos, se quedará como un funcionario técnico o un empleado: nunca creará nuevas formas de organización. La inspiración no juega un papel mayor en la ciencia que en la solución de los problemas de la vida práctica por parte de un empresario moderno

–como se imagina el académico–. Pero, por otra parte, no juega un papel menor que en el arte, lo que también se ignora frecuentemente. Es infantil pensar que un matemático llegaría a algún resultado científicamente valioso sentado en su mesa con una regla de cálculo o con otros instrumentos mecánicos o máquinas calculadoras. Es evidente que la imaginación matemática de un Weierstrass tiene una orientación totalmente distinta a la de un artista en cuanto a su sentido y a sus resultados y es cualitativamente muy diferente, pero no lo es en cuanto a su proceso psicológico. Ambos tipos de imaginación son embriaguez (en el sentido de la «manía» de Platón) e «inspiración».

Ahora bien, el que alguien tenga inspiraciones científicas depende de un destino que se nos esconde, pero también de los «dones». Esta indudable verdad no es la última razón por la que se ha popularizado, comprensible entre los jóvenes, una actitud a favor de algunos ídolos, cuyo culto vemos que se extiende en todas las esquinas y en todas las revistas. Esos ídolos son la «personalidad» y el «*erleben*» (tener vivencias, experimentar). Ambas están estrechamente unidas y predomina la idea de que la segunda configura la «personalidad» y que pertenece a ésta. La gente se atormenta por tener vivencias –pues esto pertenece al modo de vida propio de una personalidad– y si no lo logran tienen que hacer, al menos, como si se tuviese este don. Antes, esta «vivencia» (*Erlebnis*) se decía en alemán «*Sensation*». Y creo que se tenía una idea más acertada de lo que era y significaba la «personalidad».

¡Distinguidos oyentes! En el campo de la ciencia sólo tiene «personalidad» quien está *pura y simplemente* al servicio de la propia ciencia. Y esto no es sólo así en la ciencia. No conocemos ningún gran artista que haya hecho otra cosa que estar al servicio de su arte y sólo de él. Incluso en una personalidad de la talla de Goethe, en cuanto se toma en cuenta su arte, se ve que éste se ha vengado por haberse tomado aquél la libertad de querer hacer de su «vida» una obra de arte. Aunque se ponga en duda esta afirmación, hay que ser un Goethe, en todo caso, para poder permitírselo, y cualquiera tendrá que reconocer al menos que, incluso en un hombre como él, que sólo aparece una vez en mil años, no ha quedado sin pagar por ello. En la política tampoco funciona de otra manera, pero de ello no vamos a hablar hoy. En el terreno de la ciencia es seguro que no tiene «personalidad» quien aparece en escena como empresario de la cosa a la que debería dedicarse y quisiera legitimarse mediante su «experiencia» y se pregunta: «¿Cómo demuestro yo que soy algo distinto a un mero «especialista»? ¿cómo hago para decir algo que, en su forma o contenido, no lo haya dicho nadie como yo?» Es éste un fenómeno que se presenta hoy masivamente y que empequeñece y rebaja a quien hace la pregunta de esa manera, mientras que la entrega interior a una tarea y sólo a ella lo elevaría a las alturas y a la dignidad de la cosa a la que dice servir. Tampoco esto es distinto en el artista.

20. Ciencia y progreso: sentido del trabajo científico y sentido del progreso

Pero frente a estas condiciones previas comunes a nuestro trabajo y al arte existe un destino que diferencia profundamente nuestro trabajo del trabajo artístico. El trabajo científico está inserto en el curso del *progreso*. En el terreno del arte, por el contrario, no hay ningún progreso en ese sentido. No es verdad que la obra de arte de una época que haya aplicado nuevos medios técnicos o que haya aplicado, por ejemplo, las leyes de la perspectiva esté por ello, desde el punto de vista artístico, por encima de otra obra que no haya conocido ni esos medios ni esas leyes, *si* esta obra era adecuada a su forma y a su materia, es decir, si había elegido y formado su objeto como había que hacerlo de acuerdo con el arte sin la aplicación de esos otros medios y condiciones. Una obra de arte que tenga realmente «plenitud» (*Erfüllung*) no será nunca superada, no envejecerá nunca. El individuo podrá valorar personalmente de manera distinta su significación para él, pero nunca podrá decir nadie de una obra que tenga realmente «plenitud» que ha sido «superada» por otra que tenga también *Erfüllung*. Cada uno de nosotros, por el contrario, sabe que lo que ha trabajado estará anticuado en diez, veinte o cincuenta años. Éste es nuestro destino, éste el *sentido* del trabajo científico, al cual está sometido y entregado de un modo muy específico en relación a todos los demás elementos de la civilización (*Kultur*), para los que también vale ese sentido: todo «logro acabado» de la ciencia significa nuevas «cuestiones» y *tiene voluntad de* quedarse anticuado y de ser «superado». Con esta situación tiene que contar quien quiera servir a la ciencia. Es cierto que los trabajos científicos pueden conservar su importancia como «productos alimenticios de lujo» por su calidad artística, o como medios para el aprendizaje del trabajo. Pero hay que repetir que ser superados científicamente no es sólo el destino de todos nosotros sino la meta de todos nosotros. No podemos trabajar sin esperar que sigan

vinieron otros detrás de nosotros. Por principio, este progreso avanza hacia lo infinito. Y con este planteamiento llegamos al problema del *sentido* de la ciencia, pues no es evidente ciertamente que algo que está sometido a semejante ley tenga su sentido y su comprensión en sí mismo. ¿Por qué se hace algo que, en realidad, no llega nunca a su fin y que no puede llegar? Por unos objetivos puramente prácticos, técnicos en el sentido amplio de la palabra; para poder basar nuestra acción práctica en las expectativas que nos pone a mano la experiencia científica. Bien, pero esto sólo significa algo para el práctico. ¿Pero cuál es la actitud interior del hombre de ciencia hacia su propia profesión?, si es que realmente aspira a tener alguna. Él dice que hace ciencia «por sí misma» y no sólo porque otros puedan obtener con ello resultados técnicos o sociales, para alimentarse mejor, vestirse, alumbrarse o gobernarse. Pero, ¿qué sentido puede proporcionar con ello, con estas creaciones que están determinadas a quedar anticuadas?, ¿qué sentido tiene, por tanto, para que uno se meta en esta actividad especializada y que camina hacia el infinito? Esto requiere algunas consideraciones generales.

El progreso científico es una parte, la más importante, por cierto, de ese proceso de racionalización en el que estamos desde hace milenios y respecto al cual hoy se suele tener una posición extraordinariamente negativa.

Pongámonos en claro qué significa realmente en la práctica esta racionalización intelectual mediante la ciencia y mediante la técnica basada en la ciencia. ¿Significa, pongo por caso, que actualmente nosotros, cada uno de los que se sientan en esta sala, por ejemplo, tiene un mayor conocimiento de las condiciones de vida bajo las que vive que un indio o un hotentote? Difícilmente. Quien vaya de nosotros en tranvía, no tiene idea de cómo hace el tranvía para ponerse en movimiento, a no ser que sea un físico especializado. Y tampoco necesita saberlo. Le basta con poder «contar» con el comportamiento del tranvía y él se basa en ese comportamiento, pero sin saber nada de cómo hace un tranvía para que se pueda mover. Cuando nosotros gastamos dinero hoy, yo me apuesto a que casi nadie, incluso si hay colegas economistas en la sala, tendrá una respuesta para la pregunta de cómo hace el dinero para que se pueda comprar algo a cambio de él –unas veces mucho, otras poco–. El salvaje sabe lo que hacer para llegar a su alimentación diaria y qué instrumentos le ayudan en esa función. La creciente racionalización e intelectualización *no* significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se vive, sino que significa otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si *se quisiera, se podrían* conocer en todo momento esas condiciones; significa, por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo sino que, en principio, se pueden *dominar* más bien todas las cosas mediante el *cálculo*. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo. Ya no hay que acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, como el salvaje para quien existían esos poderes. Esa dominación la proporcionan el cálculo y los medios técnicos. Esto es lo que significa ante todo la racionalización como tal.

¿Pero este proceso de desmagificación continuado a lo largo de milenios en la cultura occidental y este «progreso», al que pertenece la ciencia como una parte y como

fuerza impulsora, tienen un sentido que vaya más allá de lo puramente técnico y práctico? Estas preguntas las encontrarán ustedes planteadas sobre todo en las obras de León Tolstoi. Él llega a ellas de una manera curiosa. Todo el problema de sus cavilaciones giraba en torno a la pregunta de si la muerte es un fenómeno con sentido o no. Y su respuesta es que para el hombre civilizado (*Kultur Mensch*) no lo es, y no lo es precisamente porque la vida del individuo civilizado, metida en el «progreso», en lo infinito, no podía tener, de acuerdo con su propio sentido inmanente, un final ya que siempre hay un progreso continuo por delante del individuo que está metido en ese proceso. Ninguna persona que muere llega a la altura en la que está la infinitud. Abraham o cualquier campesino de los viejos tiempos moría «viejo y saciado de la vida» porque su vida estaba dentro del ciclo natural de la vida, porque su vida le había traído, al final de sus días, de acuerdo con su sentido, todo lo que ella le podía ofrecer; porque no le quedaba ningún «enigma» que resolver y, por eso, podía tener «bastante» de la vida. Un hombre civilizado (*Kultur Mensch*), sin embargo, puesto en el progreso de enriquecimiento progresivo de la civilización (*Zivilisation*) con pensamientos, conocimientos, problemas, puede llegar a estar «cansado de la vida», pero no saciado. Éste sólo pesca una mínima parte de lo que la vida del espíritu va alumbrando continuamente, y siempre es algo provisional, nada definitivo, y por eso la muerte es para él un acontecimiento sin sentido. Y porque la muerte no tiene sentido, no lo tiene tampoco la propia vida civilizada (*Kulturleben*) como tal, que es la que da a la muerte su carencia de sentido precisamente con su «progreso» sin sentido. En todas sus últimas novelas se encuentra esta idea como el tema básico del arte tolstoiano.

¿Qué posición adoptar frente a esto? ¿Tiene el «progreso» como tal un sentido cognoscible que vaya más allá de lo técnico de modo que el servicio a él sea una profesión con sentido (*sinnvoll*)? Hay que plantear esta cuestión. Ya no es sólo la cuestión de la vocación *para* la ciencia, es decir, el problema de qué significa la ciencia como profesión para quien se dedica a ella, sino que la cuestión es otra: ¿qué es la *profesión de la ciencia* dentro de la vida global del hombre y cuál es su valor?

La diferencia que existe en este punto sobre el pasado y el presente es enorme. Recuerden ustedes el maravilloso cuadro al comienzo del libro séptimo de la *República* de Platón: unos hombres encadenados en una caverna, con los rostros dirigidos a la pared del fondo y detrás de ellos hay una luz, que no pueden ver; sólo se entretienen con las sombras que la luz proyecta en la pared y tratan de averiguar la relación existente entre ellas. Uno de ellos logra, al fin, romper las cadenas, se gira y mira al sol. Cegado, se mueve a tientas y cuenta balbuciente lo que ha visto. Los otros dicen que está loco, pero poco a poco aprende a mirar la luz, y entonces su tarea es bajar hacia los hombres de la caverna y conducirlos a la luz. Él es el filósofo y el sol es la verdad de la ciencia, que no busca apariencias y sombras sino el verdadero ser.

Sí, ¿pero quién está actualmente en esa actitud respecto a la ciencia? Actualmente, la sensación de los jóvenes es precisamente más bien la contraria: la imagen de la ciencia es la de un reino transmundano de abstracciones artificiales que tratan de apresar con sus secas manos la sangre y la savia de la vida real sin llegar a pescarlas. Y piensan que es

aquí, en la vida, sin embargo, en lo que para Platón era el juego de las sombras en la pared, donde late la verdadera realidad y que todo lo demás no son sino fantasmas sin vida y separados de la realidad. ¿Cómo se ha operado esta transformación? La apasionada admiración de Platón en la *República* se explica en último término por el hecho de que se había descubierto por vez primera el sentido de uno de los grandes instrumentos de todo conocimiento científico, el del *concepto*. Éste había sido descubierto por Sócrates en todo su alcance, pero no por él únicamente en todo el mundo. En la India pueden encontrar ustedes planteamientos muy similares a los de la *Lógica* de Aristóteles. Pero en ningún sitio los encontrarán con esta conciencia de su significación. Aquí apareció por vez primera como un instrumento con el que se podía poner a alguien en el tornillo de la lógica de modo que no pudiera salir sin tener que reconocer que o no sabía nada o que ésta y no otra era la verdad, la verdad *eterna* que nunca habría de pasar como sí pasan las acciones de los ciegos hombres. Ésta fue la impresionante experiencia que tuvieron los discípulos de Sócrates. Y de ahí parecía deducirse que cuando se hubiera encontrado el concepto verdadero de lo bello, de lo bueno, o de la valentía, del alma –y de lo que fuera– se podría captar entonces su verdadero ser, y esto parecía mostrar el camino para aprender y conocer cómo actuar rectamente en la vida, como ciudadano sobre todo. Pues esta cuestión era la más importante para el griego, el cual siempre pensaba en términos políticos. Por esta razón se hacía ciencia.

Junto a este descubrimiento del espíritu helénico apareció, como hijo del Renacimiento, el segundo gran instrumento del trabajo científico: el experimento racional, que actúa como medio de una experiencia controlada de manera fiable, sin el que la ciencia empírica actual no sería posible. Ya con anterioridad se habían hecho experimentos, experimentos fisiológicos, por ejemplo, en la India al servicio de la técnica ascética del yogui y en la antigüedad helénica se habían hecho experimentos matemáticos para la técnica de la guerra y en la Edad Media se habían hecho estos últimos para la minería. Pero haber elevado el experimento a principio de la investigación como tal es obra del Renacimiento. Y los pioneros de esto fueron los grandes innovadores en el terreno del arte: Leonardo y similares, y de manera muy característica los músicos experimentales en la música del siglo XVI con sus pianos de pruebas. Desde ellos, el experimento pasó a la ciencia con Galileo y en la teoría con Bacon. Y luego lo adoptaron las disciplinas exactas en las universidades del continente, en primer lugar las de Italia y los Países Bajos.

¿Qué significa la ciencia para estos hombres en el umbral de la época moderna? Para los experimentadores en el terreno del arte del estilo de Leonardo y para los innovadores musicales significaba el camino hacia el arte *verdadero*, y esto quería decir hacia la verdadera *naturaleza*. El arte tenía que ser elevado a la categoría de una ciencia, lo cual quería decir al mismo tiempo elevar al artista a la categoría de un doctor académico desde el punto de vista social y en cuanto al sentido de su vida. Ésta es la ambición que subyace en el libro de pintura de Leonardo, por ejemplo. ¿Y hoy? «La ciencia como el camino hacia la naturaleza» les sonaría a los jóvenes como una blasfemia: hoy, todo lo

contrario: ¡liberarse del intelectualismo de la ciencia para regresar a nuestra propia naturaleza y de esa manera regresar a la naturaleza en general! ¿Como camino para el arte? Eso no necesita ninguna crítica, pero en la época del nacimiento de las ciencias naturales exactas se esperaba de la ciencia algo más. Si recuerdan la afirmación de Swammerdam «en la anatomía de un piojo les traigo una prueba de la providencia divina», verán que el trabajo científico de entonces, influido (indirectamente) por el protestantismo y el puritanismo, consideraba como su tarea propia ser el camino hacia Dios. Ese camino no se encontraba ya en los filósofos y en sus conceptos y deducciones. Y toda la teología pietista, Spener sobre todo, sabía que Dios no se podía encontrar por el camino por el que la Edad Media lo había buscado. Dios está escondido, sus caminos no son nuestros caminos, sus pensamientos no son nuestros pensamientos. Pero en las ciencias naturales exactas, en donde se podía captar físicamente la obra de Dios, se esperaba poder descubrir sus intenciones respecto al mundo. ¿Y hoy? ¿Quién cree actualmente, excepto algunos niños grandes, que se encuentran precisamente en las ciencias naturales, que los conocimientos de la astronomía o de la biología o de la física o de la química pueden enseñarnos algo sobre el *sentido* del mundo o algo sobre por qué camino podría descubrirse semejante «sentido», si es que existe? ¡Si es que algo logran, esos conocimientos son apropiados para matar de raíz la fe en que exista algo así como un «sentido» del mundo! ¿Y la ciencia como camino «hacia Dios», ella que es un poder específicamente ajeno a Dios? Hoy nadie tendrá ninguna duda en su interior más profundo –se confiese o no– de que la ciencia es eso. La premisa fundamental de una vida en comunión con lo divino es liberarse del racionalismo e intelectualismo de la ciencia: esto o algo similar es uno de los temas básicos que con todo su sentimiento se oye de labios de nuestros jóvenes, marcados por lo religioso o que aspiran a una vivencia religiosa. Y no sólo para lo religioso, no, sino para todas las vivencias en general. Lo extraño es solamente el camino que se ha tomado, el traer ahora a la conciencia y colocar bajo su lupa lo único que hasta ahora no había sido afectado por el intelectualismo, es decir, las esferas de lo irracional, pues a eso aboca en la práctica el moderno romanticismo intelectual de lo irracional. Este camino de liberarse del intelectualismo trae precisamente lo contrario de aquello que se imaginan como meta quienes andan ese camino. Después de la destructora crítica de Nietzsche a aquel «último hombre» que «ha encontrado la felicidad», puedo muy bien dejar a un lado el que se haya celebrado, con ingenuo optimismo, a la ciencia como el camino para la *felicidad*, es decir, a la técnica de dominar la vida basada en la ciencia. ¿Quién cree en eso, excepto algunos niños grandes en las cátedras y en las salas de redacción de los periódicos?

21. Cualidades del político profesional

Puede decirse que son tres las cualidades decisivas para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y sentido de la distancia (*Augenmass*). Pasión, en el sentido de darle importancia a las cosas reales (*Sachlichkeit*): entrega apasionada a una «causa», al dios o al demonio que la gobierna; no en el sentido de esa actitud interior que mi amigo Georg Simmel, ya fallecido, solía denominar «estéril excitación» (*sterile Aufgeregtheit*), tal como la tenía un determinado tipo de intelectuales, rusos sobre todo (pero no todos

ellos), y que ahora juega un papel importante también entre nuestros intelectuales en este carnaval, al que se le embellece con el orgulloso nombre de «revolución»: un «romanticismo de lo intelectualmente interesante» que corre hacia el vacío y sin ningún sentido de la responsabilidad por las cosas. Pues con la mera pasión, aun sintiéndola auténticamente, no basta, por supuesto. La pasión no le convierte a uno en político si ella, como servicio a una causa, no convierte a la *responsabilidad* precisamente respecto a esa causa en la estrella que guíe la acción de manera determinante. Y para ello necesita el *sentido de la distancia* (*Augenmass*) —la cualidad psicológica decisiva para el político—; necesita esa capacidad de dejar que la realidad actúe sobre sí mismo con serenidad y recogimiento interior, es decir, necesita de una *distancia* respecto a las cosas y las personas. La «falta de distanciamiento» como tal es uno de los pecados mortales del político y una de esas características cuyo cultivo por la joven generación de nuestros intelectuales la va a condenar a la incapacidad política. Pues el problema es precisamente éste: cómo conjuntar en la misma alma la pasión ardiente y el frío sentido de la distancia (*Augenmass*). La política se hace con la cabeza, no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a la política, si no quiere ser un frívolo juego intelectual sino una acción auténticamente humana, sólo puede nacer y alimentarse de la pasión. Pero sólo habituándose al distanciamiento en el sentido anterior de la palabra resulta posible ese sometimiento del alma que caracteriza al político apasionado y que lo distingue del mero aficionado «estérilmente excitado». La «fuerza» de una «personalidad» política significa, antes que nada, poseer estas cualidades.

Por este motivo, el político tiene que vencer en sí mismo, día a día y hora a hora, un enemigo muy trivial y demasiado humano, la *vanidad*, que es muy común y que es la enemiga mortal de toda entrega a una causa y de todo distanciamiento, del distanciamiento respecto a sí mismo, en este caso.

La vanidad es una característica muy extendida, y tal vez nadie esté libre de ella. En los círculos académicos e intelectuales es una especie de enfermedad profesional. Pero en el intelectual precisamente es relativamente inocua, por muy antipática que se manifieste, en el sentido de que, por regla general, no estorba su actividad científica. En el político tiene otras consecuencias totalmente distintas. El político opera con la ambición de *poder* como un medio inevitable. «El instinto de poder», como suele llamarse, pertenece de hecho a sus cualidades normales. Pero el pecado contra el Espíritu Santo de su profesión comienza cuando esta ambición de poder se convierte en *algo que no toma en cuenta las cosas*, cuando se convierte en objeto de una pura embriaguez personal, en vez de ponerse al servicio exclusivo de la «causa». Pues en el terreno de la política sólo hay, en última instancia, dos clases de pecados mortales: el no volcarse en las cosas (*Unsachlichkeit*) y la falta de responsabilidad, que con frecuencia es idéntica a aquélla, aunque no siempre. La vanidad, esa necesidad de ponerse a sí mismo en el primer plano lo mas visiblemente posible, es lo que con mayor fuerza conduce al político a la tentación de cometer uno de esos dos pecados, o los dos. Y el demagogo, tanto más por cuanto está obligado a tomar en cuenta «los efectos» que él produce, se halla en continuo peligro de convertirse en un actor y de tomar a la ligera su responsabilidad por

las consecuencias de sus acciones, preocupándose solamente por la «impresión» que produce. Su falta de tomar en consideración las cosas reales (*Unsachlichkeit*) le hace proclive a ambicionar la apariencia brillante del poder en vez del poder real, pero su falta de responsabilidad le lleva solamente a disfrutar del poder por sí mismo, sin una finalidad objetiva. Pues, aunque el poder sea el medio ineludible de la política, o más bien, precisamente porque el poder es el medio ineludible de la política y porque la ambición de poder es, por ello, una de las fuerzas que impulsan toda política, no existe deformación más perniciosa de la energía política que el fanfarronear del poder de un advenedizo y la vanidosa complacencia en el sentimiento de poder, es decir, la adoración del poder como tal. El mero «político de poder», tal como se le intenta glorificar también entre nosotros con un fervoroso culto, puede actuar con fuerza, pero actúa en realidad en el vacío y sin sentido. En este punto tienen toda la razón los críticos de la «política de poder». Cuando algunos de los representantes típicos de esta actitud han sufrido un súbito derrumbamiento interior, hemos podido ver qué debilidad interior y qué impotencia se escondía tras esos gestos, ostentosos pero totalmente vacíos. Esa actitud es producto de una desilusión respecto al *sentido* de las acciones humanas, desilusión superficial y de poca monta, que no tiene ningún parentesco con el conocimiento del carácter trágico que envuelve en realidad toda acción, y especialmente la acción política.

Es totalmente verdadero y es un hecho fundamental de toda la historia, que no va a ser fundamentado en detalle ahora, que el resultado final de la acción política está con frecuencia, no está por regla general, en una relación absolutamente inadecuada con su sentido imaginario, y con frecuencia lo está en una relación paradójica. Pero por ese motivo no puede faltar precisamente este sentido, el servicio a una *causa*, si la acción ha de tener una consistencia interna. Es una cuestión de fe *cómo* ha de parecer la causa, al servicio de la cual ambiciona el político el poder y lo utiliza. El político puede ponerse al servicio de objetivos nacionales o humanitarios, sociales o éticos o culturales, religiosos o seculares; puede ser llevado por una fuerte fe en el «progreso» —da igual en el sentido que sea— o puede rechazar fríamente esa clase de fe; puede aspirar a estar al servicio de una «idea» o puede querer servir a objetivos materiales de la vida cotidiana rechazando por principio esa pretensión. Siempre tiene que *existir* alguna fe. De lo contrario, pesará realmente, incluso sobre los éxitos políticos aparentemente más sólidos, la maldición de la nulidad creadora; esto es totalmente cierto.

Con lo dicho nos encontramos ya en la explicación del último problema que hay que abordar en la tarde de hoy: *el Ethos* de la política como «cosa». ¿Qué profesión puede ser la de la política dentro de la moral de los modos de vida, con independencia de los objetivos que tenga? ¿Cuál es el lugar ético, por así decir, en el que está situada? Aquí chocan, por supuesto, distintas concepciones del mundo entre sí, entre las que, en último término, hay que *elegir*. Vayamos con decisión a este problema que se ha planteado de nuevo recientemente en una forma totalmente equivocada, según mi opinión. (...)

22. Relación entre ética y política: «ética de las convicciones» y «ética de la responsabilidad»

(...) ¿Cuál es, pues, la verdadera relación entre *ética* y *política*? ¿No tienen nada que

ver la una con la otra, como se ha dicho a veces? ¿O es cierto, por el contrario, que para la acción política vale la «misma» ética que para cualquier otra acción? Se ha creído a veces que entre ambas afirmaciones existe una relación excluyente: que es correcta o la una o la otra. Pero ¿es verdad que se puedan establecer mandamientos de alguna ética en el mundo con *igual* contenido para las relaciones eróticas y las comerciales, para las relaciones familiares y para las profesionales, para las relaciones con la esposa, con la verdulera, con el hijo, con el competidor, con el amigo y para las relaciones con un acusado? ¿Podrían ser las exigencias éticas a la política tan indiferentes al hecho de que ésta opera con un medio muy específico, el poder, tras el que está la *violencia*? ¿No estamos viendo que los ideólogos bolcheviques y los espartaquistas producen *iguales* resultados que los de cualquier dictador militar precisamente porque utilizan este medio de la política? ¿En qué otra cosa se distingue el gobierno de los consejos de obreros y soldados del de cualquier gobernante del viejo régimen sino nada más que en la persona de quien detenta el poder y en su amateurismo? ¿En qué se distinguen los ataques de la mayoría de los representantes de la supuestamente nueva ética contra sus adversarios de los ataques realizados por cualquier otro demagogo? ¡En su noble intención!, se dirá. Bueno, pero lo que estamos hablando aquí es de los medios utilizados, y los adversarios combatidos también reclaman para sí, con total honradez subjetiva, la nobleza de sus intenciones últimas. «Quien empuña la espada, a espada morirá», y la lucha es en todas partes lucha. ¿La ética del *Sermón de la montaña*, entonces?

El Sermón de la Montaña –con él se quiere decir la ética absoluta del Evangelio– es algo más serio que lo que creen aquellos a quienes en la actualidad les gusta citar sus mandamientos. No hay que tomarlo a broma. De él se puede decir lo que se ha dicho de la causalidad en la ciencia, que no es un carruaje que se pueda hacer parar a voluntad para subirse o apearse a capricho; o todo o nada, éste es precisamente su sentido, si ha de salir algo que no sean trivialidades. Así, por ejemplo, el joven rico de la parábola: «pero se alejó triste, pues tenía muchos bienes». El mandamiento evangélico es incondicionado y unívoco: da lo que tengas, *todo*, realmente. El político dirá que ésa es una exigencia sin sentido desde el punto de vista social mientras no se imponga a todos, y, por lo tanto, defenderá los impuestos, el incremento exagerado de los mismos, o la confiscación; en una palabra, la coacción y la reglamentación para *todos*.

Pero el mandamiento ético no pregunta en *absoluto* si se realiza en todos; ésa es su esencia. O dice: «¡Pon la otra mejilla!», incondicionalmente, sin preguntar cómo es que el otro tiene derecho a pegar. Ésta es una ética falta de dignidad, excepto para un santo; esto significa que hay que ser un santo en *todo*, al menos en la intención, hay que vivir como Jesús, como los apóstoles, como San Francisco y otros como ellos, y *entonces* esa ética sí tiene sentido y es expresión de dignidad. *Pero si no, no lo es*. Pues cuando dentro de la lógica de la ética extramundana del amor se dice «no oponerse al mal con la fuerza» (*Gewalt*), para el político vale precisamente lo contrario: *tienes* que oponerte al mal con la fuerza, pues de lo contrario serás *responsable* de su triunfo. Quien quiera actuar según la ética del Evangelio, que se abstenga de hacer huelgas, pues las huelgas son una coacción, y se vaya a los sindicatos amarillos; y que no hable de «revolución»,

pues esa ética no enseña ciertamente que la guerra civil precisamente sea la única guerra legítima. El pacifista que actúe según el Evangelio tendrá que rechazar las armas o las arrojará fuera como una obligación moral para acabar con la guerra, y acabar así con toda guerra, como se ha recomendado en Alemania. El político dirá que el único medio seguro para desacreditar la guerra para todo el tiempo *previsible* era una paz que mantuviese el *statu quo*. Entonces se preguntarían los pueblos para qué había servido la guerra y dirían que la guerra se había hecho *ad absurdum*; lo cual ahora ya no es posible, pues los vencedores se han beneficiado políticamente, al menos una parte de ellos. Y de que éstos se hayan beneficiado es responsable aquella conducta nuestra que nos impidió oponernos totalmente. Ahora, cuando hayan pasado los años de agotamiento, *será la paz quien quede desacreditada*, no la guerra. Esto será una consecuencia de la ética absoluta.

Analicemos, por último, el deber de decir la verdad. Para la ética absoluta es éste un deber incondicionado y de ahí se ha sacado la conclusión de que hay que publicar todos los documentos, sobre todo los que culpan al propio país, y de que, sobre la base de esta publicación unilateral, hay que reconocer la culpa unilateralmente, en términos absolutos, sin tomar en consideración las consecuencias que de ahí se puedan derivar. El político tendrá que ver que no se favorece así la verdad, sino que con toda seguridad se la oscurece, desencadenando y abusando de las pasiones; el político tendrá que ver que sólo una investigación planificada y desde todos los lados podría dar frutos y que cualquier otra manera de proceder puede tener consecuencias para la nación que así actúe que no podrían ser reparadas en décadas. Pero la ética absoluta no se *pregunta* por las «consecuencias».

Ahí está el punto decisivo. Nosotros debemos tener claro que toda acción que se oriente éticamente puede estar bajo *dos* máximas que son radicalmente distintas y que están en una contraposición irresoluble: una acción puede estar guiada por «la ética de las convicciones de conciencia» o «por la ética de la responsabilidad». No es que la ética de las convicciones de conciencia sea idéntica a la falta de responsabilidad y que la ética de la responsabilidad sea idéntica a falta de convicciones de conciencia. No se trata de eso, naturalmente. Pero hay una diferencia abismal entre actuar bajo una máxima de la ética de las convicciones de conciencia (hablando en términos religiosos: «el cristiano obra bien y pone el resultado en manos de Dios») o actuar bajo la máxima de la ética de la responsabilidad de que hay que responder de las *consecuencias* (previsibles) de la propia acción. Ustedes pueden exponerle convincentemente a un sindicalista con una firme ética de las convicciones de conciencia que su actuación va a tener como consecuencia el aumento de las posibilidades de la reacción, una opresión mayor de su clase y un freno a su ascenso, y todo esto no le producirá ninguna impresión. Si las consecuencias de una acción realizada desde una pura convicción son malas, no será responsable de esas consecuencias, según él, quien haya realizado la acción, sino el mundo, la estupidez de los otros hombres o la voluntad de Dios que los creó así. Quien, por el contrario, actúa según la ética de la responsabilidad, toma en cuenta precisamente esos defectos de los hombres; no tiene ningún derecho –como dijo acertadamente Fichte– a presuponer que los hombres sean buenos y perfectos, no se siente en situación

de poder cargar sobre otros las consecuencias de sus propias acciones en cuanto que pudo preverlas. Él dirá que esas consecuencias se imputen a su propia acción. Quien actúa según la ética de las convicciones de conciencia sólo se siente «responsable» de que no se apague la llama de la pura convicción, la llama, por ejemplo, de la protesta contra la injusticia del sistema social. Avivarla continuamente es la finalidad de sus acciones, que son totalmente irracionales juzgadas desde el punto de vista de su posible éxito y que sólo pueden y deben tener un valor de ejemplo.

Pero tampoco con esto está resuelto el problema. Ninguna ética del mundo puede evitar el hecho de que la consecución de «buenos» fines vaya unida en numerosos casos a tener que contar con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y a tener que contar con la posibilidad, o incluso con la probabilidad, de que se produzcan consecuencias colaterales malas; y ninguna ética del mundo puede demostrar cuándo y en qué medida un fin moralmente bueno «santifica» los medios éticamente peligrosos y sus consecuencias colaterales.

El medio específico de la política es la violencia (*Gewaltsamkeit*) y ustedes pueden deducir cuán intensa es la tensión existente entre los medios y el fin, mirándola desde el punto de vista ético, del hecho de que los socialistas revolucionarios (tendencia «Zimmerwald») profesaran durante la guerra, como todo el mundo sabe, un principio que se podría formular de manera expresiva en los siguientes términos: «¡Si tenemos que elegir entre algunos años más de guerra y luego la revolución, o la paz ahora y ninguna revolución, nosotros elegimos algunos años más de guerra!» A la pregunta de «qué puede traer consigo esta revolución», cualquier socialista con formación científica habría respondido que no se trataba de la transición a una economía a la que se pudiera llamar socialista en el sentido *de ellos*, sino que iba a surgir de nuevo una economía burguesa, que habría eliminado solamente los elementos feudales y los residuos dinásticos. Así que para este resultado tan modesto ¡«algunos años más de guerra»! Se podrá muy bien decir que, aun teniendo una convicción socialista muy firme, se podría rechazar aquí un fin que exige tales medios. Pero esta misma situación se da con el bolchevismo y con el espartaquismo, con todo tipo de socialismo revolucionario, en definitiva, y resulta naturalmente muy ridículo cuando, desde este sector, se condena *moralmente* a los «políticos violentos» (*Gewalipolitiker*) del viejo régimen por emplear esos mismos medios, por muy justificado que estuviera el rechazo de sus *fines*.

Aquí, en este problema de la santificación de los medios por el fin, parece que tiene que fracasar realmente la ética de las convicciones de conciencia. Y, en realidad, lógicamente sólo puede *condenar toda* acción que emplee medios moralmente peligrosos. Lógicamente. Pero, por supuesto, en el mundo de la realidad estamos viendo continuamente que alguien que se guía por una ética de convicciones se transforma súbitamente en un profeta quiliástico; estamos viendo, por ejemplo, que aquellos que predicaban el «amor en vez de la violencia» invocan acto seguido la violencia, la violencia *última* que habría de traer la destrucción de *toda* violencia, de la misma manera que nuestros militares decían a los soldados en cada ofensiva que era la última y que iba a traer la victoria y la paz. Quien se guía por una ética de convicciones no soporta la

irracionalidad ética del mundo. Es un «racionalista» de una ética extramundana. Aquellos de ustedes que conozcan la obra de Dostoievski recordarán la escena del Gran Inquisidor, donde este problema está expuesto certeramente. No es posible meter en el mismo saco la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad, ni es posible decretar éticamente qué fin santifica qué *medios*, cuando se hace cualquier concesión a este principio.

Mi colega F. W. Foerster, a quien aprecio personalmente por la indudable sinceridad de sus convicciones, pero a quien, por supuesto, rechazo absolutamente como político, cree eludir en su libro esta dificultad con la sencilla tesis de que del bien sólo puede resultar el bien y del mal sólo el mal. En ese caso no existirían, naturalmente, todos estos problemas. Pero es ciertamente asombroso que todavía hoy pueda salir a la luz del mundo semejante tesis, dos mil quinientos años después de los Upanishadas. No solamente el transcurso entero de la historia universal dice lo contrario, sino que lo dice también un examen imparcial de la experiencia cotidiana. El desarrollo de todas las religiones de la tierra descansa precisamente en que es verdad lo contrario. El problema más viejo de la teodicea es precisamente la cuestión de cómo es posible que un poder, que se presenta al mismo tiempo como todopoderoso y bueno, haya podido crear este mundo irracional del sufrimiento inmerecido, de la injusticia no castigada y de la estupidez incorregible. Ese poder o no es lo uno o no es lo otro, o la vida está regida por unos principios de recompensa y retribución totalmente diferentes, unos que podemos interpretar metafísicamente y otros que se sustraen para siempre a nuestra interpretación. Este problema de la experiencia de la irracionalidad del mundo era precisamente la fuerza impulsora del desarrollo de todas las religiones. La doctrina hindú del Karma y el dualismo persa, el pecado original, la predestinación y el *Deus absconditus* han surgido de esta experiencia. También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo estaba regido por demonios y que quien se mete en política, es decir, quien se mete con el poder y la violencia como medios, firma un pacto con los poderes diabólicos y sabe que para sus acciones no es verdad que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal, sino con frecuencia todo lo contrario. Quien no vea esto es, en realidad, un niño desde el punto de vista político.

La ética religiosa se ha acomodado de diferentes maneras al hecho de que estamos insertos en distintos sistemas de vida, sometidos cada uno a leyes diferentes.

Presentación, bibliografía y selección de textos a cargo de José María González García (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), y José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

2.4. Georg Simmel (1858-1918)

Nacido en Berlín a mediados del siglo XIX, casi toda la vida de Simmel estuvo ligada al desarrollo de esta gran ciudad y su conversión en una de las metrópolis más importantes de Europa. En la Universidad de Berlín estudió filosofía, historia, psicología

social e historia del arte y se doctoró en la misma universidad en 1881, empezando poco después en ella su trabajo como profesor. Brillante ensayista, sus intereses intelectuales fueron muy amplios: desde la filosofía –sus obras sobre ética, Kant, Schopenhauer y Nietzsche fueron justamente famosas– hasta el desarrollo de la sociología formal, pasando por la estética, la literatura –Goethe, Rilke, George– y la historia del arte –Rembrandt, Rodin– nada verdaderamente humano le resultaba ajeno, como diría el clásico. Además del ensayo cultivó también otras formas sistemáticas como el tratado, según puede verse en sus libros *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* y en *Filosofía del dinero*. A pesar de sus numerosas publicaciones y de su fama como conferenciante y ensayista, tuvo que pasar largos años sin conseguir una cátedra universitaria. Y no lo logró en la Universidad de Berlín, en la que trabajó durante largos años, sino que tuvo que irse a la periferia del sistema académico alemán de la época: sólo al final de su vida, en 1914, obtuvo en Estrasburgo la cátedra que Berlín le había negado injustamente durante tanto tiempo. Y es que Simmel puede ser considerado como un ejemplo vivo de su misma teoría del «extraño»: Simmel era un «extraño» en el sistema académico alemán, tanto por su carácter de ensayista frente a la concepción enciclopédica del saber dominante en la época, como sobre todo por su condición de judío en un ambiente universitario marcado ya fuertemente por prejuicios y tendencias antisemitas. Murió en Estrasburgo cuatro años más tarde, en 1918, meses después del estallido de la Primera Guerra Mundial.

Analista de la moda, de las relaciones entre los sexos, de la mercancía, del dinero y la monetarización de la vida, de los cambios de la gran ciudad y de sus efectos sobre la psicología individual, Simmel desarrolla una visión impresionista sobre la realidad. Con razón ha sido definido como sociólogo y filósofo impresionista, pues esta caracterización expresa muy bien su perspectiva ensayística. Su influencia en el desarrollo de la sociología alemana y estadounidense fue grande durante décadas y, aunque su estrella declinó a partir de los años cincuenta, estamos asistiendo en los últimos tiempos a un «renacimiento de Simmel», a nuevas ediciones de sus libros tanto en alemán como en versiones inglesas, francesas y españolas, así como a la publicación de las obras completas. Este interés académico por la recuperación de Simmel y la búsqueda de nuevas interpretaciones de su pensamiento puede servir para arrojar nuevas luces sobre la modernidad occidental y sus aspectos estéticos, fragmentarios, relacionados con el consumo y los «estilos de vida» o con la influencia determinante de la gran ciudad sobre la psicología de los individuos. Simmel fue el primero en comprender que la monetarización de la economía y el desarrollo de la gran ciudad, el dinero y la metrópolis se refuerzan mutuamente en la transformación de las estructuras perceptivas del individuo, en el cambio de sus formas de pensamiento y de acción, en la metamorfosis de su comportamiento y de su estilo de vida. Esta monetarización y «urbanización interna» del yo son un presupuesto de nuestra vida moderna, en la que las estructuras de percepción, de pensamiento y de actuación típicas de la gran ciudad se han extendido, colonizando los ambientes rurales y de las pequeñas ciudades a través, por ejemplo, de los medios de comunicación de masas. En acertada expresión de Lothar

Müller, en su análisis de Simmel, «la modernidad en su conjunto es gran ciudad, incluso allí donde es campo».

Obras

1900. *Philosophie des Geldes*. Duncker & Humblot, Leipzig (*Filosofía del dinero*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1977).

1908. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker & Humblot, Leipzig (*Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Revista de Occidente, Madrid, 2.^a ed., 1977).

1911. *Philosophische Kultur*. Klinkhardt, Leipzig (edición aumentada en 1919). (*Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península, Barcelona 1988).

1913. *Goethe*. Klinkhardt & Biermann, Leipzig (*Goethe*. Nova, Buenos Aires 1949).

1917. *Grundfrage der Soziologie: Individuum und Gesellschaft*. (*Cuestiones fundamentales de sociología*. Gedisa, Barcelona 2002). 1918. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Duncker & Humblot, Leipzig.

1957. *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Edición de M. Landmann y M. Susman, Koehler, Stuttgart. (*El individuo y la libertad. Ensayos sobre crítica de la cultura*. Península, Barcelona 1986).

1986. *Philosophisches Kultur: über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*, Wagenbach, Berlín. (*Sobre la aventura: ensayos filosóficos*. Península, Barcelona 1986).

1987. *Das individuelle Gesetz: philosophische Exkurse*. M. Landmann (ed.). Suhrkamp, Frankfurt. (*La ley individual y otros escritos*. Paidós, Barcelona 2003.)

Textos

seleccionados Georg Simmel

«LA TRASCENDENCIA DE LA VIDA»

***Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89 (1918) 2000, pp. 299, 304-305, 309-312**

Traducción de Celso Sánchez Capdequí

1. Las categorías de la experiencia humana: «Más-vida» y «más-que-vida»

La referencia a los límites, sin embargo, muestra que podemos, de algún modo, rebasarlos de hecho, que los hemos rebasado. La especulación y el cálculo nos empujan a trascender el mundo de la realidad sensible; nos revelan que este mundo está limitado, posibilitándonos considerar sus límites desde fuera. Nuestra vida concreta, inmediata, propone un área que se encuentra entre un límite superior y otro inferior. Pero la conciencia hace que la vida gane en abstracción trascendiendo el límite, de modo que confirma su realidad como límite. La vida mantiene firme el límite, situándose en su parte mundana –y, en el mismo acto, sobrepasa esta parte apuntando hacia la trascendencia–; el límite es visto simultáneamente desde dentro y desde fuera. Ambos aspectos pertenecen igualmente a su confirmación. El límite, en tanto tal, participa del aquende y del allende, de modo que el acto unificado de la vida incluye ambos estados, el del ser limitado y el de la trascendencia del límite, a pesar de que esto parece presentar una contradicción lógica.

Si nos atenemos principalmente al concepto y al hecho del presente, esta configuración del núcleo de la vida significa un permanente trascenderse en el presente. Este proceso de la vida actual de trascenderse en aquello que no es su actualidad supone que este trascenderse constituye, a pesar de todo, su actualidad, que no es algo que ha sido añadido a la vida. Este proceso, realizándose a sí mismo en la procreación, crecimiento y en el proceso espiritual, es la esencia de la vida misma. El tipo de existencia que no restringe su realidad a un momento presente y, con ello, ubica el

pasado y el futuro en el ámbito de lo irreal, es lo que llamamos *vida*. Su peculiar continuidad se mantiene fuera de esta separación, de modo que su pasado existe actualmente dentro de su presente y su presente existe yendo más allá hacia el futuro.

El hecho de que la vida se realiza autotranscendiéndose, se fundamenta en una relación propiamente antinómica. Nos imaginamos la vida como una corriente continua que procede por medio de secuencias de generaciones. Los portadores de la misma (es decir, no quienes tienen, sino quienes son vida) son individuos, es decir, seres cerrados, centrados en sí y claramente distintos entre sí. Mientras la corriente de la vida fluye a través de estos individuos, ella se concentra en cada uno de ellos, convirtiéndose en una forma delimitada y se alza tanto contra sí misma como contra el entorno, con todos sus contenidos embalsamados, y no tolera la confusión de sus límites. Aquí se encuentra una última problemática metafísica de la vida: el hecho de que la continuidad ilimitada y, al mismo tiempo, determinada en sus límites, es el yo.

Y no sólo en el yo en calidad de existencia total, sino que en todos los contenidos vividos y objetividades se detiene el movimiento de la vida, como en un punto fijo, donde siempre se vivencia algo determinado y configurado, donde se apresa la vida como en un callejón sin salida, o se siente su discurrir cristalizado en algo a través de cuya forma ella misma se conforma, es decir, se delimita. Pero ahora su permanente fluir es irreprimible, la centralidad persistente del organismo completo, del yo, o sus contenidos propios, no pueden, sin embargo, anular la continuidad esencial de su devenir, de modo que surge la idea de que la vida insiste en sobrepasar la forma orgánica, espiritual y objetiva dada, en sobrevolar el estancamiento. Un permanente flujo heracliteano, carente de algo firme y determinado, no contendría el límite a partir del que debe tener lugar el acto de trascenderse, ni el sujeto que se trasciende. Pero tan pronto como algo existe como una unidad consigo mismo, gravitando hacia su propio centro, el flujo, desde el más-acá al más-allá de sus límites, no es una movilidad sin sujeto, sino que permanece vinculado con el centro. El movimiento hacia fuera de sus límites pertenece al centro; representa un trascenderse en el que la forma conserva el sujeto y le sobrepasa.

La vida es flujo sin interrupción y, al mismo tiempo, algo encerrado en sus portadores y contenidos, formado en torno a núcleos, individualizado y, por ello, una forma siempre delimitada que sobrepasa permanentemente sus límites —ésta es su esencia—. La categoría que denomino «el trascenderse la vida a sí misma» ha de tomarse bajo la indicación de que la vida no cesa en el empeño de desarrollarse. Tomada en su esencia, la defino como lo básico y primero. Hasta ahora aquí ha sido descrita de manera esquemática y abstracta. He presentado sólo el modelo, la forma de la vida exuberante con tal de que su esencia (no algo que puede añadirse al ser, sino directamente constitutiva del ser) pueda expresarse diciendo que la trascendencia es inmanente a la vida.

Visto de este modo, la vida puede definirse de dos maneras complementarias entre sí: es *más-vida* y *más-que-vida*. Este más no llega accidentalmente para aumentar a la vida ya estable en su cantidad, sino que la vida es movimiento que en cada uno de sus

momentos arrastra algo en sí misma –para cada una de sus partes, aun cuando éstas sean más pobres o inferiores– de cara a transformarlo dentro de su vida. Sin importar cuál es su medida absoluta, la vida sólo puede existir a través de *másvida*; mientras la vida está presente, genera lo vivo ya que la autoconservación fisiológica implica una regeneración permanente: esto no es una función que se ejercita junto a otras, sino que en su quehacer consiste y se define la vida.

Y si, como yo creo, la muerte habita desde un principio en el devenir de la vida, esto también implica una superación de la vida sobre sí misma. Desde su centro, la vida se extiende hacia lo absoluto de la vida y avanza en la dirección de *más-vida* –pero también se extiende hacia la nada–. Como la vida persiste y se incrementa en un acto, así también la vida persiste y se diluye en un acto, en cuanto tal acto. Encontramos aquí de nuevo ese concepto *absoluto* de vida, de *más-vida*, que incluye el más y el menos como relativos, siendo el *genus* próximo a ambos. La profunda relación que se ha percibido entre nacimiento y muerte, como si existiera entre ambos, como catástrofe de la vida, familiaridad formal, encuentra aquí su pilar metafísico: ambos acontecimientos se arraigan en la vida subjetiva y la trascienden, al mismo tiempo, hacia arriba y hacia abajo; la vida, sobrepasándose, no es, sin embargo, concebible sin ellos; acrecentarse sobre sí misma en el desarrollo y en la reproducción, hundirse debajo de sí misma en la senectud y en la muerte postrera, no son añadidos a la vida, sino que semejante anulación y desbordamiento de los límites de la existencia individual es la vida misma. Tal vez la idea global de la inmortalidad del hombre no sea más que el sentimiento condensado e intensificado en un símbolo fabuloso de ese autotrascenderse de la propia vida.

La dificultad lógica de sendas partes de la identidad, en concreto el hecho de que la vida, al mismo tiempo, es ella misma y más que ella misma, es sólo un problema de expresión. Si pretendemos expresar conceptualmente el carácter unitario de la vida, nuestro intelecto no tiene otra alternativa que dividirlo en dos partes que aparezcan como excluyentes entre sí, y que sólo posteriormente se contraigan recuperando esa unidad. Es obviamente una reconstrucción *ex post facto* de la vida inmediatamente vivida caracterizar a ésta como una unidad de determinación de límites y de rebasamiento de los mismos, de centramiento individual y de desbordamiento de su periferia, quedando este punto de unidad necesariamente roto en el acto de designación. De acuerdo con esta formulación abstracta, la naturaleza de la vida en su cantidad y cualidad, en el más allá de su cantidad y cualidad, sólo pueden tocarse en este punto mientras la vida, que en él se encuentra, encierra en sí este aquende y allende como unidad real. Como he indicado anteriormente, la vida intelectual no puede sino presentarse en formas: en palabras o hechos, en figuras o contenidos en los que se actualiza la energía psíquica. Pero estas formas en el momento de su emergencia disponen de un significado propio objetivo, una consistencia y lógica interna con las que se enfrentan a la vida que les ha creado. Ésta es una corriente incesante que no sólo fluye más allá de esta y aquella forma definitiva, sino que inunda toda forma porque ella es *forma*; a causa de este contraste esencial la vida no puede perderse en la forma, debe superar toda cristalización bajo otra forma en la que el

juego –configuración necesaria e insatisfacción necesaria en la configuración como tal– se repite. La vida necesita forma y más que forma.

La vida puede concebirse desde una contradicción que supone que sólo puede amoldarse a formas y, sin embargo, sobrepasa y socava todo lo que ha formado. Esto, de hecho, parece una contradicción sólo en la reflexión lógica, que concibe la forma individual como una configuración fija, intrínsecamente válida, real o ideal, discontinua con otras formas y en contraste lógico con el movimiento y el devenir. La vida inmediatamente vivida es la unidad de forma y rebasamiento de la forma que se representa en un solo momento como desmoronamiento de esa forma dada. La vida es siempre más vida que la que está condensada en la forma y, por la cual, cada forma tiene espacio.

En la medida en que la vida psíquica es percibida en sus contenidos, se constatan sus aspectos de finitud; consta de estos contenidos ideales, que ahora tienen la forma de la vida. Pero el proceso los trasciende y los sobrepasa. Nosotros pensamos, sentimos, queremos esto y aquello –son contenidos claramente definidos, algo lógico que ahora sólo es realizado, algo en principio completamente definido y definible–. Pero al vivenciarlo acontece algo muy diferente, se presentifica lo informulable, lo indefinible: sentimos que la vida es más que los cuantiosos contenidos explicitados. La vida excede todo contenido, contemplándole desde dentro (como es la naturaleza de la descripción lógica del contenido) y desde fuera. Estamos en este contenido y, al mismo tiempo, fuera de él. Concentrando este contenido bajo la forma de vida, tenemos *eo ipso* más que él.

Con ello queda aludida la dimensión en que la vida trasciende, no sólo como *más-vida*, sino como *más-que-vida*. Éste es siempre el caso desde donde hablamos de nuestra creatividad, no sólo en el sentido específico de una potencia infrecuente, individual, sino en que es obvia para toda imaginación: ésta produce un contenido que tiene su propio sentido, su coherencia lógica, una cierta validez o permanencia que es independiente de su ser producido y mantenido por la vida. Esta independencia de lo creado por la imaginación no significa que no proceda de la pura fuerza creadora exclusiva de la vida individual, del mismo modo que el nacimiento de la descendencia corporal no se atribuye a otra potencia que la del procreador por el hecho de que el descendiente sea en su ser totalmente independiente. Y como la creación de este ser que deviene independiente del creador es inmanente a la vida fisiológica y, de hecho, caracteriza a la vida como tal, de esta suerte la creación de un contenido significativo independiente es inmanente a la vida en el nivel del intelecto. El hecho de que nuestras ideas y conocimientos, nuestros valores y juicios con su significado, su inteligibilidad objetiva y afectividad histórica están más allá de la vida creadora

–exactamente esto es la característica de la vida humana–. Como el trascender de la vida más allá de su actual forma determinada dentro del plano de la misma vida constituye el *másvida*, que es, sin embargo, el núcleo inmediato e irreductible de la vida, así su trascender al plano de los contenidos objetivos, del sentido lógico autónomo, ya no vital, constituye el *más-quevida*, que es completamente inseparable de la vida y constituye la esencia de la vida espiritual. Esto no significa sino que la vida no es vida solamente,

aunque tampoco es otra cosa que vida. Debemos emplear un concepto adicional y extremo, el de la vida absoluta que engloba la oposición relativa entre su sentido más restringido y el contenido ajeno a la vida.

Se puede formular como definición de la vida espiritual que ella produce algo que significa y se rige por sí. Esta auto-alienación de la vida, esta confrontación de la vida en una forma autónoma, aparece como una contradicción sólo cuando se construye un límite preciso entre su interior y su exterior, como si ellas fueran dos sustancias con centros propios. La vida debe ser percibida como un movimiento continuo cuya unidad, existente en todo punto, sólo puede ser descompuesta en esas direcciones contrarias por el simbolismo espacial de nuestra expresión. Sin embargo, una vez establecido esto, sólo podemos percibir la vida como el permanente desbordamiento del sujeto hacia lo ajeno a él, o como la creación de algo extraño a él. Por eso, en ningún caso, es subjetivizado, sino que persiste en su autonomía, en su ser *más-que-vida*. Lo absoluto de su ser-otro queda muy debilitado, mediado o problematizado por el motivo idealista de que «el mundo es mi representación», que tiene la consecuencia suplementaria de hacer de la trascendencia plena algo impracticable e ilusorio. No, lo absoluto de esa otredad, de ese más que la vida crea o en la que ella penetra, es precisamente la fórmula y la condición de la vida que es vivida. La vida, desde un principio, no es sino un proceso de autotrascendencia.

Este dualismo sostenido con todo rigor, no sólo no contradice la unidad de la vida, sino que es precisamente la forma en que existe su unidad. Ésta encuentra expresión extrema en la plegaria: «Señor, hágase tu voluntad, y no la mía». Aparece desconcertante, desde un punto de vista lógico, el hecho de que yo quiera algo que en el mismo acto no quiero que suceda. Esta paradoja desaparece al comprender que, en este caso, exactamente igual que en lo teórico y productivo, la vida se ha alzado sobre sí misma, bajo la forma de una estructura autónoma, y en este desarrollo ha permanecido de tal modo, que sabe que es la voluntad propia la atribuida a *esta* estructura; para ello es indiferente si su plano inferior (que, sin embargo, se mantiene siempre de suerte que puede calificarse de «mi» voluntad) corresponde o no, en cuanto al contenido, con el superior (que, al fin y al cabo, es el propio, porque el «yo» quiere que se cumpla a base de él). Aquí, donde el proceso se sabe de antemano como trascendente y experimenta la voluntad del objeto trascendente como su especificidad última, se patentiza la trascendencia con absoluta contundencia en calidad del núcleo inmanente de la vida.

Textos

seleccionados Georg Simmel

***SOCIOLOGÍA*, 1 Traducción de José R. Pérez Bances Alianza, Madrid 1986, pp. 15, 17, 20-21**

2. El problema de la sociología

La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca.

En todo fenómeno social, el contenido y la forma sociales constituyen una realidad unitaria. La forma social no puede alcanzar una existencia si se la desliga de todo contenido; del mismo modo que la forma espacial no puede subsistir sin una materia de

la que sea forma. Tales son justamente los elementos (inseparables en la realidad) de todo ser y acontecer sociales: un interés, un fin, un motivo y una forma o manera de acción recíproca entre los individuos, por la cual o en cuya figura alcanza aquel contenido realidad social.

El concepto de sociedad tiene dos significaciones, que deben mantenerse estrictamente separadas ante la consideración científica. Por un lado, sociedad es el complejo de individuos socializados, el material humano socialmente conformado, que constituye toda la realidad histórica. Pero de otra parte, es también la suma de aquellas formas de relación por medio de las cuales surge de los individuos la sociedad en su primer sentido. Análogamente se designa con el nombre de «esfera», de un lado una materia conformada de cierto modo, pero también, en sentido matemático, la mera figura o forma, merced a la cual resulta, de la simple materia informe, la esfera en el primer sentido. Cuando se trata de ciencias sociales en aquel primer sentido, su objeto es todo lo que acontece en la sociedad y por ella. La ciencia social, en el segundo sentido, tiene por objeto las fuerzas, relaciones y formas, por medio de las cuales los hombres se socializan y que por tanto constituyen la «sociedad» *sensu strictissimo*; lo cual no se desvirtúa por la circunstancia de que el contenido de la socialización, las modificaciones especiales de su fin e interés material, decidan a menudo, o siempre, sobre su conformación. Sería totalmente errónea la objeción que afirmase que todas estas formas (jerarquías y corporaciones, concurrencias y formas matrimoniales, amistades y usos sociales, gobierno de uno o de muchos), no son sino acontecimientos producidos en sociedades ya existentes, porque si no existiese de antemano una sociedad, faltaría el supuesto y la ocasión para que surgiesen esas formas. Esta creencia dimana de que, en todas las sociedades que conocemos, actúan un gran número de tales formas de relación, esto es, de socialización. Aunque sólo quedase una de ellas, tendríamos aún «sociedad», de manera que todas ellas pueden parecer agregadas a una sociedad ya terminada, o nacidas en su seno. Pero si imaginamos desaparecidas todas estas formas singulares, ya no queda sociedad ninguna. Sólo cuando actúan esas relaciones mutuas, producidas por ciertos motivos e intereses, surge la sociedad. Por consiguiente, aunque la historia y leyes de las organizaciones totales, así surgidas, son cosa de la ciencia social en sentido amplio, sin embargo, teniendo en cuenta que ésta se ha escindido ya en las ciencias sociales particulares, cabe una Sociología en sentido estricto, con un problema especial, el problema de las formas abstraídas, que más que determinar la socialización, la constituyen propiamente.

Textos

seleccionados Georg Simmel

CUESTIONES FUNDAMENTALES DE SOCIOLOGÍA Traducción de Esteban Vernick

Gedisa, Barcelona (1917) 2002, pp. 23-37

3. El ámbito de la sociología

La tarea de explicar lo que es la ciencia sociológica encuentra su primera dificultad en el hecho de que su pretensión de llevar el título de una ciencia no es en absoluto incuestionable, y que aun donde se le quiera conceder este título, se extiende un caos de

opiniones sobre su contenido y sus metas, que en sus contradicciones y falta de claridad alimentan siempre de nuevo la duda de si uno se las tiene que ver, en general, con un planteamiento científicamente fundado.

La falta de una definición incuestionable y de delimitaciones seguras aún sería tolerable si al menos se dispusiera de una suma de problemas singulares, no tratados o al menos no de manera exhaustiva en otras ciencias, que contuvieran el hecho o el concepto de como un elemento que fuera su punto común de conexión. Aunque sus demás contenidos, orientaciones y tipos de solución fueran tan diversos que no se los pudiera tratar fácilmente como una ciencia homogénea, el concepto de sociología les brindaría, no obstante, una ubicación provisional, y al menos exteriormente sería seguro dónde habría que buscarlos, como es el caso, por ejemplo, del concepto de técnica, que vale de manera perfectamente legítima para un inmenso ámbito de tareas sin que su participación en un carácter común debido a este nombre propio fomente en mayor medida la comprensión y solución de cada una de ellas.

3.1. *La sociedad y el conocimiento de la sociedad*

Sin embargo, incluso esta débil conexión de los problemas más diversos, que al menos prometería que se pudiera hallar una unidad en un estrato más profundo, parece quebrarse ante el carácter problemático del único concepto que les da cohesión, el concepto de sociedad, es decir, el problema que pretenden alegar como prueba aquellos que rechazan la sociología por principio y en general. Y resulta curioso que semejantes pruebas se vincularon, por un lado, a una atenuación y, por el otro, a una exageración de este concepto. Toda existencia, podemos escuchar, sería exclusivamente propia a los individuos, sus características y vivencias, y sería una abstracción, imprescindible para fines prácticos, de gran utilidad también para un resumen provisional de los fenómenos, pero ningún auténtico *objeto* más allá de los seres singulares y los procesos dentro de ellos. Una vez que cada uno de ellos estaría investigado en su determinación por las leyes naturales y la historia, no quedaría objeto real alguno para una ciencia aparte.

Si para esta crítica la sociedad es, por así decirlo, demasiado poco, para otra es, justamente, algo excesivo para delimitar un ámbito científico. Todo lo que los seres humanos son y hacen, se dice ahora desde este otro lado, acontece dentro de la sociedad, determinado por ella y como parte de su vida. No habría, por tanto, ciencia alguna de las cosas humanas que no sea ciencia de la sociedad. El lugar de las artificialmente separadas ciencias especiales de tipo histórico, psicológico o normativo lo debería ocupar por eso la ciencia de la sociedad y poner de manifiesto en su unidad que todos los intereses, contenidos y procesos humanos se juntarían en unidades concretas por medio de la socialización. Sin embargo, está a la vista que esta definición, que quiere darlo todo a la sociología, le quita tanto como la otra que no quiere darle nada. Porque, puesto que la ciencia jurídica y la filología, la ciencia política y la literaria, la psicología y la teología y todas las otras que han repartido entre sí el ámbito de lo humano continuarán su existencia, no se gana lo más mínimo con echar en una misma olla el conjunto de las ciencias pegándole la etiqueta nueva de sociología.

La ciencia de la sociedad se encuentra así, a diferencia de otras ciencias bien

fundadas, en la situación desfavorable de tener que comenzar por demostrar en general su derecho de existencia; ciertamente también es favorable porque esta demostración pasa por el esclarecimiento, en cualquier caso necesario, de sus conceptos fundamentales y de sus planteamientos específicos frente a la realidad dada.

En primer lugar es un error concluir sobre el carácter de la ciencia a partir de la supuestamente única existencia real de los «individuos» que cualquier conocimiento que apunta a una síntesis de éstos tenga como objeto abstracciones e irrealidades especulativas. En realidad, nuestro pensamiento *siempre* sintetiza los hechos dados a configuraciones, como objetos científicos, en una manera que en la realidad inmediata no encuentra reflejo alguno. Nadie tiene reparos en hablar, por ejemplo, del desarrollo del estilo gótico, aunque en ninguna parte se halle el estilo gótico como existencia demostrable, sino sólo obras singulares en las que los elementos estilísticos tampoco se hallan palpablemente separados al lado de los elementos *individuales*. El estilo gótico como objeto homogéneo del conocimiento histórico es una configuración *espiritual* sólo obtenida a partir de las realidades, pero no es, por sí misma, realidad inmediata alguna. En incontables ocasiones ni siquiera queremos saber cómo se comportan las cosas individuales en particular, sino que, a partir de ellas, formamos una nueva unidad colectiva; del mismo modo como, al preguntar por el estilo gótico, sus normas y su evolución, no describimos una catedral o un palacio en concreto, a pesar de que obtenemos la *materia* de la unidad aquí en cuestión a partir de estos detalles, así también preguntamos, por ejemplo, cómo se comportaron los «griegos» y los «persas» en la batalla de Maratón. Si tuviera razón la concepción que sólo reconoce individuos como realidades, el conocimiento histórico llegaría a su meta si y sólo si conociéramos la conducta de cada uno de los griegos y persas, es decir, toda la historia de sus vidas a partir de la cual se comprende psicológicamente su conducta en la batalla. Ahora bien, incluso el cumplimiento de tan fantástica pretensión no bastaría a nuestra interrogación. Porque su objeto no es en absoluto éste o aquél en singular, sino: los griegos y los persas, aparentemente una configuración del todo diferente, producida por una cierta síntesis espiritual, pero no por la observación de los individuos contemplados como singulares. Seguramente cada uno de ellos fue llevado a su conducta por una evolución de alguna manera diferente de la de cualquier otro, probablemente ninguno de ellos se comportó en realidad exactamente como el otro; y en ninguno de ellos lo que es igual y diferente respecto del otro se hallaba por separado y yuxtapuesto, sino que ambos constituían la unidad indivisible que es la vida personal. Sin embargo, a partir de todos juntos formamos aquellas unidades superiores: los griegos y los persas; y ya la reflexión más breve muestra que sobrepasamos constantemente las existencias individuales con tales conceptos.

Si quisiéramos excluir del ámbito de nuestro conocimiento todas aquellas nuevas formaciones espirituales, perdería sus contenidos más incuestionables y más legítimos. La afirmación obstinada: que de todos modos sólo existen *individuos* humanos y que por eso sólo ellos son los objetos concretos de una ciencia, no puede impedirnos hablar de la historia del catolicismo o de la democracia social, de ciudades e imperios, del

movimiento feminista y la situación del artesanado, y de mil otros acontecimientos conjuntos y configuraciones colectivas, y así también de la sociedad en general. Formulado de esta manera es, ciertamente, un concepto abstracto, pero cada una de las incontables configuraciones y agrupaciones que comprende es un objeto susceptible y digno de investigarse, que no se constituye en absoluto de las particulares existencias individuales demostrables.

Podría tratarse, empero, aún de una imperfección de nuestro conocimiento, de un momento provisoriamente inevitable, que debería buscar su término principal, sea alcanzable o no, en el conocimiento de los individuos como las entidades definitivamente concretas. Sin embargo, bien mirado tampoco los individuos son en absoluto elementos últimos o «átomos» del mundo humano. La unidad que significa el concepto de individuo, desde luego tal vez indisoluble, no es realmente un objeto de conocimiento, sino sólo del vivenciar; la manera en que cada uno lo conoce en sí mismo y en el otro no es comparable con ningún otro modo de conocimiento. Lo que llegamos a conocer científicamente del ser humano son rasgos aislados, que tal vez sólo se presentan una vez, quizás también están bajo influencia mutua, pero cada uno exige una observación y deducción relativamente aisladas. Esta deducción se deriva para cada uno de incontables influencias del entorno físico, cultural y personal, que están conectadas con y en todas partes y superan distancias de tiempo incalculables. Sólo si aislamos y comprendemos estos elementos de esta manera y las reducimos a otros más y más simples, profundos y remotos, nos acercamos a lo realmente «último», es decir, en rigor a lo real que estaría en la base de toda síntesis mental superior. Porque para esta manera de ver «existen» las moléculas de color, las letras, las partículas de agua; pero el cuadro, el libro, el río no son más que síntesis, no existen como unidades en la realidad objetiva, sino sólo en una conciencia que permite que coincidan. No obstante, está claro que también estos supuestos elementos son configuraciones altamente compuestas. Y si la verdadera realidad sólo corresponde a las unidades verdaderamente últimas, pero no a los fenómenos en los que estas unidades encuentran una forma –y toda forma, que siempre es una configuración, no es más que añadida por un sujeto capaz de configurarla–, queda patente que la realidad que hay que reconocer se nos escapa para ser totalmente incomprensible; además, la línea divisoria que termina la subdivisión en el «individuo» es del todo arbitraria, puesto que también éste tiene que mostrarse al análisis en su progreso constante como una composición de cualidades y destinos singulares, fuerzas y derivaciones históricas que en relación con aquél son realidades tan elementales como los individuos mismos lo son en relación con la «sociedad».

Así, el presunto realismo, que somete el concepto de sociedad y en consecuencia también el de la sociología a la crítica mencionada, hace desaparecer, justamente, toda realidad conocible, puesto que las traslada al infinito, las busca en lo inasible. De hecho, hay que comprender el conocimiento desde un principio del todo diferente: uno que extrae de un complejo de fenómenos, que externamente constituye una unidad, toda una serie de objetos del conocimiento de diversa índole, que sin embargo han de reconocerse todos por igual como definitivos y homogéneos. La mejor definición de esto es el

símbolo de la diversa *distancia* en la que se ubica el espíritu respecto a este complejo. Si vemos un objeto tridimensional frente a nosotros a una distancia de dos, cinco o diez metros, obtenemos en cada caso una imagen diferente, que en su modo determinado y sólo en éste puede ser «correcto», y que precisamente dentro de éste también da lugar a falsedades. Si, por ejemplo, el detalle de un cuadro, observado minuciosamente tal como se lo ve desde la mayor proximidad, se integrara en la percepción que corresponde a una distancia de unos cuantos metros, dicha percepción resultaría de este modo completamente confusa y errónea; y esto a pesar de que desde conceptos superficiales se podría tomar precisamente esta visión detallada como más «verdadera» que la imagen a distancia. Mas, también la percepción desde la mayor cercanía aún guarda alguna distancia, y su límite inferior ni siquiera es determinable. La imagen obtenida desde una distancia determinada, sea cual sea, tiene su derecho propio, no puede ser sustituida o corregida por ninguna que se produzca desde otra distancia. Así pues, cuando nos situamos «cerca» de un cierto contorno de la existencia humana, vemos con toda precisión cómo cada individuo se destaca respecto a otro; si, en cambio, adoptamos un punto de vista más alejado, desaparece lo singular como tal, y nos surge la imagen de una «sociedad» con formas y colores propios, con la posibilidad de conocerla o de malentenderla, pero en ningún caso será menos legítima que aquella en que las partes se destacan unas de otras, o un mero estado preliminar de ésta. La diferencia existente sólo es la de las diferentes intenciones del conocimiento, a las que corresponden diferentes tomas de distancia.

La legitimidad de la independencia de la perspectiva sociológica frente al hecho de que todo acontecer real sólo se produce en seres singulares podría justificarse incluso de manera aún más radical. Ni siquiera es cierto que por medio del conocimiento de las series de acontecimientos *individuales* se comprenda la realidad inmediata. Porque resulta que esta realidad en un principio viene dada como un complejo de imágenes, como una superficie de fenómenos yuxtapuestos en forma continua. Si articulamos esta existencia, que sería la única realmente primaria, en destinos de individuos, relacionando la simple efectividad de los fenómenos con portadores singulares, concentrando aquéllos en éstos en cierto modo como en puntos nodales, también esto es sólo una *configuración* espiritual retroactiva de lo real inmediatamente dado, la que sólo efectuamos por un hábito constante como algo que se entiende por sí mismo y que viene dado con la naturaleza de las cosas. Si se quiere, es tan subjetiva, pero, puesto que ofrece una imagen del conocimiento válida, al mismo tiempo tan objetiva como el resumen de lo dado bajo la categoría de la sociedad. Sólo los fines específicos del conocimiento determinan si la realidad inmediatamente percibida o vivida ha de interrogarse con miras a un sujeto individual o colectivo; ambos son «puntos de vista» que no están en una relación de realidad y abstracción entre ellos, sino que en tanto formas de nuestra observación se distancian ambos de la «realidad»; de aquella realidad que como tal no puede ser en absoluto ciencia, sino que sólo adopta forma de conocimiento por medio de estas categorías.

Desde un punto de vista totalmente diferente, aún hay que admitir que la existencia

humana sólo es real en individuos, pero sin que eso reduzca la validez del concepto de sociedad. Si se concibe a éste en su generalidad más amplia, significa la interacción anímica entre los individuos. En esta determinación no hay que dejarse confundir por el hecho de que ciertos fenómenos fronterizos no se le puedan subordinar sin más: cuando dos personas se miran de manera pasajera o se apretujan una contra la otra ante una taquilla de billetes de entradas, por esto no se las considerará socializadas. Sin embargo, aquí el efecto de interacción es superficial y volátil de una manera que dentro de *su* medida también se podría hablar de socialización cuando se piensa que tales interacciones sólo han de aumentar su frecuencia e intensificarse uniéndose con otras del mismo género para justificar esta denominación. Es un aferrarse superficialmente a un uso del lenguaje –aunque suficiente para la práctica externa– cuando se quiere reservar la denominación de sociedad sólo para las interacciones *duraderas*, para aquellas que se han objetivado en configuraciones singulares definibles: un Estado, una familia, gremios, iglesias, clases, asociaciones en función de ciertos fines, etc. Sin embargo, aparte de éstas existe una cantidad incontable de tipos de relación e interacción humanas menores y aparentemente insignificantes según los casos, que al intercalarse entre las configuraciones abarcadoras y, por así decirlo, oficiales, son las que primeramente logran constituir la sociedad tal como la conocemos. El limitarse a las primeras se parece a la ciencia antigua del interior del cuerpo humano, que se limitaba a los órganos grandes y firmemente delimitados: el corazón, el hígado, los pulmones, el estómago, etc. y que descuidaba los incontables tejidos sin denominación popular o desconocidos sin los cuales aquellos órganos más precisos nunca darían lugar a un cuerpo viviente. Con las configuraciones del tipo mencionado, que constituyen los objetos tradicionales de la ciencia de la sociedad, sería imposible componer la vida de la sociedad tal como se presenta a la experiencia; sin el efecto intermediario de incontables síntesis más pequeñas en cada caso se desarticularía una gran cantidad de sistemas sin conexión. La socialización entre los seres humanos se desconecta y se vuelve a conectar siempre de nuevo como un constante fluir y pulsar que concatena a los individuos incluso allí donde no emerge una organización propiamente dicha. El hecho que las personas se miren unas a otras, que se tengan celos, que se escriban cartas o que almuercen juntos, que se encuentren simpáticos o antipáticos más allá de cualquier interés perceptible, que la gratitud por un acto altruista siga teniendo sus efectos de lazos inquebrantables, que uno pregunte a otro por el camino y que las personas se vistan y adornen para otras, todas estas miles de relaciones que juegan entre una y otra persona de manera momentánea o duradera, consciente o inconsciente, evanescente o con consecuencias, nos entrelazan de manera ininterrumpida. Aquí se encuentran los efectos de interacción entre los elementos que sostienen toda la resistencia y elasticidad, toda la policromía y uniformidad de esta vida tan claramente perceptible y tan enigmática de la sociedad.

Todos aquellos grandes sistemas y organizaciones supraindividuales en los que se suele pensar en relación con el concepto de sociedad, no son otra cosa que las consolidaciones –en marcos duraderos y configuraciones independientes– de interacciones inmediatas que se producen hora tras hora y a lo largo de la vida entre los

individuos. Es cierto que así obtienen consistencia y legitimidad propias, que permiten que también puedan contraponerse y enfrentarse a estas manifestaciones vivas que se determinan recíprocamente. Pero la sociedad en su vida, que se va realizando continuamente, siempre significa que los individuos están vinculados por influencias y determinaciones recíprocas que se dan entre ellos. Así, en realidad, la sociedad es algo funcional que los individuos hacen y sufren, y según su carácter fundamental no habría que hablar de sociedad, sino de socialización. Sociedad sería entonces sólo el nombre de un entorno de individuos que están ligados entre ellos por los efectos de estas relaciones recíprocas y que por esto se definen como una unidad, lo mismo que se define como unidad un sistema de masas corporales que se determinan totalmente en su comportamiento por su influencia recíproca. Ahora bien, frente a este último criterio uno podría sostener que sólo las partes materiales singulares serían la verdadera «realidad», mientras que sus movimientos y modificaciones mutuamente causados, por ser algo nunca asible, en cierto modo sólo serían realidades de segundo grado; que tendrían su lugar sólo dentro de estas partes de substancia, que la llamada unidad sólo sería la visión de conjunto de estas existencias materiales separadas, pero cuyos impulsos y formaciones ejercidos y recibidos permanecerían no obstante dentro de cada una de ellas. En el mismo sentido ciertamente se puede insistir en que las auténticas realidades siempre serían únicamente los individuos humanos. Mas no se gana nada con esto. Desde luego que en este caso la sociedad, por así decirlo, no es una substancia, nada concreto en sí mismo, sino un *acontecer*, la función del recibir y efectuar del destino y de la configuración de uno respecto a otro. Palpando lo tocable, sólo encontraríamos individuos, y entre ellos nada más que espacio vacío. Las consecuencias de esta concepción nos ocuparán más adelante; pero si realmente sólo se admite que sean los individuos los que tienen en un sentido más estricto, se debe dejar en pie, no obstante, como algo «real» e investigable el acontecer, la dinámica del afectar y ser afectados con la que estos individuos se modifican mutuamente.

3.2. *El carácter abstracto de la sociología*

Cualquier ciencia extrae de la totalidad o de la inmediatez experimentada de los fenómenos *una* serie o *un* lado guiándose en cada caso por un concepto determinado, y no menos legítimamente que todas las demás actúa la sociología cuando descompone las existencias individuales y las vuelve a resumir nuevamente según un concepto que sólo es propio a ella, preguntando por tanto: ¿qué ocurre con las personas, según qué reglas se mueven, no en tanto despliegan la totalidad de sus existencias individuales que se puede captar, sino en tanto forman grupos y son determinados por esta existencia de grupo debido a los efectos ejercidos recíprocamente? Así, puede tratar la historia del matrimonio sin analizar la convivencia de parejas singulares, el principio de la organización de oficinas públicas sin describir una jornada en un despacho, averiguar las leyes y resultados de la lucha de clases sin entrar en los detalles del transcurso de una huelga o de las negociaciones sobre los salarios. Es cierto que los objetos de estas cuestiones han surgido por procesos de abstracción; pero por esta razón no se distinguen de ciencias como la lógica o la economía nacional teórica, que igualmente guiadas por

determinados conceptos –la primera por el conocimiento, la segunda por la economía– construyen configuraciones coherentes a partir de la realidad y descubren leyes y evoluciones en ellas, mientras que estas configuraciones no existen en absoluto como entes aislados experimentables.

Si la sociología se basa de esta manera en una abstracción a partir de la plena realidad –en este caso guiándose por el concepto de sociedad– y no obstante es inválido el reproche de irrealidad que procedía de la afirmación de que únicamente los individuos son reales, el admitir esto la protege entonces también de la exageración que mencioné antes como un peligro no menor para su estatuto como ciencia. Puesto que el ser humano estaría determinado en todo momento de su ser y actuar por el hecho de ser un ser social, todas las ciencias humanas parecían fundirse en la ciencia de la vida social: todos los objetos de aquellas ciencias sólo serían canales peculiares y de formación especial por los que fluye la vida social, único soporte de toda fuerza y todo sentido. He mostrado que así no se conseguiría otra cosa que un nuevo nombre común para todos estos conocimientos que en sus contenidos y denominaciones específicos, orientaciones y métodos, seguirán existiendo sin perturbación y según sus propias leyes. Aunque también ésta es una dilatación errónea de la concepción de la sociedad y de la sociología, no obstante subyace en ella un hecho en sí mismo significativo y con consecuencias importantes. El reconocimiento de que el ser humano en toda su esencia y todas sus manifestaciones está determinado por vivir bajo el efecto recíproco del actuar con otros seres humanos, debe llevar, desde luego, a un nuevo enfoque de la *visión* en todas las llamadas ciencias del espíritu.

Los grandes contenidos de la vida histórica: el lenguaje lo mismo que la religión, la formación de Estados y la cultura material, aún en el siglo XVIII, sólo se sabían atribuir esencialmente al «invento» de personalidades singulares, y donde el entendimiento y los intereses del hombre singular no parecían ser suficientes, sólo quedaba apelar a los poderes trascendentales, para las que el «genio» de estos inventores individuales hizo de escalón intermediario; porque con el concepto de genio en realidad sólo se expresaba que las fuerzas conocidas y comprensibles del individuo no eran suficientes para la producción de los fenómenos. Así, el lenguaje era o bien el invento de individuos singulares o un don divino, la religión –en cuanto acontecimiento histórico–, el invento de sacerdotes astutos o la voluntad divina, las leyes morales o bien impuestas por héroes a la masa u otorgadas por Dios, o dadas a los hombres por la «naturaleza», una hipóstasis no menos mística. El punto de vista de la producción social ha permitido salir de esta alternativa insuficiente. Todas estas configuraciones se generan en las relaciones recíprocas de los seres humanos, o a veces también *son* tales relaciones recíprocas, que por tanto no se pueden derivar del individuo contemplado en particular. Al lado de estas dos posibilidades, ahora se pone así esta tercera: la producción de fenómenos por la vida social, y concretamente en el sentido doble, por la contigüidad de individuos que interactúan, que produce *en* cada uno lo que sin embargo no es explicable sólo *desde* cada uno, y por la sucesión de las generaciones cuyas herencias y tradiciones se funden indisolublemente con la adquisición individual y que hacen que el ser humano social, al

contrario de toda vida no humana, no sólo es descendiente sino heredero.

Textos

seleccionados Georg Simmel

FILOSOFÍA DEL DINERO Traducción de Ramón García Cotarelo

Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1977, pp. 48-50, 52-54, 60-61, 70, 76-78, 466-469

4. Formas de interacción social

4.a. *El intercambio como forma de interacción social*

Debemos tener presente que la mayoría de las relaciones humanas se pueden considerar como un intercambio; el intercambio es la acción recíproca más pura y más elevada de las que componen la vida humana, en la medida en que ésta ha de ganar substancia y contenido. Con harta frecuencia, pasa inadvertido el hecho de que muchas cosas que, a primera vista, sólo suponen una influencia unilateral, en realidad encierran una acción recíproca: parece como si el orador fuera el único que dirigiera e influyera en su auditorio, el profesor en su clase o el periodista en su público; en realidad, cualquiera que esté en tales situaciones, experimentará la influencia retroactiva, determinante y directiva, de una masa aparentemente pasiva. En el caso de los partidos políticos adquiere validez absoluta la consigna: «soy vuestro dirigente, por tanto, debo seguiros». Un célebre hipnotizador ha señalado recientemente que en la sugestión hipnótica –que, evidentemente, es el caso más manifiesto en el que se da la actividad pura por una parte y la pasividad incondicional por la otra– se produce una acción del hipnotizado sobre el hipnotizador muy difícil de describir, pero sin la cual no se conseguiría el efecto deseado. Toda acción recíproca se ha de considerar como un intercambio; intercambio es toda conversación, todo amor (aunque sea correspondido con otro tipo de sentimientos), todo juego y toda mirada mutua. No es válida la pretendida diferencia de que en la acción recíproca damos lo que no poseemos, mientras que en el intercambio damos lo que poseemos. Por un lado, lo que interviene en la acción recíproca no puede ser más que la energía propia, la entrega de la propia substancia; por otro, sin embargo, el intercambio no se establece tan sólo en virtud del objeto que el otro ya tenía, sino del propio reflejo de sentimiento del que el otro carecía; puesto que el sentido del trueque es que la suma posterior de valor sea superior a la anterior y ello implica, por tanto, que cada uno da al otro más de lo que él poseía. Sin duda, la acción recíproca es el sentido amplio y el trueque el sentido estricto del mismo concepto; en las relaciones humanas aparece el primero con mucha frecuencia bajo formas que se pueden considerar como intercambio. Nuestro destino natural, que se entiende cada día como una continuidad del beneficio y la pérdida, de crecimiento y disminución de los contenidos vitales, se espiritualiza en el intercambio, en la medida en que se substituye conscientemente lo uno por lo otro. Este mismo proceso de síntesis espiritual, que transforma la proximidad de las cosas en una relación de dependencia mutua, el mismo Yo que concede a las determinaciones sensibles que inundan la interioridad, la figura de su propia unidad, se vale del intercambio para aprehender aquel ritmo natural de nuestra existencia y para organizar sus elementos en una vinculación de sentido.

Naturaleza del intercambio económico

Es precisamente el intercambio de valores económicos el que menos puede librarse del matiz del sacrificio. Cuando damos amor a cambio de amor es porque, de otra forma, no sabríamos qué hacer con la energía interior que así se manifiesta y al entregarla no sacrificamos ningún tipo de utilidad, si hacemos abstracción de las consecuencias exteriores de nuestra actividad; cuando, en el intercambio verbal, participamos al otro contenidos espirituales, no por ello disminuyen éstos; cuando ofrecemos al medio ambiente una imagen de nuestra personalidad, al recibir en nosotros la del otro, este intercambio tampoco disminuye la posesión de nuestra identidad. En todos estos intercambios, el aumento de valor no se produce como la diferencia entre el beneficio y la pérdida, sino que la aportación de cada parte supera ya completamente esta oposición o, el mero hecho de poder aportarla, supone en sí un beneficio, de modo tal que, a pesar de nuestra propia aportación, experimentamos la respuesta como un regalo inmerecido; mientras que el intercambio económico –ya implique bienes materiales o trabajo, o fuerza de trabajo invertida en bienes materiales– siempre conlleva el sacrificio de un bien útil, susceptible de otro uso, aun a pesar de lo que pueda suponer el aumento eudaimónico en el resultado final.

El intercambio como proceso creativo

Con ello queda definitivamente claro cómo el cambio es tan productivo y creador de valores como la propia producción. En ambos casos, se trata de recibir bienes a cambio de otros que se entregan, de modo tal que el estado final implique un superávit de satisfacción con respecto al estado anterior a la acción. No podemos crear *ex novo* ni materias ni fuerzas, sino solamente transferir las existentes, de forma que muchas de las que se encuentran en el orden de lo real, asciendan al orden de los valores. Esta traslación formal dentro del material dado, comprende tanto el cambio entre los hombres como el que éstos realizan con la naturaleza, al que llamamos producción, encontrándose ambos bajo el mismo concepto de valor: en ambos se trata de rellenar el lugar que ocupara lo que se entregó con un objeto de mayor valor y, sólo en este movimiento, se libera el objeto del Yo que lo necesitaba y lo disfrutaba y se convierte en valor. La conexión profunda entre el valor y el cambio, en la que no sólo éste condiciona a aquél, sino aquél a éste, aparece ya en la igualdad de alcance en la que ambos fundamentan la vida práctica. A pesar de lo condicionada que parece estar nuestra vida por el mecanismo y la objetividad de las cosas, en realidad no podemos dar un paso ni articular un pensamiento sin que nuestro sentimiento revista a las cosas de valor y las dirija de acuerdo con nuestro hacer. Este hacer, sin embargo, se realiza según el esquema del cambio, esto es, desde la satisfacción de las necesidades más ínfimas, hasta la consecución de los bienes intelectuales y religiosos más elevados, siempre hay que emplear un valor para conseguir otro. Cuál sea aquí el origen y cuál la consecuencia quizá no se pueda determinar, puesto que, o bien ambos no se pueden separar de los procesos fundamentales, sino que constituyen la unidad de la vida práctica que nosotros separamos en cada momento, ya que no podemos comprenderla inmediatamente como tal, o bien se establece entre ambos un proceso infinito, de modo que cada cambio se

explica por un valor, pero, a su vez, cada valor se explica por un cambio. Lo más fructífero y lo más ilustrativo, al menos para nuestras interacciones, es el camino que va del cambio al valor, ya que el inverso nos resulta más conocido y más evidente.

El significado del sacrificio

El hecho de que el valor se nos ofrezca como resultado de un proceso de sacrificio evidencia la riqueza infinita que nuestra vida tiene que agradecer a esta forma fundamental. El anhelo de reducir al máximo el sacrificio y la dolorosa sensación que éste produce, nos hacen creer que solamente su desaparición absoluta elevaría la vida a una extraordinaria altura valorativa. Pero en este caso nos olvidamos de que el sacrificio no es solamente una barrera exterior, sino también la condición interior de la meta misma y del camino hacia ella. Dividimos la unidad misteriosa de nuestras relaciones prácticas con las cosas en sacrificio y beneficio, impedimento y consecución y, como quiera que la vida, en sus estadios diferenciados, a menudo separa también a ambos temporalmente, tendemos a olvidar que, si nos fuera dado alcanzar nuestra meta sin tener que superar aquellos impedimentos, ya no sería la misma meta. La resistencia que nuestra fuerza ha de superar concede a ésta la posibilidad de acreditarse como tal; los pecados, tras cuya superación el alma sube al cielo, aseguran a ésta aquella que no se promete a los que, desde el principio, fueron justos; toda síntesis precisa al mismo tiempo del principio analítico eficaz que ella misma niega (puesto que, sin él, no sería síntesis de varios elementos, sino un uno absoluto) y, al mismo tiempo, todo análisis necesita de una síntesis, a la que pretende superar (puesto que aquel requiere siempre una cierta interdependencia, sin la cual no pasaría de ser mera falta de relación: la enemistad más amarga supone una mayor conexión que la simple indiferencia y la indiferencia mayor que la mera ignorancia mutua). Dicho más brevemente, la contraposición obstaculizante, cuya superación es, precisamente, el sacrificio, suele ser a menudo (quizá siempre, si se mira desde el punto de vista de los procesos elementales) el presupuesto positivo de la misma meta. El sacrificio no pertenece en absoluto a la categoría de lo que no debiera ser, como quieren hacernos creer la superficialidad y la codicia. El sacrificio no es solamente la condición de los valores aislados, sino, también, dentro de la economía con la que nosotros tenemos que ver aquí, la condición de todo valor; no es solamente el precio que hay que pagar por valores aislados que ya están determinados, sino aquel precio por medio del cual se producen estos valores.

El cambio se realiza, pues, en dos formas, que sólo hemos de mencionar en relación con el valor del trabajo. En la medida en que existe un deseo de ocio o de un mero juego interno de fuerzas o de evitar un esfuerzo molesto en sí, todo trabajo es, innegablemente, un sacrificio.

El proceso de formación de valor: Creación de objetos a través del intercambio

El objeto no constituye un valor mientras siga inmerso en el proceso de la subjetividad como excitante inmediato de sentimientos y continúe constituyendo, al mismo tiempo, una evidente competencia de nuestra afectividad; habrá de separarse de todo esto a fin de alcanzar aquella significación definitiva que nosotros llamamos valor. No sólo es cierto que el deseo en y para sí es incapaz de fundamentar ningún valor a

menos de enfrentarse a los impedimentos, sino que si todo deseo alcanzara su satisfacción sin lucha y sin limitaciones, jamás hubiera surgido una circulación económica de valores y, además, tampoco aquél se hubiera elevado a una altura considerable, pues se podría satisfacer sin mayor problema. El aplazamiento de la satisfacción, a causa de los impedimentos, el temor de que nos eluda el objeto, la tensión de la lucha por conseguirlo, todo ello da lugar a la suma de todos los deseos juntos: la intensidad de la voluntad y la continuidad de la solicitud. Pero si la fuerza más intensa del deseo surgiera puramente del interior, el objeto que lo satisface carecería de todo valor de darse en cantidades ilimitadas, como se ha puesto de manifiesto repetidas veces. En este caso, lo importante sería para nosotros toda la especie, cuya existencia nos garantiza la satisfacción de nuestros deseos y no aquella cantidad parcial de la que nos amparamos realmente, ya que ésta se podría sustituir sin esfuerzo por cualquier otra. Aun así, tal totalidad sólo adquiriría carácter de valor gracias al pensamiento de su posible ausencia. En este caso, nuestra conciencia estaría repleta con el ritmo de los deseos y las satisfacciones subjetivas, sin que se prestara atención al objeto que las procura. Ni la necesidad por un lado, ni el goce por el otro, por sí solos, contienen en sí mismos la economía o el valor. Ambos se realizan al mismo tiempo por medio del cambio entre dos sujetos, en el que cada uno impone al otro una renuncia como condición del sentimiento de satisfacción, o también, por medio de la equiparación de ambos en la economía solipsista. A través del intercambio, esto es, de la economía, surgen los valores económicos, ya que aquél es el portador o productor de la distancia entre el sujeto y el objeto, que convierte la condición afectiva subjetiva en la valoración objetiva. Más arriba, hemos expuesto el resumen que Kant hace de su teoría del conocimiento: las condiciones de la experiencia son, al mismo tiempo, las condiciones del objeto de la experiencia, con lo que Kant quería decir que el proceso al que llamamos experiencia y las representaciones que constituyen su contenido u objeto obedecen a las mismas leyes de la razón. Por esto, los objetos pueden serlo de nuestra experiencia, pueden ser experimentados por nosotros, porque son representaciones nuestras y la misma fuerza que constituye y determina la experiencia se manifiesta en la constitución de aquéllos. En este mismo sentido, podemos decir que la posibilidad de la economía es la posibilidad de los objetos de la economía. El proceso que se da entre dos propietarios de objetos (ya sean sustancias, fuerzas de trabajo, derechos o participaciones de cualquier tipo), que les incorpora a la relación que llamamos «economía», esto es, la entrega mutua, eleva, al mismo tiempo, a cada uno de los objetos a la categoría de valor. La dificultad que amenazaba desde el terreno de la lógica, es decir, que los valores existen sólo cuando han de existir como valores a fin de participar en la forma y movimiento de la economía, queda ahora resuelta, a través de la clara significación de aquella relación psíquica a la que llamábamos distancia entre nosotros y las cosas, puesto que tal relación diferencia la condición afectiva originaria y subjetiva entre un sujeto que anticipa y desea los sentimientos y el objeto que éste tiene enfrente y que contiene el valor; en la esfera de la economía, la distancia se establece por medio del cambio, esto es, de la actuación dual de limitaciones, impedimentos y renunciaciones. Los valores de la

economía, por tanto, se originan en la misma reciprocidad y relatividad en la que consiste el carácter económico de esos mismos valores.

El intercambio no es la suma de dos procesos de donación y recepción, sino uno tercero, nuevo, que surge en la medida en que cada uno de los otros dos es, al mismo tiempo, causa y efecto absolutos del otro. De este modo, el valor que la necesidad de la renuncia atribuye al objeto, se convierte en valor económico. Al aumentar el valor en general durante el intervalo que desliza obstáculos, renunciaciones y sacrificios entre la voluntad y su satisfacción, y mientras el proceso de cambio continúe consistiendo en aquel condicionamiento recíproco entre la adquisición y la donación, no se precisa que se haya anticipado ningún proceso valorativo que convierta ese objeto concreto en un valor para aquel sujeto específico; lo que aquí se requiere se realiza *eo ipso* en el acto del cambio.

La determinación cualitativa de los objetos, que se traduce en su deseabilidad subjetiva, no puede justificar, después de lo expuesto, la pretensión de constituir una medida valorativa absoluta; es siempre la relación mutua de los deseos, que se verifica en el intercambio, la que convierte a sus objetos en valores económicos. De modo más inmediato aparece esta determinación en el otro elemento, constitutivo del valor, esto es, en su falta de abundancia o relativa escasez. El intercambio no es otra cosa que el intento interindividual de mejorar las situaciones precarias originadas en la escasez de los bienes, esto es, de disminuir la cantidad subjetiva de privación en la medida de lo posible por medio del reparto de las existencias.

De todo esto se sigue que el cambio es un fenómeno social *sui generis*, una forma y función originarias de la vida interindividual, que no se produce a raíz de las consecuencias lógicas de aquellas condiciones cualitativas y cuantitativas de las cosas a las que llamamos utilidad y escasez. Al revés, estas dos condiciones desarrollan su importancia para la elaboración de valores, bajo el presupuesto del intercambio. Cuando está excluida la posibilidad del cambio por cualquier motivo, esto es, no hay aplicación alguna de un sacrificio con el fin de conseguir un beneficio, en tal caso, por más escaso que sea un objeto deseado, éste no pasará a ser un valor económico, mientras no se produzca de nuevo la posibilidad de aquella relación. La importancia del objeto para el individuo reside únicamente en su deseabilidad; su determinación cuantitativa es decisiva en relación con lo que el objeto nos procura y, una vez que lo poseemos, una vez que hemos entrado en una relación positiva con él, resulta completamente indiferente para esta importancia si, además de él, hay muchos, pocos o ningún otro ejemplar de su clase. (No se trata aquí, especialmente, de aquellos casos en los que la misma escasez vuelve a ser una especie de determinación cualitativa, que es la que nos hace desear la cosa, como en los sellos antiguos, las curiosidades, las antigüedades sin valor estético o histórico y otros.) Por otro lado, la sensación de diferenciación, que se precisa para el disfrute en el sentido estricto de la palabra, puede estar condicionada por la escasez del objeto, esto es, por el hecho de que no se va a disfrutar de él por doquier y en todo momento. Esta condición psicológica interna del disfrute no es práctica, precisamente porque no conduce a la superación sino a la conservación y aumento de la

escasez, lo que no sucede nunca, según nos muestra la experiencia. De lo que se trata prácticamente fuera del disfrute directo, independiente de la cualidad de las cosas es, solamente, del acceso a ellas. Cuando este acceso es lento y difícil y pasa por sacrificios en paciencia, decepciones, trabajo, incomodidades, renunciaciones, etc., decimos del objeto que es «escaso». Podemos expresar esto de modo directo: las cosas no son difíciles de conseguir porque sean escasas, sino que son escasas porque son difíciles de conseguir. El hecho puramente externo y obstinado de que, en determinados bienes, las existencias son demasiado reducidas para satisfacer todos nuestros deseos, resulta, en sí, carente de significación. Hay muchas cosas que son escasas desde un punto de vista objetivo y que, sin embargo, no son escasas en sentido económico. La escasez económica se determina por la cantidad de fuerza, paciencia y abnegación que se precisa para la consecución de aquel objeto por medio del cambio; todas ellas, sacrificios que, por supuesto, presuponen el deseo de tal objeto. La dificultad de la consecución, esto es, la cantidad de sacrificio que participa en el intercambio es el elemento valorativo realmente fundamental, mientras que la escasez es solamente la manifestación exterior, únicamente la objetivación en la forma de la cantidad. A menudo nos olvidamos de que la escasez como tal únicamente es una determinación negativa, un ser que viene caracterizado por un no-ser. El no-ser, sin embargo, no puede ser eficaz: toda consecuencia positiva ha de surgir de una condición y fuerza positivas, respecto de los cuales lo negativo no es más que la sombra. Estas fuerzas concretas son, evidentemente, las que participan en el intercambio. Con todo no hay que creer que el carácter de la concreción está reducido por el hecho de que no se adhiera aquí al individuo aislado como tal. La relatividad entre las cosas tiene una posición peculiarísima: trasciende al individuo, únicamente puede subsistir en la mayoría como tal y, sin embargo, no es una generalización o abstracción meramente conceptuales.

También aquí se expresa la profunda relación de la relatividad con la socialización, que es la demostración más inmediata de la relatividad en la condición material de la humanidad: la sociedad es aquella construcción suprasingular que aún no es abstracta. A través de ella, la vida histórica se libera de la alternativa de discurrir, bien a través de los meros individuos, bien en generalidades abstractas; es una generalidad que, al mismo tiempo, posee una vida concreta. De aquí se deriva la importancia peculiar que el intercambio posee para la sociedad, como la realización económica e histórica de la relatividad de las cosas; el intercambio eleva la cosa singular y su significación para el hombre aislado por encima de su singularidad, mas no en la esfera de lo abstracto, sino en la vida de la acción recíproca que, al mismo tiempo, es la sustancia del valor económico. Por más que se investigue el objeto en función de sus determinaciones para sí, no se podrá encontrar el valor económico, ya que éste reside exclusivamente en la relación recíproca que se establece entre varios objetos, en razón de estas determinaciones, cada uno determinando al otro y devolviéndole la significación que de él ha recibido.

Textos

seleccionados Georg Simmel

SOCIOLOGÍA, 1 Traducción de José R. Pérez Bances Alianza, Madrid 1986, pp. 265-271, 275-280, 291-294

4.b. *La lucha como forma de interacción social*

Que la lucha tiene importancia sociológica, por cuanto causa o modifica comunidades de intereses, unificaciones, organizaciones, es cosa que en principio nadie ha puesto en duda. En cambio, ha de parecer paradójico a la opinión común el tema de si la lucha, como tal, aparte sus consecuencias, es ya una forma de socialización. Al pronto parece ésta una mera cuestión de palabras. Si toda acción recíproca entre hombres es una socialización, la lucha, que constituye una de las más vivas acciones recíprocas y que es lógicamente imposible de limitar a un individuo, ha de constituir necesariamente una socialización. De hecho, los elementos propiamente disociadores son las causas de la lucha: el odio y la envidia, la necesidad y la apetencia. Pero cuando, producida por ellas, ha estallado la lucha, ésta es un remedio contra el dualismo disociador, una vía para llegar de algún modo a la unidad, aunque sea por el aniquilamiento de uno de los partidos. Así ocurre con frecuencia que las manifestaciones más vivas de la enfermedad significan los esfuerzos del organismo para vencer las perturbaciones perjudiciales. No se refiere esto a la trivialidad del *si vis pacem para bellum*, más bien es lo general, del cual este caso representa una ramificación particular. La lucha es ya una distensión de las fuerzas adversarias; el hecho de que termine en la paz no es sino una expresión que demuestra que la lucha es una síntesis de elementos, una contraposición, que juntamente con la composición, está contenida bajo un concepto superior. Este concepto se caracteriza por la común contrariedad de ambas formas de relación; tanto la contraposición como la composición niegan, en efecto, la relación de indiferencia. Rechazar o disolver la socialización son también negaciones; pero la lucha significa el elemento positivo que, con su carácter unificador, forma una unidad imposible de romper de hecho, aunque sí pueda escindirse en la idea.

Miradas desde el punto de vista de la positividad sociológica de la lucha, todas las formas sociales adquieren un orden particular. Se echa de ver en seguida que si las relaciones de los hombres entre sí —en contraposición a lo que es cada cual en sí mismo y en relación con los objetos— constituyen la materia de una consideración particular, los temas tradicionales de la Sociología no son sino una parte de esta ciencia amplia, determinada realmente por un principio. Dijérase que no hay más que dos objetos de la ciencia del hombre: la unidad del individuo y la unidad formada por los individuos, o sea la sociedad, y que lógicamente no cabe la posibilidad de un tercer término. Y entonces la lucha, como tal, prescindiendo de las contribuciones que aporta a las formas inmediatas de unidad social, no tendría un lugar propio para ser investigada. Es la lucha un hecho *sui generis*, y su inclusión en el concepto de la unidad sería tan violenta como infecunda, ya que la lucha significa la negación de la unidad.

Pero en un sentido más amplio, la teoría de las relaciones entre los hombres parece distinguirse en dos: las que constituyen una unidad, esto es, las sociales en sentido estricto, y aquellas otras que actúan en contra de la unidad. Mas es menester tener en cuenta que, en toda relación histórica real, suelen darse ambas categorías. El individuo

no llega a la unidad de su personalidad únicamente porque sus contenidos armonicen según normas lógicas u objetivas, religiosas o éticas, sino que la contradicción y la lucha no sólo preceden a esta unidad; sino que están actuando en todos los momentos de su vida. Análogamente, no hay ninguna unidad social, en que las direcciones convergentes de los elementos no estén inseparablemente mezcladas con otras divergentes. Un grupo absolutamente centrípeto y armónico, una pura «unión», no sólo es empíricamente irreal, sino que en él no se daría ningún proceso vital propiamente dicho. La sociedad de los santos, *que* Dante contempla en la rosa del Paraíso, podrá ser tal; y es incapaz de toda mudanza o evolución. En cambio, la asamblea de los Padres de la Iglesia, en la Disputa de Rafael, aun no siendo verdadera lucha, ostenta ya una considerable diversidad de sentimientos e ideas, de la cual brota toda la vida y coordinación orgánica que hay en su convivencia. Así como el cosmos necesita fuerzas de atracción y de repulsión para tener una forma, así la sociedad necesita una relación cuantitativa de armonía y desarmonía, de asociación y competencia, de favor y desfavor, para llegar a una forma determinada. Y estas divisiones intestinas no son meras energías pasivas sociológicas; no son instancias negativas; no puede decirse que la sociedad real, definitiva, se produzca sólo por obra de las otras fuerzas sociales, positivas, y dependa negativamente de que aquellas fuerzas disociadoras lo permitan. Esta manera de ver, corriente, es completamente superficial; la sociedad, tal como se presenta en la realidad, es el resultado de ambas categorías de acción recíproca, las cuales, por tanto, tienen ambas un valor positivo.

El error de creer que la una destruye lo edificado por la otra, y de considerar lo que al fin queda como el resultado de su substracción (siendo así que en realidad más bien es el producto de su adición), proviene, sin duda, del doble sentido del concepto de unidad. Consideramos como unidad la coincidencia y coordinación de los elementos sociales, en contraposición a sus escisiones, aislamientos, desarmonías. Pero también es unidad la síntesis general de las personas, energías y formas que constituyen un grupo, la totalidad final en que están comprendidas, tanto las relaciones de unidad en sentido estricto, como las de dualidad. Lo que ocurre es que los grupos que sentimos como «unidos», los explicamos por aquellos de sus elementos funcionales que actúan como específicamente unitarios, excluyendo, por tanto, la otra significación más amplia de la palabra. A esta inexactitud contribuye también, por su parte, el doble sentido correspondiente del término escisión u oposición. Viendo cómo despliega entre los elementos singulares su virtud negativa o destructora, suponemos que debe actuar del mismo modo sobre la relación total. Pero, en realidad, no es preciso que lo que considerado entre individuos, caminando en determinada dirección y aisladamente, es algo negativo y substractor, actúe de la misma manera en cuanto al conjunto de la relación. Pues en ésta —como revela claramente la competencia de individuos en una unidad económica—, el elemento aislador, combinado con otras acciones recíprocas no afectadas por el conflicto, nos ofrece un nuevo cuadro, en el cual lo negativo, el dualismo, representa un papel absolutamente positivo, allende los destrozos que haya podido ocasionar en la esfera de las relaciones individuales.

Los casos más complicados presentan dos tipos opuestos. Primero tenemos las

comunidades exteriormente estrechas, que abrazan muchas relaciones de la vida, como el matrimonio. No sólo en matrimonios irremediabilmente desavenidos, sino en otros que han encontrado un *modus vivendi* soportable, o al menos soportado, hay necesaria e inseparablemente unida a la forma sociológica, una cierta suma de disgustos, disentiimientos y polémicas. Estos matrimonios no pierden su condición de matrimonios porque exista lucha en ellos, sino que se han producido como totalidades características, gracias a la suma de múltiples elementos, entre los que figura esa cantidad inevitable de lucha. Por otra parte, la función absolutamente positiva e integrativa del antagonismo se manifiesta en casos en que la estructura social se caracteriza por la precisión y pureza cuidadosamente conservadas de las divisiones y gradaciones sociales. Así el sistema social indio no descansa sólo en la jerarquía de las castas, sino también en su mutua repulsión. Las hostilidades no sólo impiden que vayan poco a poco borrándose las diferencias dentro del grupo –por lo cual pueden ser provocadas deliberadamente, como garantía de las constituciones existentes–, sino que, además, son sociológicamente productivas: gracias a ellas con frecuencia encuentran las clases o las personalidades sus posiciones propias, que no hubieran hallado o que hubieran hallado de otro modo, si, existiendo las causas objetivas de la hostilidad, hubiesen estas causas actuado sin el sentimiento y las manifestaciones de la enemistad.

En manera alguna la desaparición de las energías repulsivas y (consideradas aisladamente) destructoras de un grupo producirá siempre una vida más rica y plena de la comunidad

–al modo como un patrimonio aumenta cuando desaparece su pasivo–. Lo que resultará será otro cuadro, tan distinto y con frecuencia tan irrealizable como si lo desaparecido fuesen las energías de cooperación y afecto, de ayuda mutua y armonía de intereses. Y esto no es sólo aplicable a la competencia, que determina exclusivamente como oposición formal, desatendiendo los *resultados* reales, la forma del grupo y la posición y distancia mutuas de los elementos, sino también cuando la unión descansa en las emociones de las almas individuales. Así, v. gr., la oposición de un elemento frente a otro en una misma sociedad, no es un factor social meramente negativo, aunque sólo sea porque muchas veces es el único medio que hace posible la convivencia con personalidades propiamente intolerables. Si no tuviéramos fuerza y derecho que oponer a la tiranía y al egoísmo, al capricho y a la falta de tacto, no soportaríamos relaciones tan dolorosas, sino que nos veríamos impulsados a recursos de desesperación, que ciertamente destruirían la relación, pero precisamente por eso no serían «lucha». Y esto no sólo por el hecho que no es esencial aquí de que la opresión suele aumentar cuando es tolerada tranquilamente y sin protesta, sino porque la oposición nos proporciona interiores satisfacciones, distracción y alivio, exactamente como, en otras circunstancias psicológicas, la humildad y la paciencia. Nuestra oposición provoca en nosotros el sentimiento de no estar completamente oprimidos; nos permite adquirir conciencia de nuestra fuerza y proporciona así vivacidad a ciertas relaciones que, sin esta compensación, en modo alguno soportaríamos.

Y la oposición produce este efecto no sólo aunque no llegue a resultados

perceptibles, sino incluso si no se manifiesta exteriormente y se queda en lo puramente interior. Aun cuando apenas se exteriorice prácticamente, la oposición puede producir un equilibrio interior –a veces hasta para los dos elementos–, un sosiego y un sentimiento ideal de poder, que salvan relaciones, cuya continuación resulta con frecuencia incomprensible para los de fuera. Entonces la oposición se convierte en miembro de la relación misma y adquiere los mismos derechos que los demás motivos de la relación. No sólo es un medio para conservar la relación total, sino una de las funciones concretas en que ésta se realiza. Cuando las relaciones son puramente exteriores y no tienen actualización práctica, presta este servicio la forma latente de la lucha: la aversión, el sentimiento de una extrañeza y repulsión recíprocas, que se traduciría en odio y combate si se produjese por cualquier causa un contacto inmediato. Sin esta aversión, resulta inimaginable la vida de la gran ciudad; que nos pone diariamente en contacto con muchas gentes. Toda la organización interior de esta vida urbana descansa en una gradación extraordinariamente variada de simpatías, indiferencias y aversiones, más o menos breves y duraderas. Sin embargo, la esfera de la indiferencia es relativamente pequeña. La actividad de nuestra alma responde a casi todas las impresiones que proceden de otros hombres, con un sentimiento determinado, que si aparece como indiferente es por su carácter subconsciente, breve y cambiante. En realidad, la indiferencia es tan poco natural, como insoportable sería la confusión de las mutuas sugerencias. De estos dos peligros típicos de la gran ciudad nos salva la antipatía, preludio del antagonismo activo. La antipatía produce las distancias y apartamientos, sin las cuáles no sería posible este género de vida. Los grados y mezclas de la antipatía, el ritmo de su aparición y desaparición, las formas en que se satisface; todo esto, con los elementos unificadores en sentido estricto, forma un todo inseparable en la vida de las grandes ciudades. Lo que en esta vida aparece inmediatamente como disociación es, en realidad, una de las formas elementales de socialización.

Sí es cierto que el antagonismo por sí sólo no constituye una socialización, también lo es que no suele faltar prescindiendo de esos extremos como elemento de las socializaciones. Y su papel puede potenciarse al infinito, es decir, hasta la supresión de todos los elementos de unidad. La escala de relaciones, que así resulta, puede construirse también acudiendo a categorías éticas; aunque éstas, en general, no ofrecen puntos de apoyo adecuados para extraer fácil y totalmente de los fenómenos lo que hay de sociológico en ellos. Los sentimientos de valor con que acompañamos las acciones voluntarias de los individuos engendran series que guardan una proporción puramente casual con la determinación de sus formas de relación según puntos de vista objetivos y conceptuales. Representarse la ética como una especie de sociología sería privarla de su contenido más profundo y fino: la actitud del alma ante sí misma, actitud que no aparece en sus manifestaciones exteriores, los movimientos religiosos, que sólo sirven a la propia salvación o perdición, la dedicación a los valores objetivos del conocimiento de la belleza, de las dignidades en las cosas, todo lo cual está allende las relaciones con los demás hombres. Esto no obstante, la mezcla de relaciones armónicas y hostiles hace que coincidan las series sociológica y ética. Comienza con la acción de A en provecho de B;

pasa luego al provecho propio de A por medio de B, sin aprovechar a éste, pero sin dañarle; y termina finalmente en la acción egoísta a costa de B. Al contestar B, aunque casi nunca del mismo modo y en la misma medida, surgen las incalculables mezclas de convergencia y divergencia que se dan en las relaciones humanas.

Hay, sin duda, luchas que parecen excluir la intervención de ningún otro aspecto, como la lucha entre el bandido o el matón y su víctima. Cuando estas luchas se orientan hacia el aniquilamiento, aproxímanse al caso extremo del exterminio, en que el aspecto unificador se reduce a cero. Pero tan pronto como aparece alguna consideración, un límite de la violencia, nos encontramos ya con un aspecto socializador, aunque sólo sea de contención. Kant afirmaba que toda guerra en que las partes no se imponen ciertas reservas, en cuanto al uso de los medios posibles, tenía que convertirse por motivos psicológicos en una guerra de exterminio. Pues el partido que no se abstiene, al menos, de rematar heridos, de incumplir la palabra dada y de la traición, destruye aquella confianza que hace posible concertar una paz. Casi imperceptiblemente se desliza en la hostilidad un elemento de comunidad, cuando el estadio de la violencia franca cede el paso a otra relación en la cual la suma total de enemistad, existente entre las partes, puede no haber disminuido en nada. Cuando los longobardos conquistaron Italia en el siglo VI, impusieron a los sometidos un impuesto de un tercio del producto del suelo, distribuyéndolo de manera que a cada uno de los vencedores le eran asignados varios vencidos, que habían de satisfacerle personalmente el impuesto. Quizás el odio del vencido al vencedor fuese tan grande y aún mayor en esta situación que durante la guerra; y acaso el vencedor respondiese al vencido con el mismo sentimiento, bien porque el odio al que nos odia constituye una medida de prevención instintiva, bien porque, como es sabido, solemos odiar a aquellos a quienes hemos causado algún daño. Sin embargo, en esta relación había cierta comunidad; la situación producida por la hostilidad, la participación forzosa de los longobardos en las tierras de los naturales, era al mismo tiempo origen de un innegable paralelismo de intereses. Al fundirse de este modo indisolublemente la divergencia y la armonía, quedaba creado el germen de una comunidad futura.

Este tipo de forma se ha realizado principalmente en la esclavización, en vez de la muerte, del enemigo prisionero. En esta esclavitud se presenta muchas veces, sin duda, el caso extremo de la enemistad absoluta interior; pero con motivo de ella surge una relación sociológica y, con frecuencia, su propio alivio. Por eso, cabe provocar a veces la agudización de la hostilidad, justamente, para disminuirla. Y no como una especie de cura por la violencia, confiando en que el antagonismo se acabará, más allá de cierto límite, o por agotamiento o por el convencimiento de su insensatez, sino por razones internas; como a veces sucede que en algunas monarquías se le dan a la oposición príncipes por jefes, como hizo, v. gr., Gustavo Wasa. Con esto se fortalece, sin duda, la oposición, a la que afluyen elementos que de otro modo hubieran permanecido apartados; pero al mismo tiempo se la mantiene en determinados límites. El Gobierno, aparentemente, fortalece la oposición; pero, en realidad, le rompe la punta.

Otro caso extremo parece darse cuando la lucha se origina exclusivamente en el

placer de combatir. Si la lucha se desencadena por algún objeto, el afán de posesión o de dominio, la cólera o la venganza, entonces no sólo dimanar del objeto o situación que se desea alcanzar condiciones que someten la lucha a normas comunes o restricciones recíprocas, sino que, por perseguirse una finalidad exterior a la lucha, ésta adquiere un color peculiar, merced al hecho de que todos los fines pueden, en principio, conseguirse por varios medios. El afán de posesión o de dominio, e incluso el deseo de aniquilar al enemigo, pueden satisfacerse por medio de otras combinaciones y acontecimientos que no sean la lucha. Cuando la lucha es un simple medio, determinado por el *terminus ad quem*, no hay motivo alguno para no limitarla o suspenderla, sí puede ser sustituida por otro medio con el mismo resultado. Pero cuando la lucha viene determinada exclusivamente por el *terminus a quo* subjetivo; cuando existen energías interiores que sólo pueden ser satisfechas por la lucha misma, entonces es imposible sustituirla por otro medio, puesto que constituye su propio fin y contenido y, por tanto, no admite la colaboración de otras formas. Estas luchas, por el placer de luchar, parecen determinadas formalmente por un cierto instinto de hostilidad, que se ofrece a la observación psicológica y de cuyas diversas formas vamos a hablar ahora.

De una enemistad natural entre los hombres hablan los moralistas escépticos, que creen que el *homo est homini lupus*, y que «hay algo en la desgracia de nuestros mejores amigos que no nos desagrade». Pero la creencia opuesta, la que deduce el altruismo moral de los fundamentos trascendentales de nuestro ser, no se aleja tampoco mucho de ese pesimismo; pues confiesa que en la experiencia calculable de nuestras voliciones, no se halla la dedicación al tú. Según esta idea, el hombre es, empíricamente, para el entendimiento, un ser egoísta, y las modificaciones de este hecho natural no acontecen por obra de la naturaleza misma, sino por el *deus ex machina* de una realidad metafísica. Parece, pues, que junto a la simpatía entre los hombres debemos colocar, como forma o base de las relaciones humanas, una hostilidad natural. El interés extrañamente fuerte que, por ejemplo, inspiran al hombre los *padecimientos* de los demás, sólo puede explicarse como resultado de una mezcla de ambas motivaciones.

También es resultado de esa antipatía natural el fenómeno no raro del «espíritu de contradicción». Este espíritu no se encuentra tan sólo en el conocido tipo que por principio dice que no a todo, ese tipo que vemos en los círculos de amigos y de familia, en los comités y en los públicos de teatro y que constituye la desesperación de los que le rodean. Tampoco encuentra sus ejemplares más característicos en la esfera política, en esos hombres de oposición cuyo tipo clásico describe Macaulay cuando dice de Roberto Ferguson: «Su hostilidad no se dirigía al Papado o al Protestantismo, al Gobierno monárquico o al republicano, a la casa de Estuardo o a la de Nassau, sino a todo cuanto en su época estaba establecido». No siempre son tipos de «oposición pura» los que como tales se consideran; pues generalmente éstos se presentan como defensores de derechos menoscabados, como campeones de lo objetivamente justo, como caballerescos amparadores de la minoría. Hay síntomas menos destacados que, a mí parecer, delatan, sin embargo, más claramente el afán abstracto de oposición. Tales son, por ejemplo, la tentación, a menudo inconsciente o apenas apuntada, de oponer la negación a una

afirmación o solicitud cualquiera, sobre todo si es formulada de un modo categórico. Hasta en momentos de armonía e incluso en naturalezas absolutamente condescendientes, surge este instinto de oposición, con la necesidad de un movimiento reflejo, y se mezcla, aunque sin resultados perceptibles, en la conducta total. Y aunque quisiéramos considerarlo como un instinto de defensa –análogo al que lleva a muchos animales a responder a un simple contacto, desplegando automáticamente sus medios de defensa o ataque–, no haríamos con ello sino demostrar justamente el carácter primario y fundamental de la oposición. Esto significaría, en efecto, que la personalidad, aunque no sea realmente atacada, aunque sólo se encuentre ante manifestaciones puramente objetivas de otros, necesita oponerse para afirmarse, siendo el primer instinto de propia afirmación al mismo tiempo la negación del otro.

Pero, sobre todo, parece inevitable el reconocer un instinto de lucha *a priori*, si se tiene en cuenta los motivos increíblemente nimios y hasta ridículos, que originan las luchas más serias. Un historiador inglés refiere que no hace mucho tiempo dos partidos irlandeses habían ensangrentado al país, a consecuencia de una enemistad que surgió por una disputa sobre el color de una vaca. En la India, hace algunos decenios, ocurrieron peligrosas revueltas, a consecuencia de la rivalidad de dos partidos que no sabían uno de otro sino que el uno era el de la mano derecha y el otro el de la mano izquierda. Esta pequeñez de los motivos se ofrece, por decirlo así, en el otro extremo, cuando se considera las señales ridículas en que se manifiesta a veces la hostilidad. En la India, mahometanos e indios viven en enemistad latente, que se manifiesta en que los mahometanos abrochan sus vestidos a la derecha y los indios a la izquierda, en que en las comidas en común aquéllos se sientan en círculo y éstos en hilera, en que los mahometanos pobres usan como plato un lado de cierta hoja y los indios el otro. En las enemistades entre hombres es frecuente que la causa y el efecto sean tan incoherentes y desproporcionadas, que no puede saberse bien si el aparente objeto de la lucha es, en efecto, la causa de ésta, o sólo la manifestación de una hostilidad ya existente. En algunos episodios de la lucha entre los partidos griegos y romanos del circo; en las disputas por el *omoúsios* y el *omoiúsios*; en la guerra de la rosa roja y la rosa blanca; en las luchas de los güelfos y los gibelinos, la imposibilidad de hallar un motivo razonable de lucha nos sume en la citada incertidumbre. En general, se recibe la impresión de que los hombres no se han amado nunca por motivos tan fútiles como los que les llevan a odiarse.

Finalmente, la facilidad con que se sugieren sentimientos hostiles me parece indicar también la existencia de un instinto humano de hostilidad. En general, es mucho más difícil al hombre medio inspirar a otro confianza y afecto hacia un tercero indiferente, que infundirle desconfianza y repulsión.

La felicidad y profundidad en las relaciones con una persona, con la cual nos sentimos, por decirlo así, idénticos –unión que consiste en que ninguna relación, ninguna palabra, ninguna acción o sufrimiento particulares es verdaderamente particular, sino como una envoltura con que se viste el alma entera–, es justamente la que hace que las disensiones sean tan expansivas y apasionadas y que el conflicto envuelva la

personalidad entera del otro. Las personas ligadas de este modo están demasiado habituadas a incluir todo su ser y su sentimiento en las relaciones que mantienen, para no adornar la lucha con acentos y, por decirlo así, con una periferia, que excede con mucho al motivo concreto y a su significación objetiva y que arrastra en la ruptura a la personalidad entera. Las personas muy cultivadas espiritualmente podrán evitar esto, pues es propio de ellas el combinar la dedicación plena a una persona con una distinción mutua de los elementos del alma. La pasión indiferenciada mezcla la totalidad de la persona con la irritación de una parte o de un momento. Pero la educación refinada no deja que estos estados excedan de su propia esfera, bien circunscrita, y esto concede a la relación entre naturalezas armónicas la ventaja de que, justamente en los conflictos, se dan clara cuenta de cuán insignificantes son las diferencias en comparación con las fuerzas unificadoras.

Pero, prescindiendo de esto, ocurre especialmente en naturalezas profundas, que el refinamiento de su sensibilidad hará tanto más apasionados los afectos y las repulsiones, cuanto más se destaquen sobre el pretérito de color contrario; y esto sucede por decisiones súbitas e irrevocables de su relación, en contraste con las alternativas diarias de una convivencia sin discusión. Entre hombres y mujeres, una aversión completamente elemental, e incluso un sentimiento de odio sin razones particulares, y provocado por simple repulsión mutua, es, a veces, el primer estadio de relaciones, cuyo segundo estadio es un amor apasionado. Podría llegarse a la paradójica hipótesis de que, en las naturalezas destinadas a entrar en una estrecha relación sentimental, este turno u oscilación va determinado por una especie de sabiduría instintiva, que consiste en empezar por el sentimiento contrario al que ha de ser definitivo —como quien retrocede unos pasos atrás antes de dar el salto— para conferir a este una culminación apasionada y avivar la conciencia de lo que se ha ganado. La misma forma aparece en el fenómeno contrario; el amor truncado engendra el odio más profundo. Lo decisivo en este cambio de sentimientos no es sólo la sensibilidad refinada, sino, sobre todo, el mentís dado al pasado propio. Tener que reconocer que nuestro amor profundo fue un error y una falta de instinto (y no me refiero solamente al amor sexual) nos pone en descubierto ante nosotros mismos y supone tal atentado a la seguridad y unidad de nuestra conciencia que, inevitablemente, hemos de cargar la culpabilidad sobre el objeto causa de tan insoportable sentimiento. El sentimiento secreto de que la culpa es nuestra queda así oculto muy adecuadamente tras el odio, que nos permite echar toda la culpa al otro.

Esta especial violencia de los conflictos que surgen en relaciones en las cuales, por su esencia, debiera reinar la armonía, parece abonar el principio evidente de que la intimidad y el poder de las relaciones entre personas se echa de ver en la falta de diferencias entre ellas. Pero este principio evidente no rige sin excepciones. Es imposible que, en comunidades muy íntimas que, como el matrimonio, dominan o tocan al menos la vida entera de los individuos, no surjan ocasiones de conflicto. No ceder nunca a ellas, previniéndolas ya de antemano y, por la mutua condescendencia, cortándolas antes de que surjan, no es cosa que proceda siempre del más genuino y profundo afecto; antes al contrario, donde esto se da con más frecuencia es en ánimos que, siendo amorosos,

morales, fieles, no llegan, sin embargo, a la última y absoluta entrega sentimental. El individuo se da cuenta de que no puede verter en la relación esta completa y absoluta entrega, y por eso procura mantenerla libre de toda sombra, se esfuerza por indemnizar al otro, tratándole con una amabilidad, una consideración y un dominio de sí mismo extremos; y, sobre todo, procura tranquilizar su propia conciencia, por la mayor o menor insinceridad de su conducta, que no puede ser transformada, en verdad, ni por la más decidida y aun apasionada voluntad, porque se trata de sentimientos que no dependen de la voluntad, sino que van y vienen como fuerzas del destino.

La inseguridad que sentimos en estas relaciones, juntamente con el deseo de mantenerlas a cualquier precio, nos mueve a menudo a realizar actos de un extremado conformismo, nos incita a tomar cautelas mecánicas, evitando por principio toda posibilidad de conflicto. El que está bien seguro de que su sentimiento es irrevocable y absoluto, no necesita practicar tales condescendencias, porque sabe que nada puede conmover la base de la relación. Cuanto más fuerte es el amor, mejor puede soportar los choques; este amor no teme las consecuencias incalculables del conflicto, y, por tanto, no piensa en evitarlo. Así pues, aunque las desavenencias entre personas íntimas pueden tener consecuencias más trágicas que entre extraños, sin embargo, en las relaciones más profundamente arraigadas es donde aquéllas se dan con más frecuencia, al paso que otras relaciones, perfectamente morales, pero basadas en escasas profundidades sentimentales, viven en apariencia con más armonía y menos conflictos.

Un matiz particular de la sensibilidad sociológica para las diferencias y de la acentuación del conflicto, sobre la base de la igualdad, se produce cuando la separación de los elementos originariamente homogéneos es el fin propuesto, es decir, cuando propiamente no resulta el conflicto de la escisión, sino la escisión del conflicto. El tipo de este caso es el odio del renegado y el que el renegado inspira. El recuerdo de la unanimidad anterior actúa con tal fuerza, que la oposición actual resulta infinitamente más aguda y enconada que si no hubiese habido antes ninguna relación entre las partes. Agréguese a esto que ambas partes, para llegar a diferenciarse, por contraste con la igualdad que aún sigue actuando en ellos, necesitan extender esa diferencia allende su foco propiamente dicho y ampliarla a todos los puntos comparables; con el fin de fijar y asegurar las posiciones, la apostasía teórica o religiosa incita a ambas partes a declararse mutuamente herejes en todos los sentidos: ético, personal, interior y exterior, cosa que no aparece necesaria cuando la diferencia se manifiesta entre quienes siempre fueron extraños. Es más, cuando han existido previamente igualdades esenciales entre las partes, es cuando más generalmente degenera en lucha y odio una diferencia de opiniones. El fenómeno sociológicamente muy importante del «respeto al enemigo» suele no existir cuando la enemistad se produce entre personas que antes habían pertenecido a una misma unidad. Y cuando queda aún suficiente igualdad para que sean posibles confusiones y mezclas de fronteras, es preciso que los puntos de diferencia sean destacados con tal radicalismo, que muchas veces no se encuentra justificado por la cosa misma, sino por el deseo de evitar aquel peligro. Esto sucedió, v. gr., en el caso antes mencionado de los «viejos católicos» de Berna. El catolicismo romano no se sentía

amenazado en su peculiaridad por un contacto fugaz con una Iglesia tan completamente heterogénea como la reformada, pero sí con una que le está tan próxima como el «viejo catolicismo».

Textos

seleccionados Georg Simmel

SOCIOLOGÍA, 1 Traducción de José R. Pérez Bances

Alianza, Madrid 1986, pp. 147-148, 155, 157-159, 160, 186-187, 211-212, 214, 243-246, 258-259, 260-263

4.c. *Las formas de dominación y de subordinación*

Por lo general, a nadie le interesa que su influencia sobre otro determine a este otro, sino que esta influencia, esta determinación del otro, revierta sobre el determinante. Por eso existe ya una acción recíproca en aquel afán de dominio que se da por satisfecho cuando el hacer o el padecer del otro, su estado positivo o negativo, aparecen al sujeto como producto de su propia voluntad. Este ejercicio, por decirlo así, solipsista de un poder dominador, cuyo sentido se reduce para el superior a la conciencia de su actuación, no es sino una forma rudimentaria sociológica, que no produce más socialización de la que existe entre un artista y su estatua, la cual reobra también sobre el artista en la conciencia de su poder creador. Por lo demás, el afán de dominio no es suprema desconsideración egoísta, ni aun en esta forma sublimada, cuya finalidad no consiste propiamente en la explotación del otro, sino simplemente en la conciencia de su posibilidad. Es verdad que el afán de dominio quiere quebrantar la resistencia *interior* del sometido mientras que el egoísmo suele conformarse con la victoria sobre la resistencia *externa*. Pero el afanoso de dominio siente siempre por el otro una especie de interés; el otro tiene para él algún valor. Sólo cuando el egoísmo no es ya ni siquiera afán de dominio; cuando el otro es perfectamente indiferente y recibe tan sólo la consideración de mero instrumento para fines que están fuera de él; sólo entonces desaparece toda sombra de colaboración socializadora. El principio, formulado por los juristas romanos posteriores, de que la *societas leonina* no puede considerarse como un contrato de sociedad, muestra de un modo relativo que, al privar de toda significación propia a una de las partes, queda suprimido el concepto de sociedad. En el mismo sentido, y refiriéndose a los trabajadores de las grandes empresas modernas —que excluyen toda concurrencia de empresas rivales en el reclutamiento de brazos—, se ha dicho que la diferencia entre la posición estratégica del obrero y la de sus patronos es tan grande, que el contrato de trabajo deja de ser un «contrato» en el sentido corriente de la palabra; pues los obreros tienen que entregarse incondicionalmente al patrono. Teniendo esto a la vista, la máxima moral: no emplees nunca al hombre como simple medio, se revela en efecto como fórmula de toda socialización. Cuando la significación de una de las partes desciende hasta tal punto que su personalidad ya no entra para nada en la relación, no puede ya hablarse de sociedad, como no puede decirse que exista sociedad entre el carpintero y su banco.

La subordinación de un grupo a una persona tiene como consecuencia principal una considerable unificación del grupo. Esta unificación es casi equivalente en las dos

formas características de esta subordinación: la primera, que consiste en que el grupo, con su cabeza, constituya una verdadera unidad interior y que el jefe dirija las fuerzas del grupo en el sentido mismo del grupo, de manera que en este caso la superioridad sólo significa propiamente que la voluntad del grupo ha hallado en el jefe una expresión o cuerpo unitarios; la segunda, que consiste en que el grupo se halle en oposición a su cabeza, y forme un partido frente al jefe. Respecto al primer caso, el más superficial estudio de un tema sociológico muestra desde luego las inmensas ventajas de la soberanía única para la concentración y uso económico de las energías colectivas. Sólo mencionaré dos términos de subordinación común, que aunque muy diferentes en su contenido, revelan cuán insustituible es la soberanía única para la unidad del conjunto.

La consecuencia unificativa de la subordinación a un solo poder dominante aparece también, y con no menor intensidad, cuando el grupo se halla en oposición a dicha fuerza dominante. Tanto en el grupo político, como en la fábrica o en la clase, o en la comunidad religiosa, puede observarse que el hecho de que la organización culmine en una sola cabeza, ayuda a realizar la unidad del conjunto, no sólo en caso de armonía, sino también en el de oposición. Y acaso la oposición obligue todavía más al grupo a concentrarse. El tener adversarios comunes es, en general, uno de los medios más poderosos para obligar a los individuos o a los grupos a reunirse; y este efecto se intensifica todavía más cuando el enemigo común es al propio tiempo el señor común. Sin duda, esta combinación, no en forma clara y eficaz, pero sí en una forma latente, se encuentra en todas partes; en cierta medida o en cierta relación, el señor es casi siempre un adversario. Interiormente el hombre mantiene una relación doble con el principio de la subordinación. Por una parte, quiere ser dominado. La mayoría de los hombres no pueden vivir sin acatar una dirección, y sintiéndolo así, buscan el poder superior que les libre de la propia responsabilidad, buscan una severidad limitativa y reguladora que les proteja, no sólo contra el exterior, sino contra ellos mismos. Pero no necesitan menos la oposición frente a este poder directivo, que gracias a estas acciones y reacciones llega a ocupar el lugar conveniente en el sistema vital de los que obedecen. Pudiera decirse que la obediencia y la oposición constituyen dos aspectos de una misma conducta, aspectos que aparecen como dos instintos orientados en diversas direcciones. El caso más sencillo es el de la política, en la cual la comunidad, por muchos y adversos que sean los partidos que la integran, tiene el interés común de limitar la competencia de la corona, a pesar de que prácticamente la considere indispensable e incluso sienta una adhesión sentimental por ella. En Inglaterra, muchos siglos después de la Carta Magna, estuvo viva la convicción de que ciertos derechos fundamentales habían de ser mantenidos y aumentados para «todas» las clases; de que la nobleza no podía afirmar sus libertades, sin afirmar al mismo tiempo la libertad de las clases más débiles; y de que un derecho común para los nobles, los burgueses y los campesinos, era el correlato necesario de las limitaciones al gobierno personal. Y se ha hecho resaltar con frecuencia que, siempre que se puso en cuestión este objetivo final de la lucha, la nobleza tuvo a su lado al pueblo y al clero. Pero aun en los casos en que no se llega a este género de unificación, merced al gobierno de uno solo, surge, al menos para los sometidos, un campo de lucha

común, y los sometidos se dividen en los que están al lado del soberano y los que están contra éste. Apenas hay esfera alguna sociológica, sumisa a una cabeza suprema, en la que este pro y contra no inyecte en los elementos una vivacidad de acciones recíprocas y de relaciones que prestan al conjunto, pese a todas las repulsas, rozamientos y gastos de guerra, una fuerza unificadora superior a muchas convivencias pacíficas, pero indiferentes.

Mas no se trata aquí de construir series dogmáticas uniformes, sino de señalar procesos típicos, cuyas masas y cuyas combinaciones, infinitamente varias, hacen que con frecuencia resulten opuestas unas a otras sus manifestaciones superficiales. Debemos, pues, decir que la sumisión común a un poder dominante no siempre conduce a la unificación, sino que a veces tropieza con disposiciones determinadas y resultados completamente opuestos. La legislación inglesa estableció contra los no-conformistas (esto es, contra los presbiterianos, los católicos, los judíos) una serie de medidas y exclusiones que se referían al servicio militar, al derecho electoral, a la propiedad, a los cargos del Estado. Los adeptos de la religión oficial utilizaron sus prerrogativas para expresar uniformemente su odio contra todos los demás. Pero esto no tuvo por resultado que los oprimidos se uniesen; porque el odio de los ortodoxos fue superado por el que los presbiterianos profesaban a los católicos y viceversa. Parece darse aquí una curiosa manifestación de «umbral» psicológico. Hay un grado de enemistad entre elementos sociales que desaparece ante una opresión común y se trueca en una unidad externa e incluso interna. Pero si esa hostilidad primaria excede de cierto límite, la opresión común produce el efecto contrario. Y la causa de ello es, primero, que cuando se experimenta una viva irritación en cierto sentido, toda excitación, aunque proceda de otra fuente, aumenta aquella irritación primera y, contra toda razón, afluye al primitivo lecho profundo, ensanchándolo. Además, si bien es cierto que el sufrir en común acerca a los que sufren, también es verdad que, justamente, esta proximidad forzada les hace ver con mayor vivacidad su alejamiento interior y lo irreconciliable de su encono. Si la unificación no es bastante para vencer un antagonismo, tenderá, no a conservar el *status quo ante*, sino a intensificarlo, pues es sabido que el contraste en todas las esferas se torna más agudo y consciente cuanto más se acercan los objetos contrastados.

Volvamos ahora, de las consecuencias disociadoras que la subordinación a un poder individual trae consigo, a las consecuencias unificadoras. Haré resaltar, ante todo, que las disensiones entre los partidos se arreglan más fácilmente cuando éstos están sometidos a un mismo poder superior, que cuando son completamente independientes. ¡Cuántos conflictos que condujeron a la ruina, por ejemplo, a las ciudades griegas e italianas, no hubieran tenido tan desastrosas consecuencias, si esas ciudades-Estados hubieran estado dominadas por un poder central y sometidas a una instancia superior! Cuando ésta falta, el conflicto entre varios elementos tiende fatalmente a resolverse por choque inmediato de fuerzas. Desde un punto de vista general, el concepto de «instancia superior» posee una eficacia que se extiende en formas diversas sobre casi todos los modos de convivencia humana. Constituye una característica sociológica de primer orden el hecho de que exista o no, en una sociedad o para una sociedad, una «instancia

superior». No es preciso que esta instancia sea un soberano en el sentido ordinario o extremo de la palabra. Así, por ejemplo, sobre relaciones y controversias que se fundan en intereses, instintos, sentimientos, constituye siempre una instancia superior el reino de lo «intelectual», con sus particulares contenidos, o sus representantes, en cada caso. Podrá la intelectualidad resolver de un modo parcial e insuficiente; podrán sus decisiones encontrar o no acatamiento; pero siempre en un grupo de varios miembros el más inteligente será la instancia superior análogamente a como la lógica es la instancia superior sobre los contenidos contradictorios de nuestras representaciones, incluso cuando pensamos ilógicamente. Lo cual no impide que, en casos concretos, sea la voluntad enérgica o el sentimiento cálido de una personalidad el que pacifique la hostilidad de los miembros del grupo. Lo específico de la «instancia superior» a que apelamos para conseguir la avenencia, o a cuya intervención nos sometemos con el sentimiento de que está justificada, reside por modo típico en el lado de la intelectualidad.

Por lo que se refiere a aquellas estructuras sociales que se caracterizan por la subordinación de algunos individuos o comunidades a una *pluralidad* o a una comunidad social, lo primero que salta a la vista es que el efecto es muy desigual para los subordinados. El supremo deseo de los esclavos espartanos y tesalios era ser esclavos del Estado, en vez de serlo de un individuo. En Prusia, antes de la emancipación, los siervos de realengo estaban en mejor situación que los de señores particulares. En las grandes explotaciones y almacenes modernos, que no están regidos por un individuo, sino que o constituyen sociedades anónimas o están administradas como si lo fuesen, los empleados se encuentran en mejor situación que los que trabajan en pequeños comercios explotados personalmente por el dueño. La misma relación se produce cuando en lugar de la diferencia entre individuos y colectividades se plantea la diferencia entre colectividades mayores y menores. La situación de la India bajo el Gobierno inglés es bastante más favorable que bajo la Compañía de las Indias orientales. Como es natural, nada importa que esa colectividad mayor viva bajo un régimen monárquico, siempre que la técnica de la soberanía, ejercida por ella, tenga carácter superindividual, en el sentido más amplio de la palabra; el régimen aristocrático de la República romana oprimió mucho más duramente las provincias que el Imperio, que fue mucho más justo y objetivo. Para los que se encuentran en la posición de servidores, suele ser lo más favorable el pertenecer a un círculo amplio. Las grandes propiedades señoriales que se produjeron en el imperio franco, durante el siglo VII, colocaron con frecuencia a las clases inferiores en una nueva y ventajosa situación. La gran propiedad permitió que se organizase y diferenciase el personal trabajador; de donde nació un trabajo cualificado y, por consiguiente, más estimado, que permitía a los siervos encumbrarse socialmente. Por la misma razón, ocurre con frecuencia que las leyes penales del Estado son más benignas que las de los círculos exentos.

Llego finalmente a la tercera forma. Ésta se presenta cuando la subordinación no es a un individuo ni a una pluralidad, sino a un principio impersonal, objetivo. En este caso queda excluida toda acción recíproca, al menos inmediata; lo cual parece ser causa de

que esta forma de subordinación no posea el elemento de la libertad. El que está subordinado a una ley objetiva, se siente determinado por ella, pero no la determina en modo alguno; no tiene la menor posibilidad de reaccionar de una manera que afecte a la ley misma. En cambio, el más mísero de los esclavos puede reaccionar en una u otra forma frente a su señor. Por otra parte, el que no obedece a la ley, no le está realmente subordinado. Pero si modifica la ley, no está realmente subordinado a la antigua ley, y carece frente a la nueva en absoluto de libertad. Sin embargo, para el hombre moderno, objetivo, para el hombre que sabe distinguir entre la esfera de la espontaneidad y la de la obediencia, la sumisión a una ley dictada por poderes impersonales, substraídos a todo influjo, es el estado más digno. Otra cosa acontecía cuando la personalidad, para sentirse plenamente satisfecha, necesitaba conservar toda su espontaneidad; porque la espontaneidad requiere siempre, incluso en la subordinación, la relación de persona a persona. Por eso, todavía en el siglo XVII hallaban los príncipes de Francia, Alemania, Escocia y los Países Bajos considerables resistencias cuando gobernaban por medio de sabios sustitutos o de organismos administrativos, es decir, cuando gobernaban más bien por leyes que por mandatos. La orden directa del rey parecía a los súbditos algo personal y preferían rendir obediencia al príncipe personalmente. El acatamiento personal, por incondicional que sea, tiene siempre la forma de una reciprocidad libre.

Es, pues, siempre el *contenido* de la ley el que determina que la ley valga más o menos que la subordinación a una persona.

Sin embargo, es cierto que en la evolución histórica aparecen indicios esporádicos de una forma social cuya realización podría hacer compatible la existencia de la subordinación con los valores de la libertad, que son las causas por las *cuales* el socialismo y el anarquismo desean la supresión de toda subordinación. El motivo que anima las aspiraciones socialistas reside exclusivamente en los sentimientos del sujeto, en la conciencia de la indignidad y la opresión, en la humillación del yo entero, rebajado a los escalones sociales inferiores; y, por otra parte, en el orgullo personal que produce la posición directiva externa. Si hubiese alguna organización de la sociedad capaz de evitar estas consecuencias psicológicas de la desigualdad social, podría esta desigualdad continuar subsistiendo sin inconveniente. Con frecuencia se olvida el carácter puramente técnico del socialismo, que es un *medio* para producir ciertas reacciones subjetivas y cuya última instancia reside en el hombre y en su sentimiento vital. Es cierto que, dado el modo de ser de nuestra alma, con frecuencia el medio se trueca en fin y, por consiguiente, la organización racional de la sociedad y la supresión del mando y la sumisión aparecen como valores que se justifican por sí mismos, que exigen ser realizados, sin consideración alguna a aquellos fines eudemonistas personales. Y, sin embargo, en éstos reside la verdadera fuerza psicológica que el socialismo injerta en el movimiento histórico. Sólo que, como simple medio, está sujeto al destino de todo medio: no ser en principio el único. Como diversas causas pueden producir el mismo efecto, nunca puede asegurarse que el mismo fin no pueda lograrse por distintos medios. El socialismo, siendo una organización que depende de la voluntad del hombre, representa tan sólo la primera proposición para que sean suprimidas aquellas

imperfecciones eudemonísticas, que nacen de la desigualdad histórica; y por eso está tan íntimamente asociado con la aspiración a dicha supresión, que parece solidario de ella. Pero no hay ningún motivo lógico para que el sentimiento decisivo de dignidad y vida autónoma vaya ligado exclusivamente al socialismo, si es posible deshacer la asociación estrecha en que se nos presenta la subordinación a un superior con el sentimiento de humillación personal y de opresión. Acaso pueda lograrse esta disociación acrecentando la independencia psicológica entre el sentimiento individual de la vida y la actividad externa en general, o la posición que cada cual ocupa en la vida activa. Cabe pensar que, a lo largo de la cultura, la actividad productora se haga cada vez más técnica, pierda cada vez más completamente su influencia sobre la intimidad y personalidad del hombre.

De hecho hallamos que cierta aproximación a esta independencia constituye el tipo sociológico de muchas evoluciones. Al principio la personalidad y la obra estaban íntimamente unidas. Pero la división del trabajo y la producción para el mercado, esto es, para consumidores completamente desconocidos e indiferentes, determina que la personalidad vaya separándose cada vez más de la obra y refugiándose en sí misma. Podrá ser todo lo incondicionada que se quiera la obediencia exigida en el nuevo estadio; por lo menos no penetra en la esfera profunda, decisiva para el sentimiento vital y para el valor de la personalidad, porque no es más que una necesidad técnica, una forma de organización, que permanece recluida en el campo limitado de lo externo, como el trabajo manual mismo. Esta diferenciación entre los elementos subjetivos y objetivos de la vida, esta diferenciación merced a la cual la subordinación se mantiene en lo referente a sus valores técnicos y de organización, pero pierde las consecuencias personales de depresión íntima, no es, naturalmente, una panacea contra todas las dificultades y dolores que trae consigo la relación entre los que mandan y los que obedecen, en todas las esferas. En este sentido es sólo la expresión, en principio, de una tendencia que actúa muy parcialmente y que no llega nunca en la realidad a producir un efecto total, completo. Uno de los ejemplos más puros de esta tendencia se encuentra en el servicio voluntario del ejército actual. Un hombre colocado a la mayor altura espiritual y social puede someterse al suboficial y soportar un trato que, si realmente alcanzase a su yo y a su sentimiento del honor, le llevaría a las más desesperadas reacciones. Pero la conciencia de tener que inclinarse ante una disciplina, exigida por la técnica objetiva, y no como personalidad individual, sino como miembro impersonal del organismo militar, hace que no se produzca –en muchos casos al menos– ese sentimiento de humillación y opresión. En la economía, el paso del trabajo personal al trabajo mecánico, y del salario en especie al salario en metálico, es el que particularmente ha favorecido la objetividad de la subordinación; en cambio, la relación medieval era de tal modo, que la vigilancia y dominio del maestro alcanzaba a toda la vida del oficial y excedía con mucho a la prerrogativa exigida por la relación de trabajo.

A la misma finalidad podría servir otro tipo importante de estructura sociológica. Como es sabido, Proudhon quiere suprimir toda relación de subordinación, disolviendo las instituciones directoras, que han ido diferenciándose como sustentáculos de las energías sociales y han nacido en el seno de la acción recíproca entre los individuos; y

funda de nuevo todo orden y toda cooperación en la acción mutua inmediata entre individuos libremente coordinados. Pero acaso sea posible conseguir esa coordinación conservando la relación entre superiores y subordinados, *con tal de que ésta sea recíproca*; sería una constitución ideal, en la cual A fuera el superior de B en cierto sentido o en cierto tiempo, y, en cambio, su subordinado en otro sentido o en otro tiempo. De esta manera se conservaría el valor organizador de las relaciones de subordinación, desapareciendo lo que hay en ellas de opresión, parcialidad e injusticia. De hecho existen muchísimas manifestaciones de vida social en que se realiza esta forma típica, aunque sólo de un modo embrionario, mutilado y disimulado. Ejemplo de ella, en un círculo restringido, es la asociación de producción realizada entre los obreros de un establecimiento, que eligen un maestro o director de la obra. Mientras los obreros están subordinados a este director en la parte técnica, son, en cambio, sus superiores en cuanto a la dirección general y resultados de la empresa. Todos los grupos, cuyo jefe cambia, o por elecciones frecuentes, o por turno riguroso —como, por ejemplo, los presidentes de sociedades—, trasponen esta combinación de superioridad y subordinación, convirtiéndola de simultánea en alternativa y consiguiendo así las ventajas técnicas de la subordinación sin sus inconvenientes personales. Todas las democracias radicales han tratado de conseguir esto, estableciendo cortas duraciones para los cargos de magistrado. De este modo se realiza, en lo posible, el ideal de que cada cual llegue a su turno al poder. De aquí proviene también la frecuente prohibición de la reelección. La coexistencia de la superioridad con la subordinación es una de las formas más enérgicas de acción recíproca, y cuando está distribuida equitativamente en las diversas esferas, puede significar un lazo muy fuerte entre los individuos, aunque sólo sea por la intimidad de sus relaciones mutuas.

Finalmente, actúa de un modo general, en el mismo sentido, el convencimiento de que la coacción es necesaria, de que la naturaleza humana la requiere para no caer en una completa anarquía de la conducta. Para el carácter general de este postulado, resulta totalmente indiferente que la subordinación sea a una persona y su arbitrio, o a una ley: prescindiendo de ciertos casos extremos en los cuales el valor de la subordinación, como forma, no puede triunfar del contrasentido de su contenido, el hecho de que la ley sea mejor o peor no tiene más que un interés secundario; lo mismo que sucedía con las cualidades de la personalidad gobernante. En este sentido podrían aducirse las excelencias del despotismo hereditario —que es independiente hasta cierto punto de las cualidades de la persona—, particularmente cuando se trata de la unidad política y cultural de grandes territorios, donde tiene, sobre la libre federación, ventajas análogas a las que tiene el matrimonio sobre el amor libre. Nadie puede negar que la coacción del derecho y de la costumbre mantiene unidos a incontables matrimonios que, moralmente, debieran separarse: las personas aquí se someten a una ley que no se acomoda a su caso. Pero en otros casos, la misma coacción, por dura que resulte de momento y subjetivamente, tiene valor irremplazable, porque mantiene unidos a los que moralmente debían estarlo, pero que, a causa de un disgusto, de una excitación o arrebatos momentáneos, se hubieran separado si hubieran podido, destrozando así, irreparablemente, su vida. Sea la ley del

matrimonio buena o mala, en cuanto a su contenido; acomódese o no al caso de que se trate, la mera coacción que de ella dimana, obligando a la convivencia, desarrolla valores individuales eudemonistas y éticos prescindiendo de la conveniencia social que, según el criterio pesimista, que aquí se expone y que acaso sea parcial, no podrían producirse en modo alguno si desapareciera aquella coacción. En algunos casos, es cierto, la mera conciencia de hallarse unido al otro coactivamente puede hacer insoportable la convivencia: pero, en otros, se producirá una condescendencia, un dominio de sí mismos, un afinamiento del alma, a que nadie se sentiría movido si pudiera disolver el lazo, y que sólo proceden del deseo de hacer lo más soportable posible una comunidad inevitable. La conciencia de encontrarse sometido a una coacción, a una instancia superior —ya sea una ley ideal o social, ya una personalidad que disponga arbitrariamente, ya un administrador de normas superiores—, podrá en ocasiones incitar a la rebeldía o dar la impresión de un despotismo; pero para la mayoría de los hombres constituye un apoyo y nexo indispensable en la vida interna y externa.

Es, en principio, imposible que las cualidades personales y la posición social se correspondan totalmente en la serie de las subordinaciones, cualquiera que sea la organización que para este efecto se proponga. Lo cual se funda en el hecho de que el número de hombres cualificados para ocupar puestos superiores es mayor que el de estos puestos. Seguramente en una fábrica hay muchos obreros que podrían ser perfectamente jefes de sección o patronos; hay muchos soldados que tienen condiciones para ser oficiales. De los millones de súbditos de un príncipe, un gran número podrían ser tan buenos príncipes como él, o mejores. El reinado expresa justamente el pensamiento de que no son las cualidades subjetivas las que deben decidir, sino otra instancia que se alza por encima de las medidas humanas.

Pero el contraste entre los que han llegado a ocupar una posición directiva y los que están capacitados para ocuparla no ha de llevarse al extremo de creer que, por el contrario, haya muchas personas en los puestos superiores sin tener condiciones para ello. Pues esta desproporción entre persona y posición nos parece, por varias razones, bastante mayor de lo que es en realidad. En primer lugar, la incapacidad para desempeñar un puesto directivo se echa de ver con particular facilidad, y, por razones obvias, es más difícil de disimular que otras insuficiencias; esto sucede particularmente porque hay muchos capacitados para desempeñar ese puesto que ocupan puestos subordinados. Por otra parte, esta inadecuación se debe frecuentemente, no a deficiencias personales, sino a las exigencias contradictorias del cargo, cuyo resultado inevitable se achaca fácilmente al titular, imputándosele como culpa personal. El moderno «gobierno del Estado» posee, por definición, una infalibilidad que es expresión de su objetividad absoluta, fundamental. Comparados con esta infalibilidad ideal, los funcionarios electivos parecen, como es natural, insuficientes, frecuentemente.

Pero, en realidad, las incapacidades puramente subjetivas de las personalidades directoras son relativamente raras. Si se tienen presentes los azares arbitrarios y absurdos, gracias a los cuales, en todas las esferas, llegan los hombres a ocupar sus posiciones, sería un milagro incomprensible que no apareciesen más incapacidades en su

desempeño, si no existiesen en gran cantidad las condiciones latentes para los puestos. En esta idea se basa el hecho de que algunas constituciones republicanas no exijan a sus funcionarios más que condiciones negativas; por ejemplo, que el candidato no se ha hecho indigno del cargo por algo. Así en Atenas los nombramientos se hacían por sorteo, cuidando tan sólo de que el designado hubiera tratado bien a sus padres, pagado sus impuestos, etc. Se investiga, pues, tan sólo si hay algo *contra* el nombramiento, porque se supone que *a priori* todos son dignos de él. Éste es también el sentimiento profundo del dicho: a quien Dios da un cargo, le da también el entendimiento necesario para desempeñarlo. El «entendimiento» necesario para desempeñar altos puestos se da en muchos hombres, pero no se manifiesta ni se desarrolla hasta que ocupan dichos puestos.

Esta inconmensurabilidad entre la cantidad de personas capaces de mandar y el número de puestos preeminentes se explica, acaso, por la diferencia entre el carácter del hombre como miembro de grupo y como individuo. El grupo, como tal, tiene un nivel bajo y necesita dirección. Las cualidades que despliega en común no son más que las heredadas, esto es, las más primitivas e indiferenciadas o las más fácilmente sugeribles, es decir, las «subordinadas». Por tanto, al constituirse un grupo amplio, es conveniente que la masa se organice en la forma de la sumisión a pocos. Pero esto, evidentemente, no impide que los individuos de esta masa posean cualidades más altas y refinadas. Lo que sucede es que estas cualidades son individuales, exceden en varios aspectos al patrimonio común y, por consiguiente, no evitan el nivel bajo de aquellas cualidades en que todos coinciden con seguridad. Se sigue de aquí que, por una parte, el grupo en conjunto necesita jefe y, por consiguiente, que hay muchos subordinados y pocos superiores, mientras que, por otra parte, cada uno de los individuos tiene, como individuo, un nivel más alto que como elemento del grupo, y, por tanto, como subordinado.

Con esta contradicción, que es propia de todas las formaciones sociales y que opone a la aspiración justificada a un puesto superior la imposibilidad técnica de satisfacerla, se avienen el principio de las clases y el orden actual, disponiendo las clases en forma de pirámide, con un número cada vez menor de miembros, y limitando así *a priori* la cantidad de los «cualificados» para los puestos superiores. Esta selección no se rige por los individuos dados, sino que los presupone. Dada una muchedumbre de iguales, no pueden colocarse todos en la posición merecida. Por eso aquellas ordenaciones pueden considerarse como un intento de producir los individuos necesarios, partiendo de las posiciones de antemano determinadas. En vez de la lentitud con que consiguen esto la herencia y la educación de clase, pueden aplicarse procedimientos más radicales, que dan a la personalidad la capacidad de dirigir y gobernar, prescindiendo de su condición anterior, como por una imposición autoritativa o mística. En los Estados tutelares de los siglos XVII y XVIII, el súbdito no tenía capacidad para participar en los asuntos públicos; en lo político necesitaba constante dirección. Pero en el momento en que ingresaba al servicio del Estado, adquiría de golpe la alta inteligencia y el sentido público que le capacitaban para la dirección de la comunidad, como si por el ingreso en la burocracia el menor se tornase, por *generatio aequivoca*, no sólo en mayor, sino en

jefe, con todas las necesarias condiciones de intelecto y carácter. La oposición entre el estado de incapacidad absoluta para la menor superioridad y el estado de la absoluta capacidad, posteriormente adquirido mediante la acción de una instancia superior, alcanza el máximum de su tensión dentro del sacerdocio católico. No hay aquí ni tradición familiar, ni educación desde la niñez, que colabore al encumbramiento. Es más, las cualidades personales del candidato son, en principio, de menor importancia comparadas con el espíritu objetivo, místico, que le confiere la ordenación sacerdotal. La función directiva no le es confiada porque sólo él, por su naturaleza, sea adecuado a ella (aun cuando, naturalmente, esta consideración colabora también determinando cierta selección entre los aspirantes); ni tampoco porque se piense que el candidato puede ser, por suerte, desde luego, un elegido, sino que la consagración crea al sacerdote, porque le confiere el *espíritu*; la consagración produce las cualidades especiales necesarias para el desempeño de la función de que se inviste al individuo. Aquí se realiza con el mayor radicalismo el principio de que Dios da «entendimiento» a aquel a quien da el cargo. Y este principio se aplica aquí en sus dos aspectos, en el de la anterior incapacidad y en el de la posterior capacidad, creada precisamente por la accesión al cargo.

Textos

seleccionados Georg Simmel

FILOSOFÍA DEL DINERO Traducción de Ramón García Cotarelo **Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1977, pp. 466-469**

4.d. La prostitución: la contradicción entre el intercambio económico y el intercambio sexual

El dinero no es jamás mediador adecuado para una relación entre seres humanos que, por razón de su esencia, precisa de la duración y la sinceridad interna de las fuerzas vinculantes, cual es el caso de la relación amorosa auténtica, por rápidamente que se rompa; el dinero, en cambio, proporciona el servicio más perfecto, objetiva y simbólicamente en el caso del placer comprado, que rechaza toda relación que trasciende el momento y el impulso puramente sensorial, puesto que, al ser entregado, se separa por completo de la personalidad e ignora cualquier consecuencia posterior; al pagar con dinero, el hombre ha terminado definitivamente con el asunto, tan definitivamente como con la prostituta, después de la satisfacción requerida. Como quiera que la relación entre los sexos dentro de la prostitución está limitada de modo inequívoco al acto carnal, éste se degrada, también, al puro contenido de la especie; aquella relación consiste en lo que todo ejemplar de la especie puede dar y recibir, en aquel punto en el que las personalidades más opuestas parecen encontrarse y las diferencias individuales parecen dejar de existir. La contrapartida económica de este tipo de relaciones es el dinero que, al encontrarse más allá de toda determinación individual, implica, al mismo tiempo, el tipo genérico de todos los valores económicos, la representación de todo aquello que es común a los valores individuales. Así, también, por el contrario, en la esencia del dinero se experimenta algo de la esencia de la prostitución. La indiferencia con que aquél se presta a todo tipo de empleo, la infidelidad con la que se separa de cada sujeto, porque no estaba vinculado a ninguno, la objetividad, que excluye toda relación íntima y que le

da su carácter de puro medio, todo esto justifica una analogía adecuada entre el dinero y la prostitución. Frente al mandato moral de Kant de que nunca hay que utilizar a un ser humano como mero medio, sino reconocerle en todo momento como fin, la prostitución muestra el comportamiento absolutamente opuesto y ello en relación con las dos partes que intervienen. De entre todas las relaciones mutuas de los seres humanos, la prostitución es el caso más patente de una degradación recíproca al carácter de puro medio y éste puede ser el elemento más fuerte y más profundo que la sitúa en conexión histórica estrecha con la economía monetaria, esto es, con la economía en sentido estricto.

Aquí reside también la razón por la que la profunda degradación que se produce con la prostitución encuentra en el dinero su manifestación más patente. Evidentemente, el momento más bajo de la dignidad humana se alcanza cuando una mujer entrega lo más íntimo y lo más personal, que sólo debiera sacrificarse en razón de un impulso completamente individual y que, además, debiera equilibrarse con una ofrenda igualmente personal por parte del hombre –por más que ésta haya de tener una importancia distinta a la de la mujer–, a cambio de una compensación absolutamente impersonal y de carácter completamente exterior y objetivo. Aquí experimentamos la desproporción más completa y más penosa entre la prestación y la contraprestación; o, más bien, y ésta es, precisamente, la degradación de la prostitución, es decir, que rebaja de tal manera la propiedad personal y más reservada de la mujer que el valor más neutral de todos, el más alejado de todo lo personal, se considera como un equivalente adecuado de aquel valor íntimo e inalienable. Este carácter de la prostitución debido a la compensación con dinero afecta, también, a otras reflexiones opuestas, que se han de expresar, a fin de poner de manifiesto claramente aquella importancia del dinero.

Parece existir una contradicción entre el carácter puramente personal, íntimo e individual de la entrega sexual de la mujer y el hecho, apuntado más arriba, de que la relación meramente carnal entre los sexos es de una esencia absolutamente general y de que, en ella, como en todo lo que es universal y tenemos en común con el reino animal, se diluye toda personalidad y toda la intimidad individual. Si los hombres tienen una tendencia tan clara a hablar sobre las mujeres, a juzgarlas en conjunto y meterlas a todas en el mismo saco, una de las razones, probablemente, es que aquello que especialmente interesa a los hombres, concretamente a los de sensibilidad brutal, en relación con las mujeres, se encuentra igual en la modistilla y en la princesa. Así, parece excluido encontrar un valor de personalidad precisamente en esta función; todas las otras, de parecida universalidad, como el comer, el beber, las actividades fisiológicas y hasta psicológicas regulares, el instinto de conservación y las funciones lógico-típicas nunca se vinculan en relación solidaria con la personalidad; jamás suponemos que nadie exprese o entregue su parte más íntima, esencial y comprensiva, cuando está dedicado al ejercicio o manifestación de aquello que le hace indistinguible de todos los demás. Sin embargo, en la entrega sexual de la mujer encontramos, indudablemente, esta anomalía: este acto general, idéntico en todos los sectores de los seres humanos, es experimentado, al menos en el caso de la mujer, como el acto personal por excelencia, que encierra toda su

intimidad. Tal cosa resulta comprensible cuando se recuerda que las mujeres están más sometidas que los hombres al tipo de la especie, pues cada tipo de hombre resulta más diferenciado e individualizado. De aquí se sigue que, entre las mujeres, lo genérico y lo personal coinciden con más facilidad; puesto que las mujeres están más estrecha y profundamente relacionadas con el origen oscuro de la naturaleza que el hombre, también su parte más esencial y personal echa raíces más poderosas en aquellas funciones naturales, universales, que garantizan la unidad de la especie. En consecuencia, se sigue que aquella unidad del sexo femenino, que diferencia poco lo que es común: a todos de lo que cada uno es para sí, se ha de reflejar en una mayor unidad de la esencia de cada mujer aislada consigo misma. La experiencia parece demostrar que las fuerzas, cualidades e impulsos aislados de la mujer están conexiados psicológicamente de modo más inmediato y estrecho en ella que en el hombre, cuyas facetas esenciales se configuran de modo más autónomo, de forma que el desarrollo y el destino de cada uno es relativamente independiente de los de los demás. La esencia de la mujer, sin embargo –así cabe resumir, al menos, la opinión general sobre ella–, vive mucho más: bajo el signo del todo o nada, sus inclinaciones y aficiones forman asociaciones más estrechas, por lo que a ellas les resulta más fácil que a los hombres manifestar en un punto el conjunto de la esencia, con todos sus sentimientos, voliciones y pensamientos. Si esto sucede así, hay una cierta legitimidad en la suposición de que con esta función central, con la entrega de esta parte de su Yo, la mujer realmente ofrece toda su persona de modo más completo y con menos reservas de lo que hace el hombre, más diferenciado, en una circunstancia igual. Esta diferencia entre el hombre y la mujer se manifiesta, asimismo, en los estadios menos importantes de sus relaciones; hasta los pueblos primitivos especifican las penas que el novio o la novia han de satisfacer en el caso de ruptura unilateral de promesa de matrimonio, de modo que, por ejemplo, entre los Bakaks, en este caso, la novia ha de pagar cinco florines, mientras que el novio ha de pagar diez; entre los habitantes de Bengkulen el novio que ha roto la promesa ha de pagar 40 guldas y la novia solamente 10. La importancia y las consecuencias que la sociedad atribuye a la relación carnal entre el hombre y la mujer también tienen como presupuesto que, en el intercambio, la mujer ha entregado todo su Yo, con el conjunto de sus valores, mientras que el hombre, por su lado, únicamente ha entregado una parte de su personalidad. La sociedad niega la «honra» para siempre a una muchacha que ha caído una sola vez; la sociedad castiga más duramente el adulterio de la mujer que el del hombre, del que parece suponerse que una extravagancia puramente carnal y ocasional aún se ajusta, al menos en la parte más íntima y esencial, con la fidelidad a su mujer; la sociedad degrada insalvablemente a la prostituta, mientras que el peor de los libertinos siempre puede salir del cenagal por medio de las otras facetas de su personalidad y recuperar su perdida posición social. Así pues, en el acto carnal en que consiste la prostitución, el hombre entrega un mínimo de su Yo y la mujer, en cambio, un máximo, no en un caso concreto, sino en todos los casos, tomados en conjunto; siendo ésta una relación que hace comprensible tanto los chulos como el amor lésbico, muy frecuente entre las prostitutas, quienes en sus relaciones con los hombres, en las cuales éstos no intervienen jamás

como seres humanos auténticos y completos, experimentan un vacío y una insatisfacción espantosos, por lo que buscan un complemento a través de aquellas relaciones en las cuales, por lo menos, participan otras facetas de los seres humanos. Por tanto, ni el pensamiento de que el acto sexual sea algo general e impersonal, ni el hecho de que, visto superficialmente, el hombre participa en él de la misma manera que la mujer, puede negar la circunstancia que hemos afirmado, esto es, que la intervención de la mujer es infinitamente más personal, más esencial, más comprensiva del Yo que la del hombre y que el equivalente monetario de ella es lo más inapropiado y lo más desproporcionado que se pueda imaginar, cuya ofrenda y recepción implica la degradación más profunda de la personalidad de la mujer.

Textos

seleccionados Georg Simmel

SOBRE LA AVENTURA Traducción de Gustau Muñoz y Salvador Mas **Península, Barcelona (1911) 1988, pp. 12, 14-19**

4.e. *La aventura como forma de interacción social y estilo de vida*

La aventura posee principio y final en un sentido mucho más nítido de lo que acostumbramos a predicar de otras formas de nuestros contenidos vitales. Responde esto a su desvinculación de los entrelazamientos y encadenamientos de aquellos contenidos, a su centrarse en un sentido que existe para sí. Al tratarse de los acontecimientos del día y del año, nos damos cuenta de que uno de ellos ha tocado a su fin cuando o porque otro empieza; se determinan mutuamente sus límites y así, en definitiva, se configura o habla la unidad del contexto de la vida. La aventura, por contra, en su sentido específico, es independiente del antes y del después; sus límites se determinan sin referencia a éstos. Justo cuando la continuidad con la vida es rechazada tan por principio, o cuando no necesita siquiera ser rechazada porque existe de antemano una extrañeza, una alteridad, un estar-al-margen, es cuando hablamos de aventura.

Lo que caracteriza el concepto de aventura y le distingue de todos los fragmentos de la vida, que como meros frutos de lances de la fortuna se sitúan en su periferia, es el hecho de que algo aislado y accidental pueda responder a una necesidad y abrigar un sentido. Algo así sólo se convierte en aventura cuando entra en juego esa doble interpretación: que una configuración claramente delimitada por un comienzo y un final incorpore de alguna manera un sentido significativo y que a pesar de toda su accidentalidad, de toda su extraterritorialidad frente al curso continuo de la vida, se vincule con la esencia y la determinación de su portador en un sentido más amplio, trascendente a los encadenamientos racionales de la vida, y con una misteriosa necesidad. Esto evoca el parentesco del aventurero con el jugador. El jugador se entrega, ciertamente, a la falta de sentido del azar; sólo en la medida en que cuenta con su favor, en la medida en que considera posible y se representa una vida condicionada por este azar, el azar se le aparece inserto en un contexto dotado sin embargo de sentido. La típica superstición del jugador no es sino la forma tangible e individualizada, y por lo tanto también infantil, de este esquema profundo y omnicomprendido de su vida, a saber: que en el azar existe un sentido, que en él habita algún significado necesario –aunque no

sea necesario según la lógica racional—. A través de la superstición, con la que trata de introducir el azar en su sistema finalista mediante designios y recursos mágicos, el jugador se exonera de su inaccesible aislamiento y busca en él un orden que funcione de acuerdo con leyes, sin duda fantásticas, pero leyes al fin y al cabo. Y así el aventurero hace también que el azar, que se mueve al margen del curso uniforme y dotado de sentido de la vida, sea incorporado, empero, de alguna manera, por éste. El azar aporta un sentimiento central de vida que se extiende a través de la excentricidad de la aventura y que produce, precisamente en la amplitud de la distancia entre su contenido casual y aportado desde fuera y el centro consistente y proveedor de sentido de la existencia, una necesidad nueva y significativa de su vida. Entre el azar y la necesidad, entre el dato fragmentario y externo y el significado homogéneo de la vida desarrollada a partir de su propio interior, se verifica un proceso eterno en nosotros, y las grandes formas en las que configuramos los contenidos de la vida son las síntesis, los antagonismos o los compromisos de esos dos aspectos básicos. La aventura es una de ellas. Cuando el aventurero profesional convierte la ausencia de sistema de su vida en un sistema de vida, cuando trata de arrancar el puro azar exterior de su necesidad interna agregando aquél a ésta, no hace sino mostrar de una manera por así decir macroscópicamente visible lo que es la forma esencial de toda «aventura», también del hombre no aventurero. Pues siempre entendemos por aventura una tercera cosa más allá tanto del mero episodio abrupto, cuyo sentido nos resulta del todo externo, pues vino de fuera, como del encadenamiento homogéneo de la vida, en el que cada eslabón completa al otro para conferir un sentido global. La aventura no es una amalgama de ambos, sino una vivencia de tonalidad incomparable que sólo cabe interpretar como un envolvimiento peculiar de lo accidental-exterior por lo necesario-interior.

Sin embargo, toda esta relación responde también en muchas ocasiones a una configuración interior más profunda. Aunque la aventura parece basarse en una diversidad en el seno de la vida, la vida en su conjunto puede ser percibida también como una aventura. Para ello no es necesario ni ser un aventurero ni llevar a cabo muchas aventuras concretas. Quien tiene esta singular actitud hacia la vida ha de percibir más allá de su totalidad una unidad superior, una sobrevida, como quien dice, con una relación hacia aquélla análoga a la de la propia totalidad inmediata de la vida con las vivencias singulares que son para nosotros las aventuras empíricas. Tal vez pertenecemos a un orden metafísico, tal vez nuestra alma vive una existencia trascendente de tal manera que nuestra vida terrena consciente constituye sólo un fragmento aislado frente al contexto innombrable de una existencia que se verifica por encima. El mito de la transmigración de las almas puede ser un intento balbuceante de expresar este carácter de segmento de toda vida dada. Quien perciba en el conjunto de la vida real el latido de una secreta e intemporal existencia del alma, ligada desde lejos con estas realidades, percibirá también la vida, en su totalidad dada y delimitada frente a aquel destino trascendente y en sí mismo homogéneo, como una aventura. Determinadas tendencias religiosas parecen favorecer esto. Cuando se considera nuestra trayectoria terrena como un mero estadio previo al cumplimiento de la gracia eterna, cuando se

entiende que en la tierra hallamos sólo un hospedaje fugaz y no un hogar, nos encontramos evidentemente ante un matiz peculiar del sentimiento general de que la vida en su conjunto es una aventura, con lo que sólo se expresa precisamente que confluyen en ella los síntomas de la aventura: que se sitúa fuera del sentido auténtico y el decurso continuo de la existencia y, sin embargo, se halla vinculada a ésta por un destino y un simbolismo oculto, que es un azar fragmentario y no obstante cerrado por un comienzo y un final, como una obra de arte, que reúne en sí como un sueño todas las pasiones y empero está destinada como éste a caer en el olvido, que como el juego se levanta contra la seriedad pero, al igual que el «todo por el todo» del jugador, se resuelve en la alternativa de una ganancia máxima o de la destrucción.

La síntesis de las grandes categorías vitales –y la aventura se realiza como una conformación particular suya– se consume también entre la actividad y la pasividad, entre lo que conquistamos y lo que nos es dado. Claro es que la síntesis de la aventura hace extremadamente perceptible la contraposición de estos elementos. Con ella, por un lado, nos apropiamos violentamente del mundo. La diferencia con la manera como ganamos sus dones en el trabajo lo hace evidente. El trabajo establece, por decirlo de algún modo, una relación orgánica con el mundo, desarrolla de manera continua sus sustancias y energías para su transformación en los objetivos humanos, mientras que en la aventura mantenemos una relación inorgánica con el mundo. La aventura conlleva el gesto del conquistador, el aprovechamiento rápido de la oportunidad, con independencia de hasta qué punto obtengamos un fragmento armónico o desarmónico con nosotros mismos, con el mundo o con la relación entre ambos. Pero, por otro lado, en la aventura nos encontramos más desamparados, nos entregamos con menos reservas que en las relaciones que están unidas a través de más puentes con la totalidad de nuestra vida en el mundo y que precisamente por eso nos protegen mejor de choques y peligros mediante desviaciones y adaptaciones preparadas. La mezcla de acción y sufrimiento por la que discurre nuestra vida tensa aquí sus elementos hasta una simultaneidad de conquista que todo lo debe a las propias fuerzas y al propio presente del espíritu y de entrega total a los poderes y a las azarosas oportunidades del mundo que nos favorecen, pero que también nos pueden destruir en el mismo golpe. Que la unidad de pasividad y actividad con que vivimos en todo momento el mundo, el hecho de que la unidad que es en cierto modo la vida, empuje a una agudización tan extrema de sus elementos y se haga así –como si fuesen éstos los dos únicos aspectos de una sola vida misteriosa y no escindida– más profundamente perceptible, constituye sin duda uno de los estímulos más maravillosos con los que nos seduce la aventura.

Que la aventura aparezca a nuestros ojos como un cruce entre el momento de seguridad y el momento de inseguridad de la vida se debe a algo más que a la contemplación de la misma relación básica desde otro punto de vista. La seguridad con la que –acertando o equivocándonos– estamos convencidos de un éxito presta a nuestra acción una coloración cualitativamente peculiar; si por el contrario nos sentimos inseguros de si conseguiremos aquello a lo que aspiramos, cuando sabemos que no sabemos si alcanzaremos el éxito, la situación en la que nos encontramos supone no sólo

un grado de seguridad cuantitativamente menor, sino una conducción interior y exteriormente única de nuestra praxis. Y es que el aventurero, en pocas palabras, trata lo incalculable de la vida de manera idéntica a como nosotros nos comportamos con lo totalmente calculable. (Por eso es el filósofo el aventurero del espíritu. Emprende la tentativa carente de perspectivas, aunque no por ello de sentido, de conformar conocimiento conceptual a partir de la conducta vital del alma, de su disposición hacia sí misma, hacia el mundo, hacia Dios. Trata lo insoluble como si fuese susceptible de resolución.) No obstante, cuando el trato estrecho con elementos incognoscibles del destino hace dudoso el éxito de nuestra acción, acostumbramos a limitar las energías que ponemos en juego, a dejarnos abiertas líneas de escape, a dar cada paso sólo a título de prueba. En la aventura nos conducimos de la manera directamente opuesta: lo fiamos todo, precisamente, a la oportunidad volátil, al destino y a lo incierto, cortamos los puentes que quedan atrás, penetramos en la niebla como si el camino nos tuviese que guiar en cualquier circunstancia. Éste es el típico «fatalismo» del aventurero. Sin duda, las oscuridades del destino no son más transparentes para él que para otros, pero se conduce como si lo fueran. El peculiar atrevimiento con que se aleja una y otra vez de las seguridades de la vida se cimenta, en cierto modo para justificarse ante sí mismo, en un sentimiento de tener que ganar a todo trance que por lo general sólo cuadra con la transparencia de los acontecimientos previsibles. Cuando el aventurero cree que lo incognoscible está asegurado por lo que a él se refiere, no hace sino alentar la versión subjetiva de la convicción fatalista según la cual nuestro destino, que desconocemos, está ineluctablemente prefijado; por eso al hombre sensato el proceder aventurero le parece con frecuencia cosa de locos, porque para tener sentido parece presuponer que lo incognoscible es conocido. De Casanova decía el príncipe de Ligne: «no cree en nada excepto en lo menos creíble». Es evidente que en la base de esto se sitúa esa relación perversa o cuando menos «aventurera» entre lo cierto y lo incierto. El escepticismo del aventurero —que «no cree en nada»— es evidentemente el correlato: aquel para quien lo improbable es probable, lo probable será fácilmente improbable. El aventurero se fía en alguna medida de su propia fuerza, pero sobre todo se fía de su suerte y, en realidad, de una combinación extraordinariamente indiferenciada de ambas. La fuerza, de la que está seguro, y la suerte, de la que está inseguro, se funden no obstante subjetivamente en él en un sentimiento de seguridad. Si la naturaleza propia del genio consiste en mantener una relación directa con aquellas unidades ocultas que en la experiencia y a través de la descomposición que opera la razón se presentan como fenómenos por completo separados, el aventurero genial vive, como con un instinto místico, en el punto en el que la marcha del mundo y el destino individual aún no se han diferenciado, por decirlo así, uno de otro; por eso mismo, tiene en general el aventurero con facilidad un rasgo de «genialidad». A partir de esta constelación peculiar por la que el aventurero convierte lo más inseguro e incalculable en premisa de su acción del mismo modo en que otro lo hace sólo con lo calculable, resulta comprensible la «seguridad sonámbula» con que conduce su vida y que demuestra, con su imperturbabilidad frente a cualquier desmentido por los hechos, cuán profundamente arraiga esa constelación en los presupuestos vitales de esas

naturalezas.

Textos **Georg Simmel** seleccionados

EL INDIVIDUO Y LA LIBERTAD Traducción y prólogo de Salvador Mas **Península**, Barcelona 1986, pp. 247-261

5. Las grandes urbes y la vida del espíritu

Los más profundos problemas de la vida moderna manan de la pretensión del individuo de conservar la autonomía y peculiaridad de su existencia frente a la prepotencia de la sociedad, de lo históricamente heredado, de la cultura externa y de la técnica de la vida (la última transformación alcanzada de la lucha con la naturaleza, que el hombre primitivo tuvo que sostener por su existencia *corporal*). Ya se trate de la llamada del siglo XVIII a la liberación de todas las ligazones históricamente surgidas en el Estado y en la religión, en la moral y en la economía, para que se desarrolle sin trabas la originariamente naturaleza buena que es la misma en todos los hombres; ya de la exigencia del siglo XIX de juntar a la mera libertad la peculiaridad conforme a la división del trabajo del hombre y su realización que hace al individuo particular incomparable y lo más indispensable posible, pero que por esto mismo lo hace depender tanto más estrechamente de la complementación por todos los demás; ya vea Nietzsche en la lucha más despiadada del individuo o ya vea el socialismo, precisamente en la contención de toda competencia, la condición para el pleno desarrollo de los individuos; en todo esto actúa el mismo motivo fundamental: la resistencia del individuo a ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social. Allí donde son cuestionados los productos de la vida específicamente moderna según su interioridad, por así decirlo, el cuerpo de la cultura según su alma (tal y como esto me incumbe a mí ahora frente a nuestras grandes ciudades), allí deberá investigarse la respuesta a la ecuación que tales figuras establecen entre los contenidos individuales de la vida y los supraindividuales, las adaptaciones de la personalidad por medio de las que se conforma con las fuerzas que le son externas.

El fundamento psicológico sobre el que se alza el tipo de individualidades urbanitas es el *acrecentamiento de la vida nerviosa*, que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones internas y externas. El hombre es un ser de diferencias, esto es, su consciencia es estimulada por la diferencia entre la impresión del momento y la impresión precedente. Las impresiones persistentes, la insignificancia de sus diferencias, las regularidades habituales de su transcurso y de sus oposiciones, consumen, por así decirlo, menos consciencia que la rápida aglomeración de imágenes cambiantes, menos que el brusco distanciamiento en cuyo interior lo que se abarca con la mirada es la imprevisibilidad de impresiones que se imponen. En tanto que la gran urbe crea precisamente estas condiciones psicológicas (a cada paso por la calle, con el *tempo* y las multiplicidades de la vida económica, profesional, social), produce ya en los fundamentos sensoriales de la vida anímica, en el *quantum* de consciencia que ésta nos exige a causa de nuestra organización como seres de la diferencia, una profunda oposición frente a la pequeña ciudad y la vida del campo, con el ritmo de su imagen senso-espiritual de la vida que fluye más lenta, más habitual y más regular.

A partir de aquí se torna conceptuable el carácter intelectualista de la vida anímica urbana, frente al de la pequeña ciudad que se sitúa más bien en el sentimiento y en las relaciones conforme a la sensibilidad. Pues éstas se enraízan en los estratos más inconscientes del alma y crecen con la mayor rapidez en la tranquila uniformidad de costumbres ininterrumpidas. Los estratos de nuestra alma transparentes, conscientes, más superiores, son, por el contrario, el lugar del entendimiento. El entendimiento es, de entre nuestras fuerzas interiores, la más capaz de adaptación; por lo que sólo el sentimiento más conservador sabe que tiene que acomodarse al mismo ritmo de los fenómenos. De este modo, el tipo de urbanita (que naturalmente, se ve afectado por cientos de modificaciones individuales) se crea un órgano de defensa frente al desarraigo con el que le amenazan las corrientes y discrepancias de su medio ambiente externo: en lugar de con el sentimiento reacciona frente a éstas en lo esencial con el entendimiento, para el cual, el acrecentamiento de la consciencia, al igual que produjo la misma causa, procura la prerrogativa anímica. Con esto, la reacción frente a aquellos fenómenos se traslada al órgano psíquico menos perceptible, distante al máximo de la profundidad de la personalidad.

Esta racionalidad, reconocida de este modo como un preservativo de la vida subjetiva frente a la violencia de la gran ciudad, se ramifica en y con múltiples fenómenos particulares. Las grandes ciudades han sido desde tiempos inmemoriales la sede de la economía monetaria, puesto que la multiplicidad y aglomeración del intercambio económico proporciona al medio de cambio una importancia a la que no hubiera llegado en la escasez del trueque campesino. Pero economía monetaria y dominio están en la más profunda conexión. Les es común la pura objetividad en el trato con hombres y cosas, en el que se empareja a menudo una justicia formal con una dureza despiadada. El hombre, puramente racional es indiferente frente a todo lo auténticamente individual, pues a partir de esto resultan relaciones y reacciones que no se agotan con el entendimiento lógico (precisamente como en el principio del dinero no se presenta la individualidad de los fenómenos). Pues el dinero sólo pregunta por aquello que les es común a todos, por el valor de cambio que nivela toda cualidad y toda peculiaridad sobre la base de la pregunta por el mero cuánto. Todas las relaciones anímicas entre personas se fundamentan en su individualidad, mientras que las relaciones conforme al entendimiento calculan con los hombres como con números, como con elementos en sí indiferentes que sólo tienen interés por su prestación objetivamente sopesable; al igual que el urbanita calcula con sus proveedores y sus clientes, sus sirvientes y bastante a menudo con las personas de su círculo social, en contraposición con el carácter del círculo más pequeño, en el que el inevitable conocimiento de las individualidades produce del mismo modo inevitablemente una coloración del comportamiento plena de sentimiento, un más allá de sopesar objetivo de prestación y contraprestación.

Lo esencial en el ámbito psicológico-económico es aquí que en relaciones más primitivas se produce para el cliente que encarga la mercancía, de modo que productor y consumidor se conocen mutuamente. Pero la moderna gran ciudad se nutre casi por completo de la producción para el mercado, esto es, para consumidores completamente

desconocidos, que nunca entran en la esfera de acción del auténtico productor. En virtud de esto, el interés de ambos partidos adquiere una objetividad despiadada; su egoísmo conforme a entendimiento calculador económico no debe temer ninguna desviación por los imponderables de las relaciones personales. Y, evidentemente, esto está en una interacción tan estrecha con la economía monetaria, la cual domina en las grandes ciudades y ha eliminado aquí los últimos restos de la producción propia y del intercambio inmediato de mercancías y reduce cada vez más de día en día el trabajo para clientes, que nadie sabría decir si primeramente aquella constitución anímica, intelectualista, exigió la economía monetaria o si ésta fue el factor determinante de aquélla. Sólo es seguro que la forma de la vida urbanita es el suelo más abonado para esta interacción. Lo que tan sólo desearía justificar con la sentencia del más importante historiador inglés de las constituciones: en el transcurso de toda la historia inglesa, Londres nunca actuó como el corazón de Inglaterra, a menudo actuó como su entendimiento y siempre como su bolsa.

En un rasgo aparentemente insignificante en la superficie de la vida se unifican, no menos característicamente, las mismas corrientes anímicas. El espíritu moderno se ha convertido cada vez más en un espíritu calculador. Al ideal de la ciencia natural de transformar el mundo en un ejemplo aritmético, de fijar cada una de sus partes en fórmulas matemáticas, corresponde la exactitud calculante a la que la economía monetaria ha llevado la vida práctica; la economía monetaria ha llenado el día de tantos hombres con el sopesar, el calcular, el determinar conforme a números y el reducir valores cualitativos a cuantitativos. En virtud de la esencia calculante del dinero ha llegado a la relación de los elementos de la vida una precisión, una seguridad en la determinación de igualdades y desigualdades, un carácter inequívoco en los acuerdos y convenios, al igual que desde un punto de vista externo todo esto se ha producido por la difusión generalizada de los relojes de bolsillo. Pero son las condiciones de la gran ciudad las que para este rasgo esencial son tanto causa como efecto. Las relaciones y asuntos del urbanita típico acostumbra a ser tan variados y complicados, esto es, por la aglomeración de tantos hombres con intereses tan diferenciados se encadenan entre sí sus relaciones y acciones en un organismo tan polinómico, que sin la más exacta puntualidad en el cumplimiento de las obligaciones y prestaciones, el todo se derrumbaría en un caos inextricable. Si todos los relojes de Berlín comenzaran repentinamente a marchar mal en distintas direcciones, aunque sólo fuera por el espacio de una hora, todo su tráfico vital económico y de otro tipo se perturbaría por largo tiempo. A este respecto es pertinente, en apariencia todavía de forma externa, la magnitud de las distancias que convierten todo esperar y esperar en vano en un sacrificio de tiempo en modo alguno procurable. De este modo, la técnica de la vida urbana no sería pensable sin que todas las actividades e interacciones fuesen dispuestas de la forma más puntual en un esquema temporal fijo, suprasubjetivo.

Pero también aquí hace su aparición lo que en general sólo puede ser la única tarea de estas reflexiones: que desde cada punto en la superficie de la existencia, por mucho que parezca crecer sólo en y a partir de ésta, cabe enviar una sonda hacia la profundidad

del alma; que todas las exteriorizaciones más triviales están finalmente ligadas por medio de líneas direccionales con las últimas decisiones sobre el sentido y el estilo de la vida. La puntualidad, calculabilidad y exactitud que las complicaciones y el ensanchamiento de la vida urbana le imponen a la fuerza, no sólo están en la más estrecha conexión con su carácter económico-monetarista e intelectualista, sino que deben también colorear los contenidos de la vida y favorecer la exclusión de aquellos rasgos esenciales e impulsos irracionales, instintivos, soberanos, que quieren determinar desde sí la forma vital, en lugar de recibirla como una forma general. esquemáticamente precisada desde fuera. Si bien no son en modo alguno imposibles en la ciudad las existencias soberanas, caracterizadas por tales rasgos esenciales, sí son, sin embargo, contrapuestas a su tipo. Y a partir de aquí se explica el apasionado odio de naturalezas como las de Ruskin y Nietzsche contra la gran ciudad; naturalezas que sólo en lo esquemáticamente peculiar, no precisable para todos uniformemente, encuentran el valor de la vida y para las cuales, por tanto, el valor de la vida surge de la misma fuente de la que brota aquel odio contra la economía monetaria y contra el intelectualismo.

Los mismos factores que se coagulan conjuntamente de este modo en la exactitud y precisión al minuto de la forma vital en una imagen de elevadísima impersonalidad, actúan, por otra parte, en la dirección de una imagen altamente personal. Quizá no haya ningún otro fenómeno anímico que esté reservado tan incondicionadamente a la gran ciudad como la indolencia. En primer lugar, es la consecuencia de aquellos estímulos nerviosos que se mudan rápidamente y que se apiñan estrechamente en sus opuestos, a partir de los cuales también nos parece que procede el crecimiento de la intelectualidad urbanita, por cuyo motivo hombres estúpidos y de antemano muertos espiritualmente no acostumbran a ser precisamente indolentes. Así como un disfrutar de la vida sin medida produce indolencia, puesto que agita los nervios tanto tiempo en sus reacciones más fuertes hasta que finalmente ya no alcanzan reacción alguna, así también las impresiones más anodinas, en virtud de la velocidad y divergencias de sus cambios, arrancan a la fuerza a los nervios respuestas tan violentas, las arrebatan aquí y allá tan brutalmente, que alcanzan sus últimas reservas de fuerzas y, permaneciendo en el mismo medio ambiente, no tienen tiempo para reunir una nueva reserva. La incapacidad surgida de este modo para reaccionar frente a nuevos estímulos con las energías adecuadas a ellos, es precisamente aquella indolencia, que realmente muestra ya cada niño de la gran ciudad en comparación con niños de medios ambientes más tranquilos y más libres de cambios.

Con esta fuente fisiológica de la indolencia urbanita se reúne la otra fuente en la economía moderna. La esencia de la indolencia es el embotamiento frente a las diferencias de las cosas, no en el sentido de que no sean percibidas, como sucede en el caso del imbécil, sino de modo que la significación y el valor de las diferencias de las cosas y, con ello, las cosas mismas son sentidas como nulas. Aparecen al indolente en una coloración uniformemente opaca y grisácea, sin presentar ningún valor para ser preferidas frente a otras. Este sentimiento anímico es el fiel reflejo subjetivo de la economía monetaria completamente triunfante. En la medida en que el dinero equilibra uniformemente todas las diversidades de las cosas y expresa todas las diferencias

cualitativas entre ellas por medio de diferencias acerca del cuánto, en la medida en que el dinero, con su falta de color e indiferencia, se erige en denominador común de todo valor, en esta medida, se convierte en el nivelador más pavoroso, socava irremediablemente el núcleo de las cosas, su peculiaridad, su valor específico, su incomparabilidad. Todas nadan con el mismo peso específico en la constantemente móvil corriente del dinero, residen todas en el mismo nivel y sólo se diferencian por el tamaño del trozo que cubren en éste. En algún caso particular, esta coloración, o mejor dicho decoloración, de las cosas por medio de su equivalencia con el dinero, puede ser imperceptiblemente pequeña; pero en la relación que el rico tiene con los objetos adquiribles con dinero, es más, quizá ya en el carácter global que el espíritu público otorga ahora en todas partes a estos objetos, se ha acumulado en magnitudes sumamente perceptibles.

Por esto las grandes ciudades, en las que en tanto que sedes principales del tráfico monetario la adquiribilidad de las cosas se imponen en proporciones completamente distintas de lo que hace en relaciones más pequeñas, son también los auténticos parajes de la indolencia. En ella se encumbra en cierto modo aquella consecuencia de la aglomeración de hombres y cosas que estimula al individuo a su más elevada prestación nerviosa; en virtud del mero crecimiento cuantitativo de las mismas condiciones, esta consecuencia cae en su extremo contrario, a saber: en este peculiar fenómeno adaptativo de la indolencia, en el que los nervios descubren su última posibilidad de ajustarse a los contenidos y a la forma de vida de la gran ciudad en el hecho de negarse a reaccionar frente a ella; el automantenimiento de ciertas naturalezas al precio de desvalorizar todo el mundo objetivo, lo que al final desmorona inevitablemente la propia personalidad en un sentimiento de igual desvalorización.

A la par que el sujeto tiene que ajustar completamente consigo esta forma existencial, su automantenimiento frente a la gran ciudad le exige un comportamiento de naturaleza social no menos negativo. La actitud de los urbanitas entre sí puede caracterizarse desde una perspectiva formal como de reserva. Si al contacto constantemente externo con innumerables personas debieran responder tantas reacciones internas como en la pequeña ciudad, en la que se conoce a todo el mundo con el que uno se tropieza y se tiene una relación positiva con cada uno, entonces uno se atomizaría internamente por completo y caería en una constitución anímica completamente inimaginable. En parte esta circunstancia psicológica, en parte el derecho a la desconfianza que tenemos frente a los elementos de la vida de la gran ciudad que nos rozan ligeramente en efímero contacto, nos obligan a esta reserva, a consecuencia de la cual a menudo ni siquiera conocemos de vista a vecinos de años y que tan a menudo nos hace parecer a los ojos de los habitantes de las ciudades pequeñas como fríos y sin sentimientos.

Sí, si no me equivoco, la cara interior de esta reserva externa no es sólo la indiferencia, sino, con más frecuencia de la que somos conscientes, una silenciosa aversión, una extranjería y repulsión mutua, que en el mismo instante de un contacto más cercano provocado de algún modo, redundaría inmediatamente en odio y lucha. Toda la

organización interna de un tráfico vital extendido de semejante modo descansa en una plataforma extremadamente variada de simpatías, indiferencias y aversiones tanto del tipo más breve como del más duradero. La esfera de la indiferencia no es aquí tan grande como parece superficialmente; la actividad de nuestra alma responde casi a cada impresión por parte de otro hombre con una sensación determinada de algún modo, cuya inconsciencia, carácter efímero y cambio parece tener que sumirla sólo en una indiferencia. De hecho, esto último nos sería tan antinatural como insoportable la vaguedad de una sugestión sin orden ni concierto recíproco, y de estos dos peligros de la gran ciudad nos protege la antipatía, el estadio latente y previo del antagonismo práctico. La antipatía provoca las distancias y desviaciones sin las que no podría ser llevado a cabo este tipo de vida: su medida y sus mezclas, el ritmo de su surgir y desaparecer, las formas en las que es satisfecha, todo esto forma junto con los motivos unificadores en sentido estricto el todo inseparable de la configuración vital urbana: lo que en ésta aparece inmediatamente como disociación es en realidad, de este modo, sólo una de sus más elementales formas de socialización.

Pero esta reserva, junto con el sonido armónico de la aversión oculta, aparece de nuevo como forma o ropaje de una esencia espiritual de la gran ciudad mucho más general. Confiere al individuo una especie y una medida de libertad personal para las que en otras relaciones no hay absolutamente ninguna analogía: se remonta con ello a una de las grandes tendencias evolutivas de la vida social, a una de las pocas para las que cabe encontrar una fórmula aproximativa general.

El estadio más temprano de las formaciones sociales, que se encuentra tanto en las formaciones históricas, como en las que se están configurando en el presente, es éste: un círculo relativamente pequeño, con una fuerte cerrazón frente a círculos colindantes, extraños o de algún modo antagonistas, pero en esta medida con una unión tanto más estrecha en sí mismo, que sólo permite al miembro individual un mínimo espacio para el desenvolvimiento de cualidades peculiares y movimientos libres, de los que es responsable por sí mismo. Así comienzan los grupos políticos y familiares, así las formaciones de partidos, así las comunidades de religión; el automantenimiento de agrupaciones muy jóvenes exige un estricto establecimiento de fronteras y una unidad centrípeta y no puede por ello conceder al individuo ninguna libertad y peculiaridad de desarrollo interno y externo.

A partir de este estadio, la evolución social se encamina al mismo tiempo hacia dos direcciones distintas y, sin embargo, que se corresponden. En la medida en que el grupo crece (numérica, espacialmente, en significación y contenidos vitales), en precisamente esta medida, se relaja su unidad interna inmediata, la agudeza de su originaria delimitación frente a otros grupos se suaviza por medio de relaciones recíprocas y conexiones; y al mismo tiempo, el individuo gana una libertad de movimiento muy por encima de la primera y celosa limitación, y una peculiaridad y especificidad para la que la división del trabajo ofrece ocasión e invitación en los grupos que se han tornado más grandes. Según esta fórmula se han desarrollado el Estado y el cristianismo, los gremios y los partidos políticos y otros grupos innumerables, a pesar, naturalmente, de que las

condiciones y fuerzas específicas del grupo particular modifiquen el esquema general. Pero también me parece claramente reconocible en el desarrollo de la individualidad en el marco de la vida de la ciudad. La vida de la pequeña ciudad, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, ponía al individuo particular barreras al movimiento y relaciones hacia el exterior, a la autonomía y a la diferenciación hacia el interior, bajo las cuales el hombre moderno no podría respirar. Incluso hoy en día, el urbanita, trasladado a una ciudad pequeña, siente un poco la misma estrechez. Cuanto más pequeño es el círculo que conforma nuestro medio ambiente, cuanto más limitadas las relaciones que disuelven las fronteras con otros círculos, tanto más recelosamente vigila sobre las realizaciones, la conducción de la vida, los sentimientos de individuo, tanto más temprano una peculiaridad cuantitativa o cualitativa haría saltar en pedazos el marco del todo.

Desde este punto de vista, la antigua Polis parece haber tenido por completo el carácter de la pequeña ciudad. La constante amenaza a su existencia por enemigos cercanos y lejanos provocó aquella rígida cohesión en las relaciones políticas y militares, aquella vigilancia del ciudadano por el ciudadano, aquel celo de la totalidad frente al individuo particular, cuya vida particular era postrada de este modo en una medida tal respecto de la que él, a lo máximo, podía mantenerse mediante el despotismo sin daño alguno para su casa. La inmensa movilidad y agitación, el peculiar colorido de la vida ateniense se explica quizás a partir del hecho de que un pueblo de personalidades incomparablemente individuales luchase contra la constante presión interna y externa de una desindividualizadora pequeña ciudad. Esto produjo una atmósfera de tensión en la que los más débiles fueron postrados y los más fuertes fueron excitados a la apasionada autoafirmación. Y, precisamente con esto, alcanzó en Atenas su estado floreciente aquello que, sin poder describirlo exactamente, debe caracterizarse como «lo general humano» en el desarrollo espiritual de nuestra especie.

Pues ésta es la conexión cuya validez, tanto objetiva como histórica, se afirma aquí: los contenidos y formas de la vida, más amplios y más generales, están ligados interiormente con las más individuales; ambos tienen su estadio previo común o también su adversario común en formaciones y agrupaciones angostas, cuyo automantenimiento se resiste lo mismo frente a la amplitud y generalidad fuera de ellas como frente al movimiento e individualidad libres en su interior. Así como en el feudalismo el hombre «libre» era aquel que estaba bajo el derecho común, esto es, bajo el derecho del círculo social más grande, pero no era libre aquel que, bajo exclusión de éste, sólo tenía su derecho a partir del estrecho círculo de una liga feudal, así también hoy en día, en un sentido espiritualizado y refinado, el urbanita es «libre» en contraposición con las pequeñeces y prejuicios que comprimen al habitante de la pequeña ciudad. Pues la reserva e indiferencias recíprocas, las condiciones vitales espirituales de los círculos más grandes, no son sentidas en su efecto sobre la independencia del individuo en ningún caso más fuertemente que en la densísima muchedumbre de la gran ciudad, puesto que la cercanía y la estrechez corporal hacen tanto más visible la distancia espiritual; evidentemente, el no sentirse en determinadas circunstancias en ninguna otra parte tan

solo y abandonado como precisamente entre la muchedumbre urbanita es sólo el reverso de aquella libertad. Pues aquí, como en ningún otro lugar, no es en modo alguno necesario que la libertad del hombre se refleje en su sentimiento vital como bienestar.

No es sólo la magnitud inmediata del ámbito y del número de hombres la que, a causa de la correlación histórico-mundial entre el agrandamiento del círculo y la libertad personal, internoexterna, convierte a la gran ciudad en la sede de lo último, sino que, entresacando por encima de esta vastedad visible, las grandes ciudades también han sido las sedes del cosmopolitismo. De una manera. De una manera comparable a la forma de desarrollo del capital (más allá de una cierta altura el patrimonio acostumbra a crecer en progresiones siempre más rápidas y como desde sí mismo), tan pronto como ha sido traspasada una cierta frontera, las perspectivas, las relaciones económicas, personales, espirituales, de la ciudad aumentan como en progresión geométrica; cada extensión suya alcanzada dinámicamente se convierte en escalón, no para una extensión semejante, sino para una próxima más grande. En aquellos hilos que teje cual araña desde sí misma, crecen entonces como desde sí mismos nuevos hilos, precisamente como en el marco de la ciudad el *unearned increment* de la renta del suelo proporciona al poseedor, por el mero aumento del tráfico, ganancias que crecen completamente desde sí mismas.

En este punto, la cantidad de la vida se transforma de una manera muy inmediata en cualidad y carácter. La esfera vital de la pequeña ciudad está en lo esencial concluida en y consigo misma. Para la gran ciudad es decisivo esto: que su vida interior se extienda como crestas de olas sobre un ámbito nacional o internacional más amplio. Weimar no constituye ningún contraejemplo, porque precisamente esta significación suya estaba ligada a personalidades particulares y murió con ellas, mientras que la gran ciudad se caracteriza precisamente por su esencial independencia incluso de las personalidades particulares más significativas; tal es la contraimagen y el precio de la independencia que el individuo particular disfruta en su interior.

La esencia más significativa de la gran ciudad reside en este tamaño funcional más allá de sus fronteras físicas: y esta virtualidad ejerce de nuevo un efecto retroactivo y da a su vida peso, importancia, responsabilidad. Así como un hombre no finaliza con las fronteras de su cuerpo o del ámbito al que hace frente inmediatamente con su actividad, sino con la suma de efectos que se extienden espacial y temporalmente a partir de él, así también una ciudad existe ante todo a partir de la globalidad de los efectos que alcanzan desde su interior más allá de su inmediatez. Éste es su contorno real, en el que se expresa su ser.

Esto ya indica que hay que entender la libertad individual, el miembro complementador lógico e histórico de tal amplitud, no en sentido negativo, como mera libertad de movimiento y supresión de prejuicios y estrechez de miras; lo esencial en ella es, en efecto, que la especificidad e incomparabilidad que en definitiva posee toda naturaleza en algún lugar, se exprese en la configuración de la vida. Que sigamos las leyes de la propia naturaleza (y esto es, en efecto, la libertad), se toma entonces por vez primera, para nosotros y para otros, completamente visible y convincente cuando las exteriorizaciones de esta naturaleza también se diferencian de aquellas otras; ante todo

nuestra intransformabilidad en otros demuestra que nuestro tipo de existencia no nos es impuesto por otros.

Las ciudades son en primer lugar las sedes de la más elevada división del trabajo económica; producen en su marco fenómenos tan extremos como en París la beneficiosa profesión del *Quatorzième*: personas, reconocibles por un letrero en sus viviendas, que se preparan a la hora de la comida con las vestimentas adecuadas para ser rápidamente invitadas allí donde en sociedad se encuentran 13 a la mesa. Exactamente en la medida de su extensión, ofrece la ciudad cada vez más las condiciones decisivas de la división del trabajo: un círculo que en virtud de su tamaño es capaz de absorber una pluralidad altamente variada de prestaciones, mientras que al mismo tiempo la aglomeración de individuos y su lucha por el comprador obliga al individuo particular a una especialización de la prestación en la que no pueda ser suplantado fácilmente por otro.

Lo decisivo es el hecho de que la vida de la ciudad ha transformado la lucha con la naturaleza para la adquisición de alimento en una lucha por los hombres, el hecho de que la ganancia no la procura aquí la naturaleza, sino el hombre. Pues aquí no sólo fluye la fuente precisamente aludida de la especialización, sino la más profunda: el que ofrece debe buscar provocar en el cortejado necesidades siempre nuevas y específicas. La necesidad de especializar la prestación para encontrar una fuente de ganancia todavía no agotada, una función no fácilmente sustituible, exige la diferenciación, refinamiento y enriquecimiento de las necesidades del público, que evidentemente deben conducir a crecientes diferencias personales en el interior de este público.

Y esto conduce a la individualización espiritual en sentido estricto de los atributos anímicos, a la que la ciudad da ocasión en relación a su tamaño. Una serie de causas saltan a la vista. En primer lugar, la dificultad para hacer valer la propia personalidad en la dimensión de la vida urbana. Allí donde el crecimiento cuantitativo de significación y energía llega a su límite, se acude a la singularidad cualitativa para así, por estimulación de la sensibilidad de la diferencia, ganar por sí, de algún modo, la consciencia del círculo social: lo que entonces conduce finalmente a las rarezas más tendenciosas, a las extravagancias específicamente urbanitas del ser-especial, del capricho, del preciosismo, cuyo sentido ya no reside en modo alguno en los contenidos de tales conductas, sino sólo en su forma de serdiferente, de destacarse y, de este modo, hacerse-notar; para muchas naturalezas, al fin y al cabo, el único medio, por el rodeo sobre la consciencia del otro, de salvar para sí alguna autoestimación y la consciencia de ocupar un sitio. En el mismo sentido actúa un momento insignificante, pero cuyos efectos son bien perceptibles: la brevedad y rareza de los contactos que son concedidos a cada individuo particular con el otro (en comparación con el tráfico de la pequeña ciudad). Pues en virtud de esta brevedad y rareza surge la tentación de darse uno mismo acentuado, compacto, lo más característicamente posible, extraordinariamente mucho más cercano que allí donde un reunirse frecuente y prolongado proporciona ya en el otro una imagen inequívoca de la personalidad.

Sin embargo, la razón más profunda a partir de la que precisamente la gran ciudad supone el impulso hacia la existencia personal más individual (lo mismo da si siempre

con derecho y si siempre con éxito) me parece ésta: el desarrollo de las culturas modernas se caracteriza por la preponderancia de aquello que puede denominarse el espíritu objetivo sobre el subjetivo; esto es, tanto en el lenguaje como en el derecho, tanto en las técnicas de producción como en el arte, tanto en la ciencia como en los objetos del entorno cotidiano, está materializada una suma de espíritu cuyo acrecentamiento diario sigue el desarrollo espiritual del sujeto sólo muy incompletamente y a una distancia cada vez mayor. Si, por ejemplo, abarcamos de una ojeada la enorme cultura que desde hace cientos de años se ha materializado en cosas y conocimientos, en instituciones y en comodidades, y comparamos con esto el progreso cultural de los individuos en el mismo tiempo (por los menos en las posiciones más elevadas), se muestra entonces una alarmante diferencia de crecimiento entre ambos, es más, en algunos puntos se muestra más bien un retroceso de la cultura del individuo en relación a la espiritualidad, afectividad, idealismo. Esta discrepancia es, en lo esencial, el resultado de la creciente división del trabajo; pues tal división del trabajo requiere del individuo particular una realización cada vez más unilateral, cuyo máximo crecimiento hace atrofiarse bastante a menudo su personalidad en su totalidad. En cualquier caso, frente a la proliferación de la cultura objetiva, el individuo ha crecido menos y menos. Quizá menos conscientemente que en la praxis y en los oscuros sentimientos globales que proceden de ella, se ha reducido a una *quantité négligeable*, a una partícula de polvo frente a una enorme organización de cosas y procesos que poco a poco le quitan de entre las manos todos los progresos, espiritualidades, valores y que a partir de la forma de la vida subjetiva pasan a la de una vida puramente objetiva.

Se requiere sólo la indicación de que las grandes ciudades son los auténticos escenarios de esta cultura que crece por encima de todo lo personal. Aquí se ofrece, en construcciones y en centros docentes, en las maravillas y comodidades de las técnicas que vencen al espacio, en las formaciones de la vida comunitaria y en las instituciones visibles del Estado, una abundancia tan avasalladora de espíritu cristalizado, que se ha tornado impersonal, que la personalidad, por así decirlo, no puede sostenerse frente a ello. Por una parte, la vida se le hace infinitamente más fácil, en tanto que se le ofrecen desde todos los lados estímulos, intereses, rellenos de tiempo y consciencia que le portan como en una corriente en la que apenas necesita de movimientos natatorios propios. Pero por otra parte, la vida se compone cada vez más y más de estos contenidos y ofrecimientos impersonales, los cuales quieren eliminar las colocaciones e incomparabilidades auténticamente personales; de modo que para que esto más personal se salve, se debe movilizar un máximo de especificidad y peculiaridad, se debe exagerar esto para ser también por sí misma, aunque sólo sea mínimamente. La atrofia de la cultura individual por la hipertrofia de la cultura objetiva es un motivo del furioso odio que los predicadores del más extremo individualismo, Nietzsche el primero, dispensan a las grandes ciudades; por lo que precisamente son amados tan apasionadamente en las grandes ciudades, y justamente aparecen a los ojos de los urbanitas como los heraldos y salvadores de su insatisfechísimo deseo.

En la medida en que se pregunta por la oposición histórica de estas dos formas del

individualismo que son alimentadas por las relaciones cuantitativas de la gran ciudad: la independencia personal y la formación de singularidad personal, en esta medida, la gran ciudad alcanza un valor completamente nuevo en la historia mundial del espíritu. El siglo XVIII encontró al individuo sometido a violentas ataduras de tipo político y agrario, gremial y religioso, que se habían vuelto completamente sin sentido; restricciones que imponían a los hombres a la fuerza, por así decirlo, una forma antinatural y desigualdades ampliamente injustas. En esta situación surgió la llamada a la libertad, y a la igualdad; la creencia de la plena libertad de movimiento del individuo en todas las relaciones sociales y espirituales, que aparecería sin pérdida de tiempo en todo corazón humano noble tal y como la naturaleza la ha colocado en cada uno, y a la que la sociedad y la historia sólo habían deformado. Junto a este liberalismo creció en el siglo XIX, gracias al romanticismo y a Goethe, por una parte, y a la división del trabajo, por otra, lo siguiente: los individuos liberados de las ataduras históricas se querían también diferenciar los unos de los otros. El portador del valor «hombre» no es ya el «hombre general» en cada individuo particular, sino que precisamente unicidad e intransformabilidad son ahora los portadores de su valor. En la lucha y en los cambiantes entrelazamientos de estos dos modos de determinar para el sujeto su papel en el interior de la totalidad, transcurre tanto la historia externa como la interna de nuestro tiempo.

Es función de las grandes ciudades proveer el lugar para la lucha y el intento de unificación de ambos, en tanto que sus peculiares condiciones se nos han manifestado como ocasiones y estímulos para el desarrollo de ambos. Con esto alcanzan un fructífero lugar, completamente único, de significaciones incalculables, en el desarrollo de la existencia anímica; se revelan como una de aquellas grandes figuras históricas en las que las corrientes contrapuestas y abarcadoras de la vida se encuentran y desenvuelven con los mismos derechos. Pero en esta medida, ya nos resulten simpáticas o antipáticas sus manifestaciones particulares, se salen fuera de la esfera que conviene a la actitud del juez frente a nosotros. En tanto que tales fuerzas han quedado adheridas tanto en la raíz como en la cresta de toda vida histórica, a la que nosotros pertenecemos en la efímera existencia de una célula, en esta medida, nuestra tarea no es acusar o perdonar, sino tan sólo comprender.

Textos Georg Simmelseleccionados

EL INDIVIDUO Y LA LIBERTAD Traducción y prólogo de Salvador Mas **Península, Barcelona 1986, pp. 271-279**

6. El individuo y la libertad

Es la opinión europea general que la época del Renacimiento italiano creó aquello que denominamos individualidad: el desprendimiento interno y externo por parte del individuo particular de las formas comunitarias de la Edad Media que habían ligado su configuración vital, funciones y rasgos esenciales en unidades niveladoras; con esto habían hecho desvanecerse en cierto modo los contornos de la persona y habían refrenado el desarrollo de libertad personal, la unicidad que descansa sobre sí, la autorresponsabilidad. No entro en la cuestión de si en la Edad Media escaseaban los rasgos de la individualidad realmente en una medida tan cuantiosa. Pero su consciente

acentuación fundamental parece ser, en cualquier caso, ante todo la realización del Renacimiento y ciertamente, sobre todo, en la forma de que la voluntad de poder, de distinguirse, de ser notado y famoso, se extendió entre los hombres en un grado desconocido. Si en el comienzo del período, como ya se dijo, no hubo en Florencia ninguna moda aceptada de las vestimentas masculinas, porque cada uno deseaba portarla a su modo peculiar, sólo propio de él, entonces no estuvo con toda seguridad en tela de juicio la simple distinción, el ser-otro, sino que el individuo quiso llamar *la atención*, quiso ofrecerse a la vista más favorablemente, más digno de ser tenido en cuenta, de lo que era posible en las formas aceptadas. Es el individualismo de la distinción, en conexión con la ambición del hombre renacentista, con su imponerse sin miramientos, con su acentuación del valor del ser-único, el que aquí se ha convertido en hecho.

Evidentemente, está en la naturaleza de la cosa el que este anhelo y esta realización no puede ser una constitución perseverante del hombre y de la sociedad, sino que debe pasar como una borrachera. En la medida en que el individualismo apareció aquí como el esfuerzo hacia la exaltación, todavía deja atrás en las hondonadas o generalidades de la existencia, tantas ligazones, tantas imposibilidades del individuo para desarrollar sus fuerzas, para desplegar libremente su vida, para palpar la autonomía de su persona, que la acumulación de esta presión condujo de nuevo en el siglo XVIII a su estallido en mil pedazos. Pero éste tuvo lugar según otra dirección, otro concepto de individualidad, uno cuya motivación más íntima no era la distinción, sino la libertad.

La *libertad* se convirtió para el siglo XVIII en la exigencia general, con la que el individuo encubría sus múltiples opresiones y autoafirmaciones frente a la sociedad. Se hizo uniformemente perceptible bajo su ropaje económico-nacional en los fisiócratas que ensalzaban la libre competencia de los intereses particulares como el orden natural de las cosas; en su configuración sentimental por Rousseau para el que la violentación del hombre por la sociedad históricamente surgida es el origen de toda ruina y de toda maldad; en su conformación política por la Revolución Francesa que elevó de este modo la libertad personal hasta lo absoluto, para negar a los trabajadores incluso la unión para la salvaguardia de sus intereses; en su sublimación filosófica por Kant y Fichte, que convirtieron al Yo en portador del mundo cognoscible y a su autonomía absoluta en el valor moral por antonomasia.

La deficiencia de las formas vitales socialmente válidas en el siglo XVIII, en relación con las fuerzas productivas materiales y espirituales de la época, se hicieron conscientes en los individuos como una atadura insoportable de sus energías; así, por ejemplo, tanto los privilegios de las capas superiores como el control despótico del comercio y del tráfico, tanto los restos aún poderosos de la estructura gremial como la coerción intransigente de la Iglesia, tanto los deberes de servidumbre feudal de la población campesina como la tutela política en la vida estatal y las restricciones de las constituciones de las ciudades. En la opresión por tales instituciones, que habían perdido todo derecho interno, surgió el ideal de la mera libertad del individuo; pues, si cayesen aquellas ligazones que obligaban a las fuerzas de la personalidad a acomodarse a sus antinaturales vías, entonces todos los valores internos y externos para los que ya existían

las energías potenciales, pero que estaban impedidos política, religiosa y económicamente, se desarrollarían, y transportarían la sociedad desde la época de la sinrazón histórica hasta la de la racionalidad natural.

Pero el individualismo a cuya materialización se aspiraba de este modo tenía como fundamento la *igualdad natural* de los individuos, la representación de que todas aquellas ataduras eran desigualdades artificialmente creadas; y el que, cuando se eliminasen éstas con su arbitrariedad histórica, su injusticia, su opresión, entraría en escena el hombre perfecto; y porque era precisamente perfecto, perfecto en moralidad, belleza, felicidad, no podía mostrar, de este modo, ninguna diferencia. La corriente histórico-cultural más profunda que porta esto, fluye a partir del concepto de naturaleza del siglo XVIII, que estaba orientado de una forma absolutamente mecánico-científico-naturalmente. Para este concepto sólo existe la ley general, y cualquier fenómeno, un hombre o una estrella nebulosa en la Vía Láctea, es sólo un caso particular de la misma, es, a pesar incluso de la más plena irrepetibilidad de su forma, un mero punto de intersección y una unión indisoluble de conceptos nomológicos generales. Por esto el hombre genérico, el hombre en general, está en el centro de intereses de esta época, en lugar del hombre históricamente dado, del específico y diferenciado. Este último es fundamentalmente reducido a aquél; en cada persona individual vive, en tanto que su rasgo más esencial, aquel hombre genérico, así como cada trozo de materia, por muy específicamente configurado que esté, reproduce en su esencia la continua ley de la materia.

Pero de esto resulta inmediatamente el derecho de que libertad e igualdad pertenezcan de antemano la una a la otra. Pues si lo humano general, por así decirlo, la ley natural hombre, existe como el núcleo esencial en cada hombre individualizado por propiedades empíricas, posición social, fortuita educación, entonces sólo se necesita *liberarlo* de todas estas influencias y desviaciones históricas, que violentan su más profunda esencia, para que se pongan de relieve en él, como tal esencia, lo común a todos, el hombre como tal.

Aquí reside el punto de apoyo de este concepto de individualidad que pertenece a las grandes categorías histórico-espirituales: si el hombre se libera de todo lo que él no es completamente, entonces permanece como la auténtica substancia de su existencia el hombre por antonomasia, la humanidad que vive tanto en él como en cualquier otro, el fundamento siempre idéntico que sólo se viste, empequeñece y desfigura histórico-empíricamente. Ésta es la significación de lo general a partir de la que la literatura de la época de la Revolución habla, completamente en general, de manera constante del pueblo, del tirano y de la libertad; por la cual la «religión natural» tiene una providencia en general, una justicia en general, una educación divina en general, sin reconocer el derecho a configuraciones específicas de esto general; por la cual el «derecho natural» descansa sobre la ficción de individuos aislados e iguales. Por esto pudo Federico el Grande caracterizar al príncipe como «el primer juez, el primer hombre de finanzas, el primer ministro de la sociedad», pero a la vez como «un *hombre* al igual que el más inferior de sus súbditos».

El motivo metafísico fundamental que se expresaba en el siglo XVIII en la exigencia práctica: libertad e igualdad, fue éste: el hecho de que el valor de cualquier configuración individual descansa ciertamente en ella sola, en su autorresponsabilidad, pero con esto, sin embargo, en aquello que de ella es común a todos; quizás el hecho de que el individuo sintiera como una inquietante exigencia excesiva el que debiera portar toda la suma de la existencia con sus solas fuerzas, puesto en su punto de unicidad, y el hecho de que esta carga se aliviaba o retiraba en la medida en que vivía en él el género hombre, el hombre en general, y llevaba a cabo realmente la realización. El punto más profundo de la individualidad es el punto de la igualdad general; ya resida ésta en la «naturaleza» a cuya legalidad general nos acomodamos tanto más cuanto más nos emplazamos, a partir de todas las multiplicidades y ataduras históricas, en nuestro Yo libre ya esté en la generalidad de la «razón», en la que se enraíza nuestro Yo según Kant y Fichte, ya sea la «humanidad». Ya sea naturaleza, razón o humanidad, en lo que el hombre se encuentra cuando ha encontrado su propia libertad, su propio ser-sí-mismo, es siempre algo compartido con otros.

En la medida en que esta época convierte a la individualidad en última substancia de la personalidad, individualidad siempre separada de toda atadura y de toda determinación particular, a saber: el *abstractum* hombre, en esta medida, eleva este *abstractum*, al mismo tiempo, a último *valor* de aquélla. El hombre, dice Kant, es ciertamente impío pero la humanidad en él es santa. Para Rousseau, que ciertamente tenía una acusada sensibilidad para las diferencias individuales, éstas residen, sin embargo, en la superficie: cuanto más regresa el hombre a su propio corazón y aprehende su absoluteidad interna en lugar de las relaciones externas, tanto más fuertemente fluye en él, y esto significa: uniformemente en cada uno, la fuente de lo bueno y de la felicidad. Si, de este modo, el hombre es realmente él mismo, entonces posee una fuerza acumulada que es suficiente para algo más que para su automantenimiento y que, por así decirlo, puede transvasar a otros, y por medio de la cual puede dar cabida a los otros en sí, identificarlos consigo: somos moralmente tanto más valiosos, tanto más indulgentes y bondadosos, cuanto más es cada uno sólo él mismo, esto es, cuanto más deja enseñorearse en sí aquel núcleo máximamente interno en el que, más allá de la confusión de sus ataduras sociales y ropajes accidentales, todos los hombres son idénticos.

Desde un punto de vista práctico este concepto de individualidad desemboca evidentemente en el *Laissez faire, laissez* a todos. Si en todos los hombres existe el siempre idéntico «hombre en general» como su rasgo esencial, y si se presupone el pleno desenvolvimiento sin estorbos de este núcleo, entonces, naturalmente, no se requiere ninguna intervención reguladora específica en las relaciones humanas: el juego de las fuerzas debe aquí consumarse con la misma armonía nomológica-natural que en los procesos de la bóveda celeste, los cuales sólo podrían incurrir en desconcierto si repentinamente una fuerza sobrenatural quisiera modificar los movimientos que le son propios.

Ciertamente, no se pudieron desterrar por completo las sombras que se cernían sobre

la libertad de los individuos: que su igualdad, por medio de la cual se justificaba su libertad, existiera en la realidad sólo de una forma imperfecta, y que la finalmente innegable desigualdad, en el instante en que los individuos alcanzaban la libertad sin trabas, se rompiera inmediatamente en una nueva opresión: los más tontos por los listos, los débiles por los fuertes, los pusilánimes por los que aprovechan la ocasión. Y me parece que el instinto produjo a este respecto el que a la exigencia de *Liberté* y de *Egalité*, fuera todavía añadida la de *Fraternité*. Pues sólo por renuncia moralmente libre, tal y como este concepto la expresaba, cabría impedir que la *Liberté* fuera acompañada por el contrario más absoluto de la *Egalité*. Para la consciencia general de aquel entonces sobre la esencia de la individualidad, permaneció oculta, con todo, esta contradicción entre su igualdad y su libertad, y por vez primera el siglo XIX en cierto modo la... (Laguna en el manuscrito.)

Esbozaré ahora la peculiar forma del individualismo que la síntesis del siglo XVIII solventó con su fundamentación de la igualdad sobre la libertad y de la libertad sobre la igualdad. En el lugar de aquella igualdad que expresa el ser más profundo de la humanidad y que, por otra parte, *debe* ante todo ser realizada, puso la desigualdad (que, del mismo modo como allí la igualdad, sólo requiere la libertad para, saliéndose de su, a menudo, mera materialidad y posibilidad, determinar la existencia humana). La libertad permanece como denominador común, también en esta contradictoriedad de su correlato. Tan pronto como el Yo se fortaleció suficientemente en el sentimiento de igualdad y generalidad, buscó de nuevo la desigualdad, pero sólo la puesta a partir del interior. Después de que se consumó la fundamental separación del individuo de las oxidadas cadenas del gremio, de la Iglesia, prosiguió ésta en la dirección de que los individuos así autonomizados querían también diferenciarse *entre sí*: ya no importa que se sea en general un individuo particular libre sino que se sea este individuo determinado e intransferible. El esfuerzo moderno por la diferenciación llega con esto a un crecimiento que desmiente su forma alcanzada primeramente, sin que esta contradictoriedad en la identidad del impulso pueda inducir a error; a través de toda la modernidad la búsqueda del individuo va hacia sí mismo, hacia un punto de solidez y carácter inequívoco, el cual se necesitaba tanto más urgentemente debido al inaudito ensanchamiento de la perspectiva teórica y práctica y a la complicación de la vida, y que precisamente por esto ya no podía ser encontrado en ninguna instancia externa al alma.

De este modo, todas las relaciones con el otro finalmente son sólo estaciones del camino por el que el Yo llega a sí mismo: ya sea que pueda sentirse en última instancia igual al otro, porque, estando sólo sobre sí y sus fuerzas, todavía requiere esta consciencia respaldante; ya sea que haya crecido la soledad de su cualidad, y los demás realmente sólo estén ahí para que cada individuo particular pueda apreciar en los otros su incomparabilidad y la individualidad de su mundo.

En el siglo XVIII ya resuena este ideal, en Lessing, Herder, Lavater, y alcanza su primera configuración plena como obra de arte en *Wilhelm Meisters Lehrjahren*. Aquí se dibuja por primera vez un mundo que está asentado completamente sobre la singularidad individual de sus individuos y que se organiza y desarrolla sólo en virtud de ésta. Y

ciertamente sin menoscabo de que las figuras sean mentadas como tipos. Por muchas veces que éstas se repitan en la realidad, permanece la significación interna de cada una, a saber, el hecho de que cada una es diferente en su último fundamento de las otras, en las que se agita el destino; el hecho de que el *acento* de la vida y del desarrollo no descansa en lo igual, sino en lo absolutamente propio. Aquí habla la absoluta contraposición respecto del ideal de las personalidades libres e iguales, que en cierta ocasión Fichte, resumiendo en una frase esta corriente espiritual del siglo XVIII, formuló así: «Un ser racional debe ser, sin duda alguna, un individuo, pero no precisamente este o aquel determinado». Y como en afilada antítesis a este respecto, Friedrich Schlegel captó el *nuevo* individualismo en la fórmula: «Precisamente la individualidad es lo originario y eterno en el hombre; la personalidad no contiene tanto».

Esta forma de individualismo encontró su filósofo en Schleiermacher. Para él la tarea moral es precisamente ésta, que cada uno represente la humanidad de una forma *peculiar*. Ciertamente, cada individuo particular es una síntesis de las fuerzas que configuran el universo. Pero cada uno conforma este material común a todos en una figura completamente única, y la materialización de esta incomparabilidad, la ocupación de un marco reservado sólo para él, es al mismo tiempo su tarea moral; cada uno está llamado a materializar su propia, sólo propia de él, protoimagen. El gran pensamiento histórico-mundial de que no sólo la igualdad entre los hombres es una exigencia moral, sino también su diferencia, se convirtió gracias a Schleiermacher en punto de apoyo de una *Weltanschauung*.

Para este individualismo (podría denominárselo el cualitativo frente al numérico del siglo XVIII, o el de la unicidad frente al del pormenor) el Romanticismo fue quizás el canal más amplio, a través del cual desembocó en la consciencia del siglo XIX. Así como Goethe le creó la consciencia artística y Schleiermacher la metafísica, así el Romanticismo le creó la base del sentimiento, del experimentar vivencial. Los románticos se aclimataron por vez primera de nuevo, según Herder, en la especificidad, unicidad de las realidades históricas; en este sentido Novalis quiere hacer que se metamorfosee su «único espíritu» en infinitos espíritus ajenos. Pero sobre todo: el romántico experimenta en el interior de su ritmo *interno* la incomparabilidad, el derecho a la singularidad, el agudo y cualitativo excluir-se-mutuamente de sus elementos, y momentos, que esta forma de individualismo ve entre las partes constitutivas de la *sociedad*. El alma romántica siente una serie sin fin de oposiciones, cada una de las cuales aparece en el instante de su ser-vivida como absoluta, acabada, autosuficiente, para ser superada en la próxima y saborear completamente en el ser-otro de la una frente a la otra la mismidad de cada una. «Quien sólo se adhiere a un punto, no es otra cosa que una ostra racional», dice Friedrich Schlegel. La vida del romántico transmite en la proteica sucesión de sus oposiciones de estado de ánimo y cometidos, de convicción y sentimiento, la coexistencia de la imagen social, en la que cada individuo particular encuentra por vez primera el sentido de su existencia en virtud de su diferencia frente a los otros, en virtud de la unicidad personal de su esencia y de sus acciones.

Estas grandes fuerzas de la cultura moderna (activas en innumerables ámbitos

externos e internos y en innumerables transformaciones) persiguen interminablemente la igualación: el anhelo por la personalidad autosuficiente que porta en sí el cosmos y cuyo aislamiento posee el gran consuelo de ser igual a todos los demás en su núcleo natural más profundo; y el anhelo por la incomparabilidad del ser-único y del ser-otro que se resarce de su aislamiento en el hecho de que cada uno puede cambiar con el otro un bien que sólo él posee y cuyo cambio entrelaza a ambos en la interacción de miembros orgánicos. *Grosso modo* podría decirse, que el individualismo de las personalidades simplemente libres, pensadas fundamentalmente como iguales, determina el liberalismo racionalista de Francia e Inglaterra, mientras que el que se dirige a la unicidad e intransformabilidad cualitativas es asunto del espíritu germánico.

El siglo XIX hizo amalgamarse a ambos en la configuración de los principios económicos; pues obviamente la teoría de la libertad e igualdad es el fundamento de la división del trabajo. El liberalismo del siglo XVIII puso al individuo sobre sus propios pies, y aquél podía ir tan lejos como éstos le llevarsen. La teoría hace cuidar a la constitución de las cosas, naturalmente dada, de que la ilimitada competencia de los individuos particulares converja en una armonía de todos los intereses, de que el todo se encuentre de la mejor forma en virtud del esfuerzo individual sin miramientos en pro del beneficio: ésta es la metafísica con la que el optimismo naturalista del siglo XVIII justifica socialmente la libre competencia.

Con el individualismo del ser-otro, con la profundización de la individualidad hasta la incomparabilidad de la esencia, así como con la realización a la que se es llamado, fue encontrada, en efecto, también la metafísica de la división del trabajo. Los dos grandes principios que cooperaban inextricablemente en la economía del siglo XIX: competencia y división del trabajo, aparecen de este modo como las proyecciones económicas de los aspectos metafísicos del individuo social. Ciertamente, las consecuencias que la ilimitada competencia y la unilateralización de la división del trabajo dieron como resultado para la cultura interna de este último, no aparecen precisamente como el saldo más favorable de esta cultura.

Pero quizá por encima de la forma económica de su cooperación (la única hasta el momento realizada) haya todavía otra más elevada, que configure el ideal oculto de nuestra cultura. Pero más bien quisiera creer que la idea de la personalidad absolutamente libre y la de la personalidad peculiar no son la última palabra del individualismo; antes bien, que el incalculable trabajo de la humanidad logrará levantar cada vez más formas, cada vez más variadas, con las que se afirmará la personalidad y se demostrará el valor de su existencia. Y si en períodos felices estas multiplicidades se ordenan conjunta y armónicamente, entonces tampoco su contradicción y lucha será meramente un estorbo para aquel trabajo, sino que precisamente lo invitará a nuevos desenvolvimientos de fuerzas y lo conducirá a nuevas creaciones.

Presentación y selección de textos a cargo de José María González García (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid) y Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

2.5. Ferdinand Tönnies (1855-1936)

El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, conocido especialmente por su obra *Comunidad y sociedad*, pasó su infancia primero en la próspera granja familiar en la que había nacido en Schleswig-Holstein, al norte de Alemania, y más tarde en la vecina y pequeña ciudad de Husum. Se ha señalado que esta vivencia de la sociedad campesina y provinciana, junto con el hecho de pertenecer a la minoría étnica de Frisia, están en la base de la sensibilidad de Tönnies por los lazos comunitarios y por el tema central de su investigación: la contraposición entre la comunidad y la sociedad, así como la evolución de la primera a la segunda en el proceso de desarrollo occidental. Estudió filosofía, arqueología, economía y estadística en las Universidades de Jena, Bonn, Leipzig y Berlín, doctorándose finalmente en filología clásica en Tübinga en 1877. Fue nombrado catedrático de economía y estadística en la Universidad de Kiel, retirándose tres años después. A pesar de su oposición a la política imperialista de Guillermo II, durante la Primera Guerra Mundial defendió la causa alemana. Volvió de nuevo a la docencia activa en la misma universidad entre 1921 y 1933, año en que fue depuesto por los nazis. Ejemplo de coraje cívico y de coherencia personal con sus ideas socialistas, Tönnies se había afiliado en

Obras

1887. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Trad. española: *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona 1979.

1896. *Thomas Hobbes Leben und Lehre*. 3.ª ed. aumentada, Frommann, Stuttgart 1925.

1932 al partido socialdemócrata como protesta contra el ascenso de la marea nacionalsocialista.

Presidente durante muchos años de la Sociedad Alemana de Sociología, que había contribuido a fundar junto con Max Weber, Werner Sombart y Georg Simmel en 1909, gozó de un merecido prestigio durante las décadas fundadoras de la sociología académica alemana desde la primera edición de su libro más famoso en 1887, libro por el que ha pasado justamente a la historia: *Comunidad y asociación*. Además, trabajó sobre temas de filosofía política centrándose en la figura de Thomas Hobbes e impulsó de una manera importante los estudios de sociología empírica, siendo uno de los primeros en aplicar la estadística a los estudios sociales de una manera sistemática. Sus análisis sociográficos abarcaron desde el análisis de la huelga de los estibadores del puerto de Hamburgo en 1896 y 1897 hasta problemas derivados de la entonces llamada patología social (suicidio, crimen...) o el impacto de los ciclos económicos en las condiciones sociales de la población. También en estos aspectos de análisis empíricos es preciso reconocer la deuda que la sociología posterior tiene contraída con Tönnies. Y, por último, fue un crítico cultural importante, siempre atento a los acontecimientos políticos de su época.

1922. *Kritik der öffentlichen Meinung*, Springer, Berlín.

1931. *Einführung in die Soziologie*. Reimpresión con introducción de R. Heberle, Enke, Stuttgart 1965.

Textos

seleccionados Ferdinand Tönnies

COMUNIDAD Y ASOCIACIÓN

«El comunismo y el socialismo como formas de vida social» Prólogo a la edición castellana de Lluís Flaquer y Salvador Giner
Península, Barcelona 1979, pp. 27-36

1. El tema central

1.1. *Las dos relaciones principales que crea la voluntad humana*

Las distintas voluntades humanas mantienen entre sí múltiples relaciones. Cada una de estas relaciones representa una acción mutua, ya que una de las partes es activa o dadora mientras que la otra es pasiva o receptora. Dichas acciones son de tal naturaleza que bien tienden a la conservación bien a la destrucción de la otra voluntad u organismo diferente; esto es, son positivas o negativas. Este estudio tendrá por objeto de investigación solamente las relaciones de afirmación recíproca. Cada una de estas relaciones representa una unidad en lo plural o una pluralidad en lo unitario. Consiste en estímulos, prestaciones, servicios que las partes intercambian entre sí y que se consideran expresión de las diversas voluntades y las fuerzas respectivas. El grupo formado por el tipo positivo de relación recibe el nombre de ligamen (*Verbindung*) cuando se concibe en calidad de ser o cosa que actúa como unidad tanto hacia su núcleo como hacia su exterior. La relación misma, así como la asociación resultante, se concibe aquí bien como vida orgánica y real –característica que es esencial en la *Gemeinschaft* (comunidad)– bien como estructura imaginaria y mecánica, es decir, concepto de *Gesellschaft* (sociedad o asociación).

Mediante la aplicación de ambos términos veremos que las expresiones elegidas se fundamentan en el uso que poseen en el idioma alemán, aunque la terminología científica hasta ahora en circulación las ha venido utilizando de manera confusa y azarosa, y sin ninguna precisión. Por esta razón, unas cuantas observaciones introductorias podrán explicar el contraste inherente a esos dos conceptos. Toda convivencia íntima, privada, excluidora, suele entenderse, según vemos, como vida en *Gemeinschaft* (comunidad). *Gesellschaft* (sociedad) significa vida pública, el mundo mismo. A través de la *Gemeinschaft* (comunidad) que uno mantiene con la propia familia, se vive desde el nacimiento en unión con ella tanto para bien como para mal. Sin embargo, se accede a la *Gesellschaft* (sociedad) como se llega a un país extraño. Al joven se le previene contra la mala *Gesellschaft* (sociedad), pero hablar de mala *Gemeinschaft* (comunidad) viola el significado del término. Los juristas pueden hablar de *Gesellschaft* (sociedad) doméstica (*häusliche*) teniendo sólo presente el concepto legal de una asociación social, pero la *Gemeinschaft* (comunidad) doméstica o vida hogareña, con su imponderable influencia en el alma humana, es común a todos los que la han compartido. Por otro lado, los miembros de una pareja conyugal saben que acceden al matrimonio a partir de la consideración de éste como una completa *Gemeinschaft* (comunidad) vital (*communio totius vitae*). La idea de *Gesellschaft* (sociedad) vital representa una contradicción con su propia esencia. Se mantiene o se goza de la *Gesellschaft* (sociedad o compañía) de otro, pero no de su *Gemeinschaft* (comunidad). Se puede formar parte de una *Gemeinschaft* (comunidad) religiosa; las *Gesellschaften* (asociaciones, sociedades) religiosas, al igual que otros grupos formados

a tenor de propósitos concretos, existen sólo en la medida en que tienen un lugar, contempladas desde una perspectiva externa, en el contexto de las instituciones de un cuerpo político, o en la medida en que representan elementos conceptuales de una teoría; no alteran para nada el sentido de la *Gemeinschaft* religiosa como tal. Existe la *Gemeinschaft* (comunidad) de idioma, de costumbres, de creencias; pero también, para que sirva de contraste, la *Gesellschaft* («sociedad» o compañía) financiera, científica, de viajes. Las *Gesellschaften* (sociedades o compañías) comerciales tienen especial importancia, ya que, aunque pueda existir cierta familiaridad y *Gemeinschaft* (comunidad) entre los miembros, a duras penas podrá hablarse de *Gemeinschaft* (comunidad) comercial. Proponer la frase «*Gemeinschaft* de accionistas» (*Aktien-Gemeinschaft*) sería abominable. Por otra parte, existe la *Gemeinschaft* (comunidad) de propiedad de cultivos, bosques y pastos. La *Gemeinschaft* (comunidad) de bienes que mantienen marido y mujer no puede denominarse *Gesellschaft* (sociedad) de bienes. De este modo se esclarecen muchas diferencias.

En el sentido más general podemos hablar de una *Gemeinschaft* (comunidad) que comprenda el conjunto de la humanidad, tal y como la Iglesia quiere ser considerada, por ejemplo. Pero la *Gesellschaft* (sociedad) humana se concibe como mera coexistencia de individuos independientes unos de otros. Recientemente se ha desarrollado el concepto de *Gesellschaft* en el sentido de opuesto y distinto del de Estado. También este término aparecerá en este trabajo, siempre que consideremos que su explicación adecuada depende del contraste que presenta respecto de la *Gemeinschaft* de los individuos.

La *Gemeinschaft* (comunidad) es antigua; la *Gesellschaft* (asociación) es reciente en tanto que denominación y fenómeno social. Esto ha sido reconocido por un autor que, por cierto, ha enseñado la ciencia política en todos sus aspectos sin penetrar en sus fundamentos. El concepto de *Gesellschaft* (sociedad) en un sentido político y social – dice Bluntschli (*Staatswörterbuch* IV)– halla su fundamento natural en las costumbres y las ideas del tercer estado. No se trata realmente del concepto de pueblo (*Volks-Begriff*) sino del concepto del tercer estado... Su *Gesellschaft* se ha convertido en origen y expresión de opiniones y tendencias comunes... Doquiera que la cultura urbana florezca y alumbre, aparecerá la *Gesellschaft* como órgano indispensable. En el campo apenas se sabe de esto. Por otro lado, toda alabanza de la vida rural ha reparado en que la *Gemeinschaft* (comunidad) de sus gentes es más fuerte y se mantiene más viva; constituye la forma genuina y perdurable de la convivencia. En oposición con la *Gemeinschaft*, la *Gesellschaft* (asociación) es transitoria y superficial. A este tenor, la *Gemeinschaft* (comunidad) debiera ser entendida como organismo vivo y la *Gesellschaft* (asociación) como un artefacto, un añadido mecánico.

1.2. Formaciones orgánicas y mecánicas

Todo lo real es orgánico en la medida en que puede pensarse únicamente como algo relacionado con la totalidad de lo real y definido en su naturaleza y movimientos según esa totalidad. Así, la atracción, en sus múltiples formas, convierte el universo, en cuanto accesible a nuestro conocimiento, en una totalidad cuya acción se expresa a sí misma en aquellos movimientos por los que dos cuerpos cualesquiera modifican recíprocamente su

posición respectiva. No obstante, para la observación y el parecer científico que en ella se basa, una totalidad ha de estar limitada para que sea efectiva, por lo que cada totalidad consistirá en totalidades más pequeñas que tendrán un cierto sentido y una cierta actividad interdependiente. La atracción en sí permanece ajena a cualquier explicación (en tanto que fuerza en un espacio), o bien se entiende como fuerza mecánica (mediante contacto exterior) que se hace a sí misma efectiva, acaso de una manera ignorada.

El conjunto de la materia es susceptible de dividirse en moléculas homogéneas que se atraen entre sí con mayor o menor energía y acaban por aparecer en su estado compacto en calidad de cuerpos. Las moléculas están divididas en átomos (químicos) desiguales cuya desemejanza tendrá que ser explicada en razón de ulteriores análisis de las diversas disposiciones que los complejos de átomos similares adoptan en su interior. La mecánica teórica pura, sin embargo, presupone la existencia de centros de fuerza sin dimensión como fuentes de acciones y reacciones reales. El concepto de esos centros está muy cerca del concepto de átomos metafísicos y excluye del cálculo toda influencia de los movimientos, o tendencias hacia ellos, de las partes. Para todas las aplicaciones prácticas, las moléculas físicas, cuando entendemos por su sistema su relación con el mismo cuerpo, pueden considerarse de igual manera como portadoras de energía, como sustancia, puesto que son iguales en tamaño y no se presta atención a sus posibles subdivisiones. Toda masa real puede compararse según su peso y puede expresarse como cantidad de una sustancia similar definida cuando sus partes se conciben como una entidad en un estado de agregación perfectamente compacto.

En cada caso, la unidad, que es asumida como objeto de un movimiento o como parte integral de una totalidad (una unidad superior), constituye el producto de una ficción necesaria para el análisis científico. Hablando con propiedad, sólo las últimas unidades, los átomos metafísicos, pueden aceptarse como representantes adecuados: algos que son nada o nada que son algos (*Etwasse, welche Nichtse, oder Nichtse, welche Etwasse sind*). Pero al razonar así, no debe perderse de vista el sentido relativo de todos los conceptos de magnitud.

En realidad, sin embargo, aunque puedan constituir anomalías desde la perspectiva de la mecánica, existen cuerpos distintos de esas partículas combinables y combinadas de materia concebida como muerta. Tales cuerpos parecen ser totalidades naturales que, en tanto que totalidades, poseen movimiento y actividad en relación con sus partes. Son los cuerpos orgánicos. Los seres humanos, que nos esforzamos en el conocimiento y el entendimiento, pertenecemos a ellos.

Cada uno de nosotros posee, además de un conocimiento procedente de todos los cuerpos restantes, un conocimiento inmediato del propio. Lo que nos lleva a la conclusión de que la vida psíquica está relacionada con cada cuerpo vivo y que existe como entidad, de la misma manera que sabemos que existimos nosotros mismos. Pero la observación objetiva nos enseña no menos claramente que en el caso de un cuerpo vivo nos enfrentamos en cada ocasión con una totalidad que no consiste en una mera yuxtaposición de partes, sino en una totalidad que asimila esas partes de forma tal que se mantienen dependientes y condicionadas por la totalidad, y que un cuerpo semejante, en

tanto que totalidad y por consiguiente en tanto que forma, posee realidad y naturaleza.

Como seres humanos sólo somos capaces de producir objetos inorgánicos a partir de materias orgánicas, que dividimos y volvemos a unir. Del mismo modo, las cosas resultan también unificadas en virtud de la manipulación científica y forman una unidad en nuestros conceptos. La interpretación o las actitudes ingenuas, la imaginación artística, la creencia popular y la poesía inspirada insuflan vida en los fenómenos. Este elemento creativo se encuentra también presente en las convenciones de la ciencia. Pero la ciencia reduce también lo vivo a lo muerto a fin de aprehender sus relaciones y características. Transforma todas las condiciones y fuerzas en movimientos e interpreta todos los movimientos en tanto que cantidades de trabajo realizado, es decir, energía gastada, para comprender los procesos como similares y mensurables. Esto último es cierto en la misma medida en que las unidades asumidas son realidades, y la posibilidad del pensamiento no tiene límites. Con lo cual se alcanza el entendimiento pleno, en tanto que un fin, así como otros objetivos.

No obstante, las tendencias e inevitabilidad del crecimiento y la decadencia orgánicos no pueden entenderse mecánicamente. En el mundo orgánico, el concepto en sí constituye una realidad viva que cambia y se desarrolla, como ocurre con la idea del ser individual. Cuando la ciencia penetra este campo transforma su propia naturaleza y va evolucionando hacia una interpretación dialéctica e intuitiva a partir de otra interpretación lógica y racional; se convierte en filosofía. No obstante, el presente estudio no tratará de género y especie, esto es, en lo que atañe a los seres humanos no tratará de las razas, los pueblos o las tribus como unidades biológicas. En lugar de ello, nos proponemos una interpretación sociológica, que ve las relaciones y asociaciones humanas como organismos vivos o, por el contrario, como construcciones mecánicas. Lo que encuentra su contrapartida y analogía en la teoría de la voluntad individual, y en este sentido el texto del segundo libro del presente tratado, será el que exponga el problema psicológico.

2. Sección primera: teoría de la comunidad

2.1. *Germen de la comunidad*

De acuerdo con las explicaciones preliminares, la teoría de la comunidad parte del supuesto de la perfecta unidad de las voluntades humanas en tanto que condición original o natural que mantiene a pesar de su dispersión empírica. Esta condición natural se manifiesta en múltiples formas a causa de la dependencia de la naturaleza de la relación dada entre los individuos diferentemente condicionados. La raíz común de esta condición natural es la cohesión de la vida vegetativa en virtud del nacimiento y del hecho de que las voluntades humanas, en la medida en que se relacionan con un cuerpo físico definido, se encuentran y quedan engarzadas entre sí por la herencia y el sexo, o bien hallan su engarce en la necesidad. Tan estrecha interrelación, en tanto que afirmación directa y recíproca, está representada en su forma más intensa por tres tipos de relación: a) relación entre la madre y el niño; b) relación entre marido y mujer en su sentido biológico natural o general; c) relación entre hermanos y hermanas, es decir, entre aquellos al menos que se saben descendientes de la misma madre. Si en estas

relaciones de individuos emparentados puede asumirse el germen de la *Gemeinschaft* o comunidad, o la tendencia y el impulso hacia ella, como enraizado en las voluntades humanas, hay que atribuir una significación específica a las tres relaciones apuntadas, que son las de mayor fuerza y las que manifiestan superior capacidad de desarrollo. Cada una de ellas, sin embargo, es importante de una manera particular: A) La relación entre la madre y el niño es la que se encuentra más profundamente enraizada en la inclinación o en el instinto puro. Asimismo, el paso de una unión física a otra puramente psíquica es evidente en este caso. Pero el elemento físico será más aparente cuanto más cercano quede el origen de la relación (el nacimiento). La relación implica una duración larga por cuanto que la madre tiene que alimentar, proteger y educar al niño hasta que éste sea capaz de realizar por sí solo estas funciones. Con esta progresión, la relación pierde su carácter esencial y se vuelve más verosímil la separación de madre e hijo. Esta tendencia a la separación, sin embargo, puede resultar compensada o, cuando menos, contrarrestada, por otras tendencias como, por ejemplo, el que madre e hijo se hayan acostumbrado a la compañía mutua o que guarden recuerdos comunes de alegrías compartidas, especialmente la gratitud del niño por los cuidados y atenciones esforzadas de la madre. A estas relaciones mutuas directas pueden añadirse otras relaciones comunes que abarcan indirectamente diversos elementos: placer, hábito, recuerdo de objetos del entorno que fueron agradables o que se han convertido en tales. Asimismo, los recuerdos compartidos de personas íntimas, benéficas y queridas, como el padre, si es que vive con la madre, o los hermanos y hermanas de la madre o del mismo niño, etc.

B) El instinto sexual no exige de ningún modo una convivencia permanente. Es más, no conduce en el comienzo tanto a una relación mutua estable como a una sujeción parcial de la mujer, que, más débil por naturaleza, puede reducirse a objeto de mera posesión o a la servidumbre. Por esta razón, la relación que se da entre hombre y mujer, si se considera independiente del parentesco y de todas las fuerzas sociales basadas en éste, ha de sostenerse sobre todo en la habituación de ambas partes para que la relación adopte la forma de afirmación mutua. Aparte de lo cual se encuentran, como se comprenderá fácilmente, los otros factores anteriormente mencionados que tienden a fortalecer el lazo. En este sentido en particular puede mencionarse la relación con los hijos, en tanto que posesión común, y, a continuación, los bienes y la economía compartidos.

C) No se da entre hermanos y hermanas un afecto tan innato e instintivo ni una inclinación o preferencia tan naturales como entre la madre y el niño o el marido y la mujer. Esto es cierto aun cuando la relación marido-mujer pueda asemejarse a la que se da entre hermanos, y hay razones para creer que éste ha sido el caso con bastante frecuencia en ciertas tribus pertenecientes a los tempranos períodos de la historia del hombre. Hay que recordar, sin embargo, que entre tales tribus, mientras que la descendencia se reconocía sólo por línea materna, las relaciones entre hermanos y hermanas se extendían nominalmente, así como emocionalmente, a los primos de la misma generación. Esta práctica fue tan general que el significado más limitado del concepto, como en muchos otros casos, se desarrolló sólo en período posterior. A través

de un desarrollo similar en los grupos étnicos más importantes, el matrimonio entre hermanos comenzó a considerarse ilícito, mientras que allí donde prevaleció la exogamia, matrimonio y pertenencia a un mismo clan (aunque no a una misma parentela) se volvieron incompatibles. Así pues, se puede afirmar justificadamente que el amor entre el hermano y la hermana, aunque esencialmente basado en el parentesco consanguíneo, constituye la más «humana» de las relaciones entre los seres humanos. La cualidad intelectual de esta relación, comparada con las otras dos expuestas más arriba, es también evidente a partir del hecho de que mientras el instinto juega un papel muy pequeño, la fuerza intelectual de la memoria es la más firme en la creación, conservación y consolidación de las ligaduras efectivas. Pues si los niños de una misma madre viven con ella conjuntamente, los recuerdos de cada uno por separado relativos a las impresiones y experiencias placenteras incluirán necesariamente a la persona y a las actividades de los demás. Y esto se da en una medida tanto mayor cuanto más estrecha sea la unión del grupo, especialmente donde, impelidos por los peligros exteriores, se está impulsado a luchar y actuar al unísono. La costumbre hace esta vida más cómoda y entrañable. Al mismo tiempo, puede esperarse entre hermanos una semejanza de naturaleza y una igualdad de energía lo más elevada posible aun cuando las diferencias de inteligencia y experiencia, en tanto que elemento puramente humano o mental, puedan advertirse a simple vista.

2.2. Su unidad cabal

Junto a los tipos fundamentales y familiares descritos pueden emparentarse muchas otras relaciones menos íntimas. Éstas encuentran su unidad y su perfección en las relaciones entre padre e hijo. La existencia de una base orgánica que mantenga conectado al ser inteligente con el vástago de su cuerpo hace que esta relación sea semejante en el más importante de los aspectos a la mencionada en primer lugar, A), de la que difiere en que la parte instintiva es mucho más tenue. Se parece más a la relación marido-mujer y es, en consecuencia, más fácilmente concebible como coercitiva. Pero mientras que el afecto del marido, tanto en su duración como en su intensidad, es inferior al de la madre, el amor de padre se diferencia del amor de madre en que se manifiesta en dirección contraria. Aunque patente a un grado considerable, es similar, por su naturaleza espiritual, al afecto entre hermanos y hermanas, si bien, al contrario que aquí, se define por una desigualdad de naturaleza, a saber, la concerniente a la edad y a la fuerza intelectual.

De manera que la idea de autoridad, en el seno de la comunidad, se encuentra representada de manera altamente adecuada en la paternidad y en el patriarcado. Sin embargo, la autoridad, en este sentido, no implica posesión y uso en acepción de amo; significa educación e instrucción como cumplido perfeccionamiento de la procreación, es decir, participación de la plenitud de la vida y las experiencias de uno mismo con la prole que crecerá gradualmente hasta corresponder a tales dádivas y establecer así una relación recíproca verdadera. En este sentido, el primogénito recibe una preferencia natural: es quien se encuentra más cerca del padre y el que ocupará el puesto que éste, una vez anciano, habrá de abandonar. La autoridad del padre, por consiguiente, al menos

de manera implícita, pasa al primogénito desde el momento mismo de su nacimiento. Con lo cual la idea de una fuerza vital siempre renovada encuentra su expresión en la continua sucesión de padres e hijos. Sabemos que esta regla de la herencia no es la primitiva. Al parecer, al patriarcado ha precedido el matriarcado y el dominio del hermano de la madre, y aunque la sucesión colateral (sistema de los caudillos celtas) tiene prioridad sobre la primogenitura, esta prioridad se basa sólo en la relación que se da con respecto a una generación anterior; el hermano que sucede no recoge su derecho del hermano sino del padre común.

Textos **Ferdinand Tönnies**seleccionados

COMUNIDAD Y ASOCIACIÓN

«El comunismo y el socialismo como formas de vida social» Prólogo a la edición castellana de Lluís Flaquer y Salvador Giner **Ediciones Península, Barcelona 1979, pp. 67-70**

2.3. Sección segunda: teoría de la asociación La característica fundamental de la asociación: una negación. Igualdad axiológica. El juicio objetivo

La teoría de la *Gesellschaft* o asociación trata de la construcción artificial de una amalgama de seres humanos que en la superficie se asemeja a la *Gemeinschaft* o comunidad en que los individuos conviven pacíficamente. Sin embargo, en la comunidad permanecen unidos a pesar de todos los factores que tienden a separarlos, mientras que en la *Gesellschaft* permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación. En la *Gesellschaft*, a diferencia de la *Gemeinschaft*, no topamos con acciones que puedan derivarse de una unidad a priori y necesariamente existente; con ninguna acción, por tanto, que manifieste la voluntad y el espíritu de la unidad todavía realizada por el individuo; con ninguna acción que, en la medida en que haya sido realizada por el individuo, tenga repercusión sobre aquellos que permanecen vinculados a él. Tales acciones no existen en la asociación. Antes bien, cada uno se mantiene por sí mismo y de manera aislada, y hasta se da cierta condición de tensión respecto de los demás. Sus esferas de actividad y dominio se encuentran separadas tajantemente, tanto que todos en general rechazan el contacto con los demás y la inclusión de éstos en la esfera propia; por ejemplo, la intrusión es considerada un acto hostil. Tal actitud negativa del particular para con el otro se vuelve relación normal y primera en estos individuos dotados de poder, y caracteriza a la asociación en estado de reposo; nadie quiere conceder ni producir nada en función de otro individuo, ni tampoco se encuentra dispuesto a darle nada siquiera de mala gana como no sea mediante el intercambio de una dádiva o un trabajo equivalente que considere igual por lo menos a lo ofrecido. Hasta es necesario que esto último sea más deseable para él que aquello que había sido capaz de retener; pues sólo se sentirá movido a proporcionar algún tipo de bienes si recibe algo que considera mejor. En la medida en que todos y cada uno están dominados por una voluntad semejante, se hace evidente que, para el individuo B, el objeto a puede resultar mejor que el objeto b y, paralelamente, para el individuo A, el objeto b ha de ser mejor que el objeto a. Lo que nos conduce a la siguiente pregunta: ¿En qué sentido se puede hablar de precio o de valor de cosas, independientemente de esas

relaciones?

La respuesta es como sigue: En el concepto presentado aquí, todos los bienes se conciben por separado, como separados están sus propietarios. Lo que alguien posee y disfruta, lo posee y lo disfruta con exclusión de los demás. De modo que, en realidad, no existe nada que posea un valor común. Su existencia, sin embargo, puede haber pasado por la imaginación de los individuos, lo que significa que éstos tienen que inventar una personalidad común, así como su voluntad correspondiente, ante la que el valor común citado sea una referencia. Ahora bien, una manipulación de tipo semejante puede estar garantizada por una ocasión idónea. Esta ocasión se da cuando consideramos la simple acción de la entrega de un objeto por un individuo y la aceptación del mismo por otro. Pues en ese caso tiene lugar un contacto y se ha dado existencia a una esfera común que ambos individuos desean y que dura el mismo lapso de tiempo que la «transacción». Este período de tiempo puede ser tan pequeño que llegue incluso a olvidarse, pero, por otro lado, puede prolongarse indefinidamente. De cualquier modo, la pieza que se ha separado de la esfera de, por ejemplo, el individuo A, cesa durante este período de estar bajo el dominio exclusivo de B: se encuentra todavía bajo el dominio parcial de A y ya bajo el dominio asimismo parcial de B. Depende aún de los dos individuos y ello gracias a que sus voluntades referidas al objeto están de acuerdo. Éste será el caso, empero, mientras dure el acto de dar y recibir. Durante este tiempo se trata de un bien común y representa un valor social. Ya que la voluntad dirigida hacia este bien común se combina y se mantiene la acción mutua, puede considerarse también como homogénea en el sentido de que continúa exigiendo del otro individuo la ejecución del acto doble hasta que éste haya alcanzado su objetivo. Sin embargo, la voluntad debe considerarse una unidad en tanto que es concebida como una personalidad o en tanto que se le adjudica una personalidad; pues concebir algo como existente o como un objeto es lo mismo que concebirlo como unidad. No obstante, hemos de proceder con cautela al discernir si este *ens fictivum* (ente ficticio) existe sólo en la teoría y en qué medida lo hace, esto es, si existe y en qué medida en el pensamiento científico; asimismo, hay que ver si se encuentra de manera rotunda en el pensamiento de los individuos que son sus agentes racionales y en qué condiciones se encuentra. Esta última posibilidad presupone, claro está, que los individuos son ya capaces de desear y actuar en común. Pues cosa distinta sería si imaginaran ser sólo participantes de la autoría de algo que se concibe como objetivo en el sentido científico porque es aquello que «todos y cada uno» están compelidos a creer bajo condiciones dadas.

Ahora bien, es necesario admitir que cada acto de dar y recibir incluye implícitamente una voluntad social en la forma señalada. Estos actos no se conciben sino en conexión con su propósito o finalidad, es decir, la recepción de la dádiva compensadora. Sin embargo, como este último acto está condicionado de igual manera, ningún acto puede preceder al otro; sencillamente han de coincidir. O, por decirlo con otras palabras, la aceptación iguala la entrega de una compensación aceptada. Así, el intercambio, considerado como una unidad y un acto singular, representa el contenido de la voluntad social asumida. Respecto de esta voluntad, los bienes intercambiados son de

igual valor. Esta igualdad constituye el juicio de la voluntad y es válido para ambos individuos, puesto que la han aceptado desde el momento en que sus voluntades se han puesto de acuerdo; en consecuencia, hay ligazón sólo mientras tiene lugar el intercambio o durante el tiempo que este intercambio continúa. A fin de que el juicio, aun con esta calificación, pueda ser objetivo y universalmente válido, ha de aparecer como un juicio aprobado por «todos y cada uno». De donde todos y cada uno han de poseer esa voluntad única; en otras palabras: la voluntad de intercambio se vuelve universal; es decir, todos y cada uno se convierten en el participante único del único acto y lo corroboran. De este modo el acto se convierte en absoluto y único. Por el contrario, la asociación puede negar este acto y declarar que a no es igual a b , sino que es menor que b o mayor que b , es decir, los objetivos no se intercambian de acuerdo con su verdadero valor. El verdadero valor se explica como aquel valor que todos y cada uno atribuyen a un objeto que consideramos como un bien condicionado por la asociación. En consecuencia, el verdadero valor se establece cuando no hay nadie que estime cada objeto superior o inferior en relación a otro. Ahora bien, sólo se alcanzará un consenso general de todos y cada uno, no accidental sino necesario, cuando se refiera a lo que es sensible, justo y verdadero. Puesto que todos los individuos participan de una idea, podemos imaginarlos como concentrados en la persona de un juez que mide, pesa y sabe y que admite el dictamen objetivo. Este dictamen debe reconocerse por todos y cada uno, y todos y cada uno han de estar conformes en la medida en que se encuentran dotados de capacidad de juzgar y de pensamiento objetivo, o, por decirlo figuradamente, en la medida en que se sirven de los mismos pesos y medidas.

Presentación y selección de textos a cargo de José María González García (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)

2.6. Vilfredo Pareto (1848-1923)

Vilfredo Pareto, economista de la escuela de Lausana y sociólogo clásico italiano, nació en París (1848) de padre aristócrata italiano, seguidor del republicano Mazzini y exiliado por la Casa de Saboya, y de madre francesa. Estudió en el Instituto Politécnico de Turín y obtuvo el título de ingeniero con su tesis sobre Principios fundamentales de la elasticidad y equilibrio de los cuerpos sólidos (1869). Trabajó como ingeniero de ferrocarriles y como director general de un grupo de minas de hierro. Pero se dedicó a la vez al estudio de problemas económicos con su excelente utillaje matemático. Además se equipó con conocimientos de los clásicos grecolatinos, históricos y literarios. Desde su convicción defendió la libertad, el libre comercio y la democracia, y criticó el socialismo estatal, el proteccionismo, el militarismo y el «transformismo» corrupto del gobierno italiano.

A partir de 1890 estudió la *Economía pura* del liberal Maffeo Pantaleoni, y releyó la obra de León Walras, uno de los fundadores de la teoría de la utilidad marginal, cuya teoría del equilibrio económico general le impresionó. Se propuso entonces desarrollar una economía pura con igual método que las ciencias físicas y usando su modelo de

sistema y equilibrio mecánicos. En 1893 Pareto sucedió a León Walras en la cátedra de Economía Política de la Universidad de Lausana, y en 1897 comenzó a impartir también sociología. En el *Curso de economía política* (1896-97), donde trató de la evolución social y la fisiología social, acuñó su concepto de *ofelinidad*, una característica de las acciones que expresa, en su aspecto económico, «el grado de conveniencia de una cosa para satisfacer una necesidad o deseo, legítimo o no» de los actores individuales, suponiendo que sus necesidades o deseos no son comparables. Se diferencia del concepto de *utilidad*, referido éste a la vertiente más social de ciertas acciones humanas que proporcionan condiciones de salud, desarrollo corporal e intelectual, e incluso las procuran a un agregado social asegurándole la reproducción.

Desde 1900 vivió retirado en Céligny, cantón de Ginebra, donde se dedicó a estudiar y a escribir, y sólo en raras ocasiones salió de Suiza. Pareto en esta segunda fase de su vida fue cambiando su talante combativo liberal por una actitud desilusionada, escéptica y hostil a la burguesía decadente. En *Los sistemas socialistas* (1902) abordó las doctrinas o ideologías, enmascaradoras de la realidad social; contrapuso la endebles del liberalismo, que sólo apela a la razón, a la inconsistencia de las ideas socialistas que, basándose en los sentimientos y pasiones, impulsan el intervencionismo estatal y la acción de los hombres, pero ambas doctrinas sirven al fin para que unas minorías —elites— conquisten y conserven el poder. El *Manual de economía política* (1906) desarrolló un concepto básico para la economía del bienestar y para la teoría de la elección racional, el llamado *óptimo de Pareto*: una asignación óptima de los recursos de una sociedad tal que no es ya posible mejorar la condición de ningún individuo según su propia estimación sin que algún otro, a su juicio, empeore la suya. Esta noción puede aplicarse a una situación social con independencia del orden de preferencias que tengan los individuos. Ahora bien, las respuestas óptimas a una situación pueden ser infinitas.

Pareto desde 1907 fue disminuyendo su dedicación docente, en 1912 dejó de enseñar economía, en 1917 ya no impartió sociología y se retiró de la Universidad de Lausana. En sus clases y en sus escritos había ido mostrando la interdependencia entre fenómenos económicos y sociales. Era preciso situar la economía dentro de la estructura más amplia de la sociedad, por eso creció su interés por la sociología e intentó extender la teoría del equilibrio económico general al amplio sistema de los fenómenos sociales. En 1916 publicó su gran obra *Tratado de sociología* en italiano, con sus párrafos numerados. En 1917 apareció en francés revisada por el autor, y luego en inglés como *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology*.

Los escritos de sus últimos años comentaron en clave sociológica los impactos de la Primera Guerra Mundial, la revolución soviética rusa y la llegada del fascismo italiano. Pareto a finales de 1922 aceptó representar al gobierno italiano de Benito Mussolini ante la Sociedad de las Naciones, con sede en Ginebra. En 1923 Mussolini lo nombró senador del reino de Italia, y él publicó dos artículos en que pide al fascismo que sea liberal. Ese mismo año de 1923 murió en Céligny.

La diferencia entre *las acciones humanas lógicas y las a-lógicas* es el punto de

partida de la sociología de Pareto. Las acciones lógicas, que estudia la economía, son aquellas en que el agente para lograr un cierto fin hará uso consciente de los medios objetivamente más apropiados. Son muy numerosas en los pueblos civilizados, en el arte, la ciencia, la técnica, las organizaciones, la estrategia... Pero en la vida de los hombres la mayor parte de las acciones son acciones no lógicas, lo que no significa que sean ilógicas. Estas acciones las estudia la sociología, que así complementa a la economía. La sociología es la ciencia, lógica –se sirve del razonamiento– y experimental –se basa en la observación empírica–, que permite explicar las acciones no lógicas o no racionales de los individuos, en especial las que representan variables relevantes del sistema social. Pareto presenta cuatro clases de acciones no lógicas: acciones sin fin objetivo ni subjetivo: v. gr. las impuestas por la cortesía o costumbre, aunque los hombres procuren darles un barniz lógico; acciones sin un fin objetivo pero que tienen un fin para el sujeto: v. gr. las acciones rituales, como la ofrenda a los dioses para tener una buena navegación; acciones sin un fin subjetivo pero que tienen un fin o efecto objetivo: v. gr. los movimientos reflejos e instintivos; y acciones que tienen un efecto o consecuencia objetiva que no coincide con la intención o el efecto deseado por el sujeto: v. gr. cumplir como meros ejecutores materiales las órdenes del jefe en trabajos artísticos, científicos, operaciones militares...

Las acciones no lógicas, como fenómenos sociales, están motivadas y dominadas por instintos, sentimientos, apetitos, intereses... Pareto, como los «maestros de la sospecha» –Marx, Nietzsche y Freud–, ve necesario profundizar bajo tales acciones y bajo los motivos o racionalizaciones («derivaciones») muy variables, que alegan los sujetos, para descubrir las expresiones de sus sentimientos y de su estado psíquico. Elementos constantes de esas expresiones son los «residuos» que Pareto analiza de un modo general y formal, sin considerar los sentimientos o el estado psíquico de los individuos, como Nietzsche y Freud, ni sus condiciones histórico-sociales determinadas, como Marx. Los denomina *residuos* porque representan los elementos que nos quedan tras descomponer las acciones no lógicas de los más diversos individuos y civilizaciones. Reseña seis tipos: el instinto de hacer combinaciones; la persistencia de los agregados ya formados; la necesidad de manifestar los sentimientos por actos externos; residuos en relación con la sociabilidad; la integridad del individuo y sus pertenencias; y el residuo sexual.

Los hombres tienen la necesidad de razonar. Los razonamientos no cubren por completo esta necesidad. Por eso, además de teorías lógico-experimentales, hay *derivaciones*. Las derivaciones son formas con las que los hombres intentan disimular, cambiar, explicar las características de sus modos de actuar. Los hombres se dejan persuadir sobre todo por los sentimientos, y de ellos vendrá la fuerza de las derivaciones, no de consideraciones lógico-experimentales. Numerosas representaciones mentales: tradicionales, religiosas, filosóficas, ideológicas, políticas..., ofrecen según las épocas y culturas argumentos para poder encubrir el impulso de los residuos; legitiman así los comportamientos, hacen que parezcan lógicos, sin serlo, y que resulten aceptables. La sociología, como ciencia, intentará desenmascarar de modo sistemático tal encubrimiento, sobre todo las teorías que trascienden la experiencia –narraciones, teorías

y doctrinas relativas a hechos sociales—, y mostrará los residuos subyacentes a las derivaciones. Cuatro tipos de derivaciones indica Pareto: la simple afirmación de hechos, desde el «porque sí» a las afirmaciones que entrecruzan hechos y sentimientos; los argumentos de autoridad, sea ésta personal, tradicional, sagrada o abstracta, como, por ejemplo, el progreso y la ciencia; el acuerdo con los sentimientos, intereses, entes de razón jurídicos, metafísicos o sobrenaturales; y las pruebas verbales: derivaciones usadas en un sentido general, sofismas lógicos, ambigüedad en los términos usados, juegos de palabras... que pueden utilizarse con fines ideológicos en la comunicación.

Pareto concibe la sociedad como un sistema de elementos interdependientes, que tiende al equilibrio estático, dinámico, o móvil, y cuyo cambio se presenta en ciclos u ondulaciones. Elementos de una sociedad son: los elementos externos que corresponden a todo su entorno físico; los externos a esa sociedad en el espacio, como las acciones de otras sociedades contemporáneas; los externos a esa sociedad en el tiempo, como las consecuencias de sus propias situaciones anteriores; y sus elementos internos como la raza, los residuos, los intereses, la disposición para el razonamiento y la observación, la situación de los conocimientos, y las derivaciones. La forma de una sociedad viene determinada por los elementos que actúan sobre ella, y por la acción que ella ejerce a su vez sobre ellos.

Los elementos más significativos del sistema social, y del cambio cíclico que lo conserva, son las *elites*, cuya circulación nos remite a la variación en los residuos. Las elites y la masa, juntas, forman la sociedad. Las elites comprenden una minoría selecta de individuos con habilidades superiores a la media en la respectiva rama de actividad, o etiquetados como tales por sus riquezas, su familia o sus relaciones sociales. Una elite o clase selecta puede ser: elite de gobierno o elite de no gobierno. La circulación de elites, condición para el equilibrio social, comporta períodos intermitentes de cambio social rápido y lento, y se explica por los cambios en la distribución de los residuos dentro de cada elite.

Pareto emparejó la distinción de Maquiavelo entre los zorros y los leones con el tipo de residuo predominante, según se trate del «instinto de combinaciones» —la astucia de los zorros para mantenerse—, o de la «persistencia de los agregados» —la fuerza de los leones para defenderse—. Una minoría selecta, en cuyos miembros predomine el «instinto de combinaciones», usará la astucia, los subterfugios y las intrigas en el ejercicio del poder. Mientras otra en la que abunde «la persistencia de los agregados», la tendencia a mantener el orden, la disciplina, la honestidad y la lealtad a vínculos familiares y sociales, estará más dispuesta a usar la fuerza para defenderlos. El carácter de una elite puede cambiar al cambiar la proporción del tipo de residuos por las exigencias de mantener el poder. La elite rica en «leones», capaz de recurrir a la fuerza frente a las componendas intolerables de los «zorros» débiles, se hará con el gobierno, pero las exigencias y dificultades de ejercerlo le exigirán utilizar la astucia, y para ello tendrá que cambiar e integrar en ella a «zorros». Más tarde será derrocada por una nueva elite de «leones». En la esfera económica hay también dos tipos de elite: los especuladores, movidos por la astucia para sortear riesgos y amasar un capital, y los rentistas,

preocupados por defender las rentas de su capital. Pareto veía que en las sociedades modernas predominaban los «zorros» y faltaba una renovación adecuada de las elites. Las elites burguesas se enredaban en maniobras propias de zorros o en un humanitarismo débil. En todo caso, «la historia es un cementerio de aristocracias».

Pareto trató de la *utilidad*, referida no a la dimensión económica sino a la dimensión social, y distinguió entre la utilidad máxima *de* la colectividad, la utilidad máxima que un grupo o colectividad puede lograr como conjunto, y la utilidad máxima *para* la colectividad, la utilidad máxima individual que pueden obtener los individuos como miembros de una colectividad. La búsqueda de la primera, por ejemplo, puede atender a los ingresos totales de la colectividad sin tener en cuenta la desigualdad de su distribución, mientras si se quiere lograr la segunda se fijará en la casi igualdad de distribución de los ingresos otorgando un coeficiente elevado a la utilidad de las clases inferiores. El único criterio que tenemos para optar por aquélla o por ésta es el sentimiento. Las clases gobernantes a menudo tratan de manipular y confundir a los gobernados presentando la utilidad máxima *de* la colectividad como respuesta a un problema que los gobernados plantean de utilidad máxima *para* la colectividad.

Descubrir las leyes o regularidades del equilibrio del sistema social fue el objetivo de Pareto, por eso desatendió el cambio, reforma, revolución o evolución histórica de las sociedades. Expuso su pautado recurrente a partir de las acciones que brotan de una estructura y un estado personal de los individuos: instintos, sentimientos, intereses, tendencia a razonar... en un entorno sociocultural. Y por lo mismo se sirvió de sus conocimientos históricos para ilustrar su presentación teórica con ejemplos, que él considera verificaciones experimentales. En su sociología destacamos cuatro aportaciones. Primera: los conceptos de sistema social y de equilibrio, de notable importancia en el desarrollo de la teoría social para Lawrence J. Henderson, Talcott Parsons, George C. Homans y otros miembros del «Círculo de Pareto» y de la «Business School» de la Universidad de Harvard entre los años 1927 y 1940. Talcott Parsons hizo de Pareto un clásico de la sociología, junto a Durkheim y Weber, por su teoría de la acción y del sistema social.

Obras

(1902-1903) 1964. *Les systèmes socialistes*. Giovanni Busino (ed.). Droz, Ginebra.

(1906) 1945. *Manual de Economía Política*. Atalaya, Buenos Aires.

(1916.1923) 1964. *Tratatto de Sociologia Generale*. Norberto Bobbio (ed.). Edizioni di Comunità, Milano. Hay una edición de parte de sus textos: 1980 *Forma y equilibrio sociales*. Selección e introducción de Giorgio Braga. Traducción de Jesús López Pacheco. Alianza, Madrid.

Segunda: su contribución a la teoría de las elites y al estudio de su formación, reproducción, sustitución y funciones, lo que le permite efectuar una crítica al funcionamiento de la democracia y ofrecer una lectura alternativa a la que hizo Marx en términos del antagonismo y poder entre las clases sociales. La teoría de las elites – recordemos– es peculiar de la Escuela italiana, la activó Gaetano Mosca, la tomó Pareto y la siguió también Robert Michels. Tercera: el análisis de las argumentaciones pseudo-lógicas o derivaciones ofrece y sugiere perspectivas para investigar los discursos, los tratamientos informativos y la comunicación social. Y cuarta: sus nociones de

ofelinidad, utilidad y «óptimo de Pareto» aportan bases para la economía del bienestar y la teoría de la elección racional.

(1917.1919) 1968. *Traité de Sociologie Générale*. Edición de Pierre Boven, revisada por el autor. Raymond Aron (ed.). Droz, Ginebra. (1921) 1985. *La transformación de la democracia*. Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid.

(1966) 1987. *Escritos sociológicos*. Giovanni Busino (ed.). Traducción e introducción de María Luz Morán, Alianza, Madrid. 1964-1989. *Oeuvres complètes*. Giovanni Busino (ed.). Droz, Ginebra.

Textos

seleccionados Vilfredo Pareto

TRAITÉ DE SOCIOLOGIE GÉNÉRALE Edición de Pierre Boven revisada por el autor Traducción de José Luis Iturrate Vea **Droz, Ginebra 1968**

1. Objeto y método de la sociología

1. La sociedad humana es objeto de muchos estudios. Unos constituyen disciplinas especializadas, como, por ejemplo, los que se refieren al derecho, la economía, la historia política, la historia de las religiones y similares; otros no existen aún con nombres distintos. A su síntesis, que trata de estudiar en general a la sociedad humana, se le puede dar el nombre de sociología.

6. Hasta ahora la sociología se ha presentado casi siempre de modo dogmático. (...) Nosotros no juzgamos inútiles sociologías que arrancan de ciertos principios dogmáticos, como no creemos de ningún modo inútiles las geometrías de Lobachevsky o de Riemann; sólo pedimos a esas sociologías que usen premisas y razonamientos tan claros como sea posible.

Tenemos sociologías *humanitarias* en abundancia, lo son casi todas las que ahora se publican. No nos faltan sociologías metafísicas, y entre ellas hay que catalogar a todas las *positivistas* y todas las humanitarias. Tenemos un cierto número de sociologías cristianas, católicas y similares. Sin querer causar perjuicio a todas estas estimables sociologías, permítasenos exponer aquí una sociología exclusivamente experimental, como la química, la física y otras ciencias del mismo género. Intentamos, pues, en cuanto sigue, tener como únicas guías la experiencia y la observación. Para abreviar, mencionaremos sólo a la experiencia, allí donde no se oponga a la observación. (...)

7. En una colectividad determinada son comunes un cierto número de proposiciones, descriptivas, preceptivas o de otro tipo; por ejemplo: «-La juventud es imprudente, -No codiciarás los bienes o la mujer del prójimo, -Aprende a ahorrar si no quieres un día hallarte en la miseria, -Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Estas proposiciones, unidas por un lazo lógico o pseudológico, y añadidas a narraciones de diverso género, constituyen teorías, teologías, cosmogonías, metafísicas, etc.

Todas estas proposiciones y teorías son hechos experimentales -si se consideran desde fuera, sin indagar su mérito intrínseco, noción que se origina al creerlas-, y debemos considerarlas y estudiarlas como hechos experimentales.

8. Estudiarlas así es muy útil para la sociología, pues en la mayoría de estas proposiciones y teorías se halla la imagen de la actividad social, y a menudo sólo a través de ellas podemos lograr conocer las fuerzas que actúan sobre la sociedad, esto es, las disposiciones e inclinaciones de los seres humanos. (...) Primero tenemos que

procurar clasificar las proposiciones y teorías, operación que es casi indispensable para conocer bien un gran número de objetos variados. Para evitar repetir una y otra vez proposiciones y teorías, nombraremos sólo a éstas y cuanto digamos de éstas valdrá también para aquéllas, si no se menciona lo contrario.

12. Procuremos pues clasificar estas teorías con el mismo método preciso que usaríamos si tuviésemos que clasificar insectos, plantas, rocas. Vemos inmediatamente que una teoría no es un conjunto homogéneo como uno de esos cuerpos que la química llama simples; más bien se parece a una roca, en cuya composición se hallan varios cuerpos simples.

En una teoría hay partes descriptivas, afirmaciones axiomáticas, intervención de seres concretos o abstractos, reales o imaginarios. Vienen a constituir en cierto modo los materiales de la teoría. Hay luego razonamientos lógicos o pseudo-lógicos, invocaciones al sentimiento, desarrollos patéticos, intervención de elementos éticos, religiosos, etc. Todo ello nos proporciona en definitiva el modo como se utilizan los materiales para construir el edificio que denominamos una teoría. Aquí tenemos ya un aspecto bajo el que pueden considerarse las teorías.

13. Supongamos una teoría construida del modo ahora poco indicado; es uno de los objetos que queremos clasificar. (...) Podemos decir que consideraremos las proposiciones y las teorías en su aspecto *objetivo*, *subjetivo*, de *utilidad* individual o social. Pero el significado de estos términos no debe sacarse de su etimología, ni de su sentido vulgar, sino exclusivamente de las definiciones dadas en el texto.

14. En resumen, sea, por ejemplo, la proposición $A = B$. Hemos de responder a la siguientes cuestiones:

1) *Aspecto objetivo*: ¿Esa proposición está o no de acuerdo con la experiencia?

2) *Aspecto subjetivo*: ¿Por qué ciertos hombres dicen que A es igual a B ? ¿Por qué otros lo creen?

3) *Aspecto de utilidad*: ¿Qué utilidad tienen los sentimientos expresados en la proposición $A = B$ para quien la enuncia?, ¿para quien la acepta? ¿Qué utilidad tiene la teoría misma según la cual $A = B$, para quien la emite?, ¿para quien la acepta?

En un caso extremo, se responde sí a la primera pregunta, y respecto a las demás se añade luego: «Los hombres dicen, creen, que $A = B$, porque esto es *verdadero*; los sentimientos expresados de este modo son útiles porque son *verdaderos*; la teoría misma es útil porque es *verdadera*».

En tal caso extremo se encuentran proposiciones de la ciencia lógico-experimental, y entonces *verdadero* quiere decir que está de acuerdo con la experiencia. Pero se hallan también en él proposiciones que no pertenecen para nada a la ciencia experimental, y en tal caso *verdadero* no quiere decir acorde con la experiencia, expresa algo muy distinto: muy a menudo un mero acuerdo con los sentimientos de quien defiende esta tesis.

Veremos, mediante el estudio experimental que se efectuará en capítulos sucesivos, que los hechos sociales presentan con frecuencia los casos siguientes: a) Proposiciones acordes con la experiencia, enunciadas y admitidas por ser acordes con los sentimientos, que son útiles o nocivas para los individuos, para la sociedad; b) Proposiciones de

acuerdo con la experiencia, rechazadas por su desacuerdo con los sentimientos, que, si se admitiesen, serían nocivas a la sociedad; c) Propositiones que no están de acuerdo con la experiencia, enunciadas y admitidas por acuerdo con los sentimientos, que son útiles, a veces muy útiles a la sociedad; d) Propositiones que no son acordes con la experiencia, enunciadas y aceptadas por acuerdo con los sentimientos, que son útiles a ciertos individuos, nocivas a otros, útiles o nocivas a la sociedad.

De todo esto nada podemos saber *a priori*; pediremos a la experiencia que nos instruya.

16. Bajo el aspecto objetivo hemos dividido las proposiciones o las teorías en dos grandes clases; la primera no se sale en modo alguno del campo experimental; la otra de algún modo traspasa los límites de ese campo. Resulta esencial, si se quiere razonar con un poco de rigor, mantenerlas bien diferenciadas, porque en el fondo son cosas heterogéneas que de ningún modo deben confundirse, y que tampoco pueden compararse.

Cada una de estas clases tiene su propio modo de razonar, y, en general, su propio criterio para dividirse en dos géneros; uno comprende las proposiciones que están de acuerdo lógicamente con el criterio escogido y a las que se denomina «verdaderas»; el otro género abarca las proposiciones que no pueden ajustarse a tal criterio y que se denominan «falsas». Estos términos: «verdaderas» y «falsas», dependen estrictamente del criterio escogido. Si se les quisiera dar un sentido absoluto, saldríamos del campo lógico-experimental y entraríamos en el campo metafísico.

El criterio de la «verdad» de la primera clase de proposiciones se obtiene únicamente a partir de la experiencia y de la observación; el criterio de «verdad» de la segunda clase está fuera de la experiencia objetiva; se puede hallar en una revelación divina, en los conceptos que, se dice, saca el espíritu humano de sí mismo sin ayuda de la experiencia objetiva, en el consenso universal de los hombres, etc.

144. Los hechos sociales son los elementos de nuestro estudio. Trataremos primero de clasificarlos, fijándonos sólo y únicamente en la meta que indicamos, el descubrimiento de las uniformidades (leyes), de las relaciones que existen entre tales hechos. Agrupando así hechos semejantes, la inducción hará resaltar alguna de esas uniformidades, y, cuando hayamos avanzando bastante por este camino, ante todo inductivo, seguiremos otro, en el que la deducción será más importante. De este modo verificaremos las uniformidades a que nos condujo el método inductivo; les daremos una forma menos empírica, más teórica; de ellas sacaremos sus consecuencias y veremos cómo representan el fenómeno social.

En general, se estudian las cosas que varían en grado imperceptible; y cuanto más se aproxima a la realidad la representación que de ellas nos hacemos, más tiende a convertirse en cuantitativa. A menudo se expresa este hecho diciendo que las ciencias, al perfeccionarse, se vuelven cuantitativas. (...)

Hace tiempo la economía política era casi por completo cualitativa; luego con la economía pura se convirtió en cuantitativa, al menos teóricamente. Trataremos de realizar, también en sociología, un progreso semejante, de forma que las consideraciones cuantitativas sustituyan en cuanto sea posible a las consideraciones cualitativas; porque,

aunque imperfectas, incluso muy imperfectas, aquéllas son siempre al menos un poco más preferibles que las segundas: haremos lo que podamos; luego otros lo harán mejor. Así progresa la ciencia. (...)

2. Las acciones lógicas y no lógicas

149. Todo fenómeno social puede considerarse bajo dos aspectos; es decir, como es en realidad o tal como se presenta al espíritu de algunos hombres. Llamamos al primer aspecto: objetivo, al segundo: subjetivo. Es necesaria esta división, porque no podemos incluir en una misma clase las operaciones que el químico realiza en su laboratorio, por ejemplo, y las del individuo que se dedica a la magia, las acciones que realizaban los marinos griegos remando para impulsar su nave sobre el agua y los sacrificios que ofrecían a Poseidón para obtener una navegación propicia.

Los nombres dados a estas dos clases no nos deben inducir a error. En realidad son subjetivas las dos, ya que todo conocimiento humano es subjetivo. Se distinguen no por una diferenciación de naturaleza, sino por el mayor o menor grado de conocimiento de los hechos. Sabemos (o creemos saber) que los sacrificios a Poseidón no influyen en forma alguna sobre la navegación. Los separamos, pues, de otras acciones que, con arreglo a nuestros conocimientos, pueden tener alguna influencia sobre la navegación.

150. Hay acciones que son medios apropiados para el fin, y que van lógicamente unidas a él. Hay otras que no tienen tal carácter.

Estas dos clases de acciones son muy diferentes, según se las considere bajo el aspecto objetivo o el subjetivo. Bajo este último aspecto, casi todas las acciones humanas forman parte de la primera clase. Para los marinos griegos los sacrificios a Poseidón y la acción de remar constituían medios idénticamente lógicos de navegar.

Denominamos «acciones lógicas» a aquellas operaciones lógicamente trabadas con su fin, no solamente por el sujeto que las realiza, sino además por quienes tienen conocimientos más amplios; es decir, las acciones tienen subjetiva y objetivamente el sentido explicado antes. Las otras acciones se llamarán «no lógicas», lo que no quiere decir ilógicas. Esta clase se dividirá en diferentes géneros.

151. Conviene exponer un cuadro sinóptico de esta clasificación.

Géneros y especies ¿Las acciones tienen un fin lógico? Objetivamente Subjetivamente I.^a

Clase. Acciones lógicas

El fin objetivo es idéntico al fin subjetivo Sí Sí

II.^a Clase. Acciones no lógicas

El fin objetivo difiere del fin subjetivo No Sí No Sí 1.^{er} género No 2.^o género No 3.^o género Sí 4.^o género Sí

El fin del que hablamos aquí es un fin directo. Se excluye la consideración de un fin indirecto. El fin objetivo es un fin real: entra en el dominio de la observación y de la experiencia, y no es un fin imaginario, ajeno a este dominio, y que podría ser, por el contrario, un fin subjetivo.

152. Las acciones lógicas son muy numerosas en los pueblos civilizados. Los trabajos artísticos y científicos pertenecen a esta clase, al menos en lo que concierne a las personas que conocen estas dos disciplinas. Para los ejecutores materiales, que no hacen

más que cumplir las órdenes de sus jefes, tales trabajos son acciones de la 2.^a clase, género 4.^o Las acciones estudiadas por la economía política pertenecen también, en gran parte, a la misma clase. Se deben incluir, además, un cierto número de operaciones militares, políticas, jurídicas, etc.

153. La inducción nos lleva a reconocer que las acciones no lógicas forman parte de los fenómenos sociales en gran proporción. Procedamos a su estudio.

161. Las acciones lógicas son, al menos en su parte principal, el resultado de un razonamiento; las acciones no lógicas provienen principalmente de un cierto estado psíquico: sentimientos, subconciencia, etc. Compete a la psicología ocuparse de ese estado psíquico. En nuestro estudio partimos de tal estado de hecho, sin querer remontarnos más allá.

162. En los animales (fig. 2) suponemos que los actos B, los únicos que podemos observar, están unidos a un estado psíquico hipotético A (I). En los hombres este estado psíquico no se manifiesta sólo por los actos B (II), sino también mediante expresiones C de sentimientos, que se desarrollan a menudo en teorías morales, religiosas, y demás. La tendencia muy acusada que tienen los hombres a transformar las acciones no lógicas en acciones lógicas les induce a creer que B es un efecto de la «causa» C. De tal modo se establece una relación directa CB, en lugar de la relación indirecta, que resulta de las dos relaciones AB, AC.

C

AB AB (I)(II)

A veces la relación CB existe verdaderamente; pero esto no ocurre tan a menudo como se cree. El mismo sentimiento que empuja a los hombres a abstenerse de hacer una acción B (relación AB) les empuja a crear una teoría C (relación AC). Alguien, por ejemplo, tiene horror al homicidio B y se abstendrá de cometerlo; pero dirá que los dioses castigan el homicidio; lo que constituye una teoría C.

249. El estudio hecho en el capítulo anterior, además de algunas inducciones accesorias, nos dio a conocer los siguientes hechos:

1.^o La existencia e importancia de las acciones no lógicas. Esto es contrario a muchas teorías sociológicas que desdeñan o descuidan las acciones no lógicas, o les dan poca importancia, esforzándose por convertir en lógicas todas las acciones. El camino a seguir para estudiar las acciones de los hombres en relación con el equilibrio social será diferente según se dé mayor importancia a las acciones no lógicas o a las acciones lógicas. Es preciso por tanto que penetremos en esta materia. 2.^o Las acciones no lógicas las consideran generalmente lógicas aquellos que las realizan y aquellos que hablan de ellas, que hacen con ellas la teoría. Resulta así necesaria una operación de primera importancia para nuestro estudio, tratar de levantar estos velos y encontrar las cosas que esconden. Esto es contrario también a muchas teorías que se detienen en los velos, que no los tienen por tales, sino que los toman como la parte fundamental de las acciones. Debemos examinar estas teorías; si resultan verdaderas —es decir, si están de acuerdo con la experiencia—, tendríamos que tomar un camino completamente distinto del que convendría seguir si reconocemos que la parte fundamental es por el contrario la cosa

velada.

3.º La verdad experimental de una teoría y su utilidad social son cosas distintas. Una teoría experimentalmente verdadera puede ser útil o perjudicial para la sociedad, como puede serlo también una teoría experimentalmente falsa. Muchísimas personas niegan esto. No podemos por tanto contentarnos con algunas ideas generales del capítulo anterior, tenemos que ver si la observación de los hechos confirma la inducción hecha.

4.º Existen diferencias entre los hombres o, vistas las cosas a grandes rasgos, entre las clases sociales respecto de las acciones lógicas y de las acciones no lógicas. Hay también diferencias entre los grados de utilidad que las teorías experimentalmente verdaderas o falsas y los sentimientos manifestados por las acciones no lógicas pueden tener para estos individuos o para estas clases. Muchos niegan esta diferencia, que incluso suscita la indignación de un buen número de gentes. Es pues necesario proseguir este estudio apenas comenzado sobre esta materia, y ver atentamente qué nos dicen los hechos.

3. Las teorías pseudocientíficas

798. El amplio estudio que acabamos de realizar termina por reconocer, en cualquier caso, que las teorías concretas pueden dividirse al menos en dos partes: una mucho más constante que la otra.

Diremos, pues, que en las teorías concretas que designaremos por (c), además de los datos de hechos, hay dos elementos o partes principales: una parte o elemento fundamental, que designaremos (a), y una parte o elemento contingente, generalmente bastante variable, que designaremos (b).

La parte (a) corresponde directamente a las acciones no lógicas; es la expresión de ciertos sentimientos. La parte (b) es la manifestación de la necesidad que el hombre tiene de lógica. Corresponde también parcialmente a sentimientos, acciones no lógicas, pero revistiéndolos de razonamientos lógicos o pseudo-lógicos. La parte (a) es el principio que existe en el espíritu del hombre; las explicaciones, las deducciones de ese principio constituyen la parte (b).

799. Hay, por ejemplo, un estado psíquico al que podemos denominar principio, sentimiento, o de otra forma, en virtud del cual algunos números parecen venerables. Es la parte principal (a). Pero el hombre no queda satisfecho con unir sentimientos de veneración e ideas de números. Quiere también «explicar» cómo hace esa unión, «demostrar» que le mueve la fuerza de la lógica. En tal caso interviene la parte (b), y tenemos las diferentes «explicaciones» y «demostraciones» del motivo por el cual algunos números son sagrados.

Existe en el hombre un sentimiento que le impide abandonar las antiguas creencias (a). Pero quiere justificar, explicar, demostrar su actitud, entonces interviene una parte (b), que de diversas formas mantiene la letra de estas creencias y cambia su fondo.

803. Aunque el sentimiento no tiene lugar en las ciencias lógico-experimentales, invade, sin embargo, un poco este dominio. Olvidando por un momento este hecho, designando por (C) las teorías concretas de la ciencia lógico-experimental, podemos decir que éstas pueden dividirse: en una parte (A) constituida por principios

experimentales, descripciones, afirmaciones experimentales, y otra parte (B) constituida por deducciones lógicas a las que se unen también principios y descripciones experimentales, utilizadas para obtener deducciones de la parte (A).

Las teorías (c), donde el sentimiento juega un papel y que añaden algo a la experiencia, que están más allá de la experiencia, se dividen así mismo en una parte (a) constituida por la manifestación de ciertos sentimientos, y una parte (b) constituida por razonamientos lógicos, sofismas y, además, por otras manifestaciones de sentimientos, utilizadas para obtener deducciones de (a). De este modo hay correspondencia entre (a) y (A), entre (b) y (B), entre (c) y (C). No prestamos atención aquí más que a las teorías (c), dejamos al margen las teorías científicas, experimentales (C).

848. Ya hemos visto (§ 803) que en las teorías de la ciencia lógico-experimental se encuentran elementos (A) y (B) que en parte son semejantes a los elementos (a) y (b) de las teorías no puramente lógico-experimentales, y en parte son diferentes. En las ciencias sociales, tal y como se las ha estudiado hasta el presente, se encuentran elementos que se aproximan más a (a) que a (A), porque no se ha evitado la intromisión del sentimiento, de prejuicios, de artículos de fe y otras parecidas tendencias, postulados y principios que hacen salir de este dominio lógico-experimental.

849. La parte deductiva de las ciencias sociales, tal y como se las ha estudiado hasta ahora, se aproxima a veces mucho a (B), y no faltan ejemplos en que el empleo de una lógica rigurosa les haría concordar totalmente con (B) de no ser por la falta de precisión de las premisas (a); falta que priva de todo rigor al razonamiento. Pero, con frecuencia, en las ciencias sociales la parte deductiva se acerca mucho a (b) porque encierra numerosos principios no lógicos, no experimentales, y las tendencias, los prejuicios, etc., son en ellas muy numerosos.

850. Ocupémonos ahora de estudiar a fondo los elementos (a) y (b). El elemento (a) corresponde quizás a ciertos instintos del hombre, o mejor, de los hombres, porque (a) no tiene existencia objetiva y difiere según los hombres; y probablemente porque corresponde a esos instintos, se halla casi constantemente en los fenómenos. El elemento (b) corresponde al trabajo realizado por el espíritu para dar razón del elemento (a). Por eso es mucho más variable, porque refleja el trabajo de la fantasía. Vimos ya en el capítulo anterior (§ 802) que la parte (b) debe, a su vez, dividirse partiendo de un extremo en que es puramente lógica para llegar a otro en que es puro instinto y fantasía.

851. Pero si la parte (a) corresponde a ciertos instintos, está muy lejos de comprender a todos. Lo vemos en la misma manera como se la ha encontrado. Hemos analizado los razonamientos y hemos buscado la parte constante. Por eso no podemos haber encontrado sino los instintos que dan origen a los razonamientos, y no hemos podido encontrar en nuestro camino aquellos que no se hallan recubiertos por razonamientos. Quedan pues todos los simples apetitos, los gustos, las disposiciones y, en los hechos sociales, esa clase muy importante que denominamos los *intereses*.

4. Los residuos, las derivaciones y los intereses

868. Conviene quizá dar nombre a las cosas (a), (b) y (c); designarlas con letras del alfabeto dificulta la exposición y la hace menos clara; sólo por ese motivo llamaremos

residuos a las cosas (a), derivaciones a las cosas (b) y derivadas a las cosas (c).

Los residuos

875. Hay que tener cuidado en no confundir los residuos (a) con los sentimientos, ni con los instintos a los que corresponden. Los residuos (a) son las manifestaciones de estos sentimientos y de estos instintos, como la elevación del mercurio en el tubo de un termómetro es la manifestación de un aumento de temperatura. Solamente por una elipse, para abreviar el discurso, decimos, por ejemplo, que los residuos, además de los apetitos, intereses, etc., juegan un papel dominante en la determinación del equilibrio social. Así, decimos, que el agua hierve a 100°. Propositiones completas serían: «los sentimientos o instintos que corresponden a los residuos, además de los que corresponden a los apetitos, intereses, etc., juegan un papel dominante en la determinación del equilibrio social. El agua hierve cuando el estado calorífico alcanza una temperatura indicada por 100° del termómetro centígrado».

888. Comenzaremos clasificando los residuos, después clasificaremos las derivaciones. No olvidemos que en los fenómenos sociales, además de los sentimientos manifestados por los residuos, hay apetitos, inclinaciones, etc., y que aquí sólo nos ocuparemos de la parte correspondiente a los residuos. Esta parte engloba, a menudo, un gran número y, a veces, acaso un muy gran número de residuos simples. Sucede igual que con las rocas que contienen muchos elementos simples, que se separan por análisis químico. Hay fenómenos concretos en los que un residuo prevalece sobre otros; por lo tanto este fenómeno puede representar aproximadamente este residuo. La clasificación que hacemos aquí es objetiva, pero a veces tendremos que añadir alguna consideración subjetiva:

I.^a clase, «Instinto de combinaciones»

II.^a clase, «Persistencia de agregados»

III.^a clase, «Necesidad de manifestar los sentimientos por actos exteriores»

IV.^a clase, «Residuos en relación con la sociabilidad» V.^a clase, «Integridad del individuo y de sus dependencias» VI.^a clase, «Residuo sexual»

889. I.^a clase. *Instinto de combinaciones*

Constituyen esta clase los residuos que corresponden a este instinto poderoso en la especie humana, y que probablemente ha sido y continúa siendo una clase importante de la civilización. Muchísimos fenómenos dan como residuo una tendencia a combinar ciertas cosas. El hombre de ciencia en su laboratorio las combina siguiendo ciertas reglas, ciertas perspectivas, ciertas hipótesis, en su mayor parte razonables, pero, a veces, también lo hace al azar. En gran parte realiza acciones lógicas. El ignorante hace combinaciones, guiado por analogías, en general fantásticas, pueriles, absurdas y, a menudo, incluso al azar. En todo caso, tales acciones son en su mayor parte no lógicas.

(...) En lo referente a la I.^a clase, podemos notar en resumen: 1.º Una propensión a las combinaciones; 2.º La búsqueda de las combinaciones que creemos mejores; 3.º La propensión a creer en la eficacia de las combinaciones.

991. II.^a clase. *Persistencia de los agregados*

Ciertas combinaciones constituyen un agregado de partes estrechamente unidas,

como en un solo cuerpo, que acaba por adquirir una personalidad semejante a la de los seres reales. A menudo, pueden reconocerse estas combinaciones por su carácter de tener un nombre propio y distinto de la simple enumeración de las partes. La existencia de este nombre contribuye a dar mayor consistencia a la idea de la personalidad del agregado, debido al residuo según el cual un nombre corresponde a una cosa. Los sentimientos propios del agregado pueden permanecer casi constantes y pueden variar en intensidad y en extensión.

992. Una vez constituido el agregado, que con frecuencia ata un cierto instinto, se opone con fuerza variable a que las cosas así unidas se separen, y si no puede evitarse la separación, trata de disimularla, conservando el simulacro del agregado. Se puede comparar, en general, este instinto con la inercia mecánica. Se opone al movimiento dado por otros instintos. De aquí la gran importancia social de los residuos de la segunda (II.^a) clase.

Las derivaciones

1397. (...) Las derivaciones encierran el motivo por el que ciertas teorías se producen y se aceptan; nosotros estudiaremos tales teorías desde la perspectiva subjetiva. Nos encontraremos con el término *derivación* cada vez que fijemos nuestra atención en las formas con que los hombres intentan disimular, cambiar, explicar los caracteres que tienen en realidad algunas de sus formas de actuar.

(...) Los hombres se dejan persuadir sobre todo por los sentimientos (residuos), así podemos prever lo que, por otra parte, nos confirma la experiencia, que las derivaciones tomarán su fuerza no de consideraciones lógico-experimentales o, por lo menos, no exclusivamente de estas consideraciones, sino de los sentimientos. El principal núcleo en las derivadas lo constituye un residuo, o un cierto número de residuos. En torno a este núcleo se agrupan otros residuos secundarios. Este agregado es creado por una fuerza poderosa y, una vez creado, se mantiene unido por esta fuerza, que consiste en la necesidad de desarrollos lógicos o pseudo-lógicos que experimenta el hombre, necesidad que se manifiesta por los residuos del género (I-a). En tales residuos, combinados con otros, se originan, en general, las derivaciones.

1400. Hay muchos criterios para clasificar las derivaciones, según el aspecto en que se las considere. Al fijarnos aquí en el carácter subjetivo de las explicaciones de acciones, de ciertas ideas, y en la fuerza persuasiva de estas explicaciones, tomamos como criterio de nuestra explicación la naturaleza de éstas. Donde no hay explicación, no hay derivación; pero tan pronto se recurre, o se intenta recurrir, a las explicaciones, aparecen las derivaciones. El animal que no razona, que realiza sólo actos instintivos, no tiene derivación. Por el contrario, el hombre experimenta la necesidad de razonar, y además de extender un velo sobre sus instintos y sentimientos. Rara vez falta en él, al menos, un germen de derivación, como tampoco faltan los residuos. Derivaciones y residuos se encuentran cada vez que estudiamos las teorías o los razonamientos que no son rigurosamente lógico-experimentales. Así hemos encontrado el tipo de derivación más simple, el precepto puro sin motivo ni demostración. Lo emplean el niño y el ignorante, al usar la tautología: «Se hace así porque se hace así». Tautología en la que se

expresan simplemente los residuos de la sociabilidad, porque lo que se quiere decir a fin de cuentas es: «Yo hago así, u otra persona hace así, porque en nuestra colectividad se acostumbra» a hacer así. Después viene una derivación un poco más compleja, que trata de razonar esta costumbre, y se dice: «Se hace así porque se debe hacer así». Estas derivaciones, que son simples afirmaciones, constituirán la primera clase. Pero en la última de las derivaciones que acabamos de mencionar, se entrevé una entidad indeterminada y misteriosa, el deber, primer indicio de un precedente general para desarrollar derivaciones que, con nombres diferentes, crecen invocando distintos géneros de sentimientos. Poco a poco, los hombres no se contentan sólo con estos nombres, quieren algo más concreto; quieren explicar el empleo de estos nombres. ¿Qué puede ser este deber? Ignorantes, hombres cultos y filósofos, tratan de responder. Encontramos desde respuestas pueriles del vulgo hasta teorías abstrusas de la metafísica. Desde el punto de vista lógico-experimental, estas últimas teorías no tienen más valor que las respuestas del vulgo. Se da un primer paso, apelando a la autoridad de sentencias corrientes en la comunidad, a la autoridad de ciertos hombres y, con la nueva elaboración, se alega la autoridad de seres sobrenaturales, o personificaciones, que sienten y actúan como los hombres. Tenemos así la II.^a clase de derivaciones. El razonamiento adquiere nuevo desarrollo, se utiliza, se hace abstracto al intervenir interpretaciones de sentimientos, entidades abstractas, interpretaciones de la voluntad de seres sobrenaturales; lo que puede dar una amplia cadena de deducciones lógicas o pseudo-lógicas, y producir teorías que tienen cierto parecido con las teorías científicas, y entre las cuales, encontramos las de la metafísica y la teología.

Hemos llegado así a la II.^a clase, pero no hemos agotado todavía las derivaciones. Nos queda una clase muy amplia, a la que pertenecen las pruebas principalmente verbales; la IV.^a clase. Con explicaciones puramente formales, pero que se apropian de la apariencia de explicaciones de fondo.

1402. (...) Hemos visto que los residuos constituyen el elemento más importante para el equilibrio social. Así hemos ido al encuentro de la opinión común, dominada por la idea de las acciones lógicas, que se inclina a invertir la relación indicada y a dar una mayor importancia a las derivaciones. La persona que llegue a conocer una derivación, cree aceptarla o rechazarla por consideraciones lógico-experimentales, y no percibe que, por el contrario, habitualmente está impulsada por sentimientos, y que el acuerdo o la oposición de dos derivaciones es un acuerdo u oposición de residuos. Quien comienza a estudiar los fenómenos sociales se detiene en las manifestaciones de la actividad, es decir, en las derivaciones, y no se remonta a las causas de tal actividad, es decir, a los residuos. Por eso la historia de las instituciones se ha convertido en historia de las derivaciones y, a menudo, en historia de disertaciones sin fondo. Se ha pensado hacer la historia de las religiones haciendo la historia de las teologías; la historia de las morales haciendo la historia de las teorías morales; la historia de las instituciones políticas haciendo la historia de las teorías políticas.

(...) En nuestros días muchos autores percibieron que tal camino se apartaba de la realidad y, para acercarse a ésta, sustituyeron estos razonamientos por la búsqueda de los

«orígenes» sin darse cuenta de que, así, acababan a menudo sustituyendo una metafísica por otra, explicando lo más conocido por lo menos conocido, los hechos susceptibles de observación directa por imaginaciones que remontándose a tiempos remotos carecen por completo de pruebas, y añadiendo principios, como el de la evolución única, que sobrepasan completamente la experiencia.

1403. En resumen, las derivaciones son materias que todo el mundo emplea. Los autores citados les dan un valor intrínseco, considerándolas como determinantes directas del equilibrio social, mientras que nosotros les damos sólo el valor de manifestaciones e indicadores de otras fuerzas, que son las que en realidad determinan el equilibrio social. Hasta ahora las ciencias sociales fueron con frecuencia teorías, compuestas de residuos y derivaciones, que además tenían un fin práctico: intentaban persuadir a los hombres para que actuasen de una forma determinada, que se creía útil a la sociedad. La presente obra trata, por el contrario, de trasladar estas ciencias exclusivamente al dominio lógico-experimental, sin ningún propósito de utilidad práctica inmediata, con la sola y única intención de conocer las uniformidades de los hechos sociales.

1768 . *Relación de los residuos y las derivaciones con los demás hechos sociales.* Vimos (§§ 802-803) cómo hay cierta correspondencia entre las ciencias lógico-experimentales, que parten de principios experimentales (A) para sacar con una lógica rigurosa las consecuencias (C), y los razonamientos sociales que parten de residuos (a) para, mediante derivaciones (b), mezcla de residuos y lógica, derivar de ellos consecuencias (c). Si excluimos de momento el caso en que las observaciones no son buenas o en que la lógica es errónea, entonces las conclusiones de las ciencias lógico-experimentales concordarán a buen seguro con los hechos, pues los principios (A) representan precisamente los hechos, y el razonamiento es riguroso. Pero de los razonamientos sociales no puede decirse lo mismo, pues no sabemos en qué relación se hallan los residuos (a) con los hechos, ni qué valor tiene el razonamiento (b) del que forman parte otros residuos. Y sin embargo, la experiencia cotidiana nos hace ver que un gran número de razonamientos conducen a consecuencias que concuerdan con los hechos; y esto no puede ponerse en duda si se tiene en cuenta que tales razonamientos son los únicos que se emplean en la vida social. ¿Cómo puede producirse este acuerdo de conclusiones sacadas de los residuos con los hechos?

1771. Ahora tenemos, en términos muy generales, la solución de nuestro problema. Los razonamientos sociales dan resultados que no se alejan mucho de la realidad, porque los residuos, tanto aquellos de los que provienen las derivaciones, como aquellos que sirven para derivarlas, se aproximan gradualmente a la realidad. Si los primeros residuos son los del caso citado y si las derivaciones son un poco lógicas, se obtienen consecuencias que, habitualmente, no se alejan mucho de la realidad. Si los primeros residuos no son los del caso indicado más arriba, se corrigen por los segundos, que aconsejan el uso de derivaciones sofisticadas para acercarse a la realidad. (...)

2009. *Los intereses.* Los individuos y las colectividades son incitados por el instinto y por la razón a apropiarse de los bienes materiales útiles o sólo agradables para la vida, así como a buscar la consideración y los honores. Puede darse el nombre de intereses al

conjunto de estas tendencias. Este conjunto juega un muy gran papel en la determinación del equilibrio social.

Textos

seleccionados Vilfredo Pareto

FORMA Y EQUILIBRIO SOCIALES

Selección del *Trattato di Sociologia Generale* y edición de Giorgio Braga

Traducción de Jesús López Pacheco

Alianza, Madrid 1980

5. Propiedades de los residuos y de las derivaciones

2025. *Heterogeneidad social y circulación entre las diversas partes.* (...) La heterogeneidad de la sociedad y la circulación entre las diversas partes se podrían estudiar separadamente, pero como en la realidad están unidos los fenómenos correspondientes, será útil estudiarlos juntos para evitar repeticiones. Guste o no guste a ciertos teóricos, es un hecho que la sociedad humana no es homogénea, que los hombres son distintos física, moral e intelectualmente; pretendemos estudiar los fenómenos reales y, por lo tanto, tenemos que tener en cuenta este hecho. Y también tenemos que tener en cuenta ese otro hecho de que las clases sociales no están enteramente separadas, ni siquiera en los países donde existen castas, y que en las naciones civilizadas modernas se produce una intensa circulación entre las diversas clases. Es imposible considerar en toda su extensión el tema de la diversidad de los numerosísimos grupos sociales, y los no menos numerosísimos modos en que se mezclan. Por consiguiente, y en general, como no se puede obtener un máximo, hay que contentarse con el mínimo y procurar hacer más fácil el problema para hacerlo también más tratable. Primer paso por un camino que otro podrá seguir recorriendo. Consideraremos el problema sólo en relación con el equilibrio social y procuraremos reducir cuanto sea posible el número de los grupos y los modos de circulación, reuniendo los fenómenos que se muestran análogos de alguna forma.

2026. *Las clases selectas de la población y su circulación.* Comencemos por dar una definición teórica del fenómeno, todo lo precisa que sea posible, y luego veremos las consideraciones prácticas que pueden sustituirla, para una primera aproximación. Dejemos enteramente a un lado por ahora la consideración de la índole buena o mala, útil o nociva, loable o reproable, de los diversos caracteres de los hombres, y atendamos sólo al grado que tienen, es decir, si son leves, medianos o grandes, y, más precisamente, qué índice se puede asignar a cada hombre, teniendo en cuenta el grado del carácter considerado.

2027. Supongamos, pues, que en cada rama de la actividad humana se asigne a cada individuo un índice que indique su capacidad, más o menos como se dan las notas en los exámenes de las diversas materias en una escuela. Por ejemplo, al profesional óptimo se le dará 10, al que no logra tener un cliente le daremos 1, para poder dar cero al que es verdaderamente un cretino. A quien ha sabido ganar millones, bien o mal, le daremos 10; a quien gana miles de liras, 6; a quien a duras penas logra no morirse de hambre, le pondremos un 1, y al que está en un asilo de mendigos le pondremos un cero. A la mujer

política, que, como la Aspasia de Pericles, la Maintenon de Luis XIV o la Pompadour de Luis XV, ha sabido cautivar a un hombre poderoso y participa en el gobierno de los asuntos públicos que él ejerce, le daremos una nota alta, como 8 o 9; a la ramera que satisface sólo los sentidos de tales hombres y no influye para nada sobre los asuntos públicos, le pondremos un cero. Al eficaz estafador que engaña a la gente y sabe librarse del Código penal, le pondremos un 8, un 9 o un 10, según el número de primos a los que ha logrado engatusar y el dinero que ha conseguido sacarles; al pobre ladronzuelo que roba un cubierto en una fonda y, para colmo, se deja coger por los carabineros, le pondremos un 1. A un poeta como Carducci le pondremos un 8 o un 9, según los gustos; a un poetaastro que hace huir a la gente al recitar sus sonetos le pondremos un cero. Con los jugadores de ajedrez podremos tener índices más precisos, atendiendo a la cantidad y calidad de los partidos que ha vencido. Y así con todas las ramas de la actividad humana. (...)

2028. Hay que tener en cuenta que razonamos sobre un estado de hecho, no sobre un estado potencial. Si en un examen de inglés uno dice: «Si quisiera, podría saber muy bien el inglés; no lo sé porque no he querido aprenderlo», el examinador le responderá: «Porqué no lo sabe no me interesa nada; usted no sabe y le pongo cero». Si, de modo parecido, se dijera: «Este hombre no roba, pero no porque no sepa sino porque es un buen hombre» responderemos: «Muy bien, le alabamos por ello, pero como ladrón le pondremos un cero».

2029. Hay quien adora a Napoleón I como a un dios, y quien le odia como al último de los malhechores. ¿Quién tiene razón? Queremos resolver esta cuestión en un sentido absolutamente distinto. Fuera bueno o malo Napoleón I, lo cierto es que no era un cretino, ni siquiera un hombre insignificante, como hay millones: tenía cualidades excepcionales, y esto basta para que le coloquemos en un grado elevado, pero sin pretender en absoluto prejuzgar la solución de cuestiones que se podrían plantear respecto a la ética de tal cualidad o sobre su utilidad social.

2030. En suma, utilizamos aquí, en general, el análisis científico, que distingue los temas y los estudia separadamente. (...)

2031. Formemos, pues, una clase con aquellos que tienen los índices más elevados en el ramo de su actividad, a la que daremos el nombre de *clase selecta* (*élite*).

2032. Para el estudio que realizamos, el del equilibrio social, es útil aún dividir en dos esta clase, es decir, que separaremos a aquellos que, directa o indirectamente, tienen participación notable en el gobierno, quienes constituirán la *clase selecta de gobierno*; el resto será la clase selecta no de gobierno.

2033. Por ejemplo: un célebre jugador de ajedrez forma parte, ciertamente, de la clase selecta; pero no es menos cierto que sus méritos como ajedrecista no le abren el camino para actuar en el gobierno y, por consiguiente, si ello no se produce por otras cualidades suyas, no forma parte de la clase selecta de gobierno. Las amantes de los soberanos absolutos forman parte a menudo de la clase selecta, bien por su belleza, bien por sus dotes intelectuales; pero sólo algunas de ellas, que tenían, además, ese ingenio especial que se requiere para la política, participaron en el gobierno.

2034. Tenemos, pues, dos estratos en la población, es decir: 1.º El estrato inferior, la clase *no selecta*, de la que por ahora no indagamos la acción que puede ejercer en el gobierno; y 2.º El estrato superior, la clase selecta, que se divide en dos, a saber: a) La clase selecta de gobierno; b) La clase selecta no de gobierno.

2035. En la práctica no hay exámenes para asignar a cada individuo su puesto en estas diversas clases, pero se suple por otros medios: por ciertos cartelitos que, en el mejor caso, logran este objeto. Tales cartelitos existen incluso donde hay exámenes. Por ejemplo, la tarjeta de abogado indica a un hombre que debería saber de leyes y que con frecuencia sabe verdaderamente, pero que en ocasiones no sabe nada de leyes. Análogamente, en la clase selecta de gobierno están aquellos que tienen el cartel de cargos políticos no demasiado bajos; por ejemplo, ministros, senadores, diputados, directores generales en los ministerios, presidentes de salas de apelación, generales, coroneles, etc., con las debidas excepciones de quien ha logrado embarcarse entre éstos sin tener las cualidades correspondientes al cartelito que ha obtenido.

2036. Estas excepciones son mucho mayores que entre los abogados, los médicos, los ingenieros, o que entre quienes se han hecho ricos con su propio arte, o que entre quienes destacan en la música, en la literatura, etc., entre otras razones porque en dichas ramas de la actividad humana los cartelitos son obtenidos directamente por cada individuo, mientras que, en la clase selecta, parte de los cartelitos son hereditarios, como, por ejemplo, los de la riqueza. En otros tiempos los había también hereditarios en la parte selecta de gobierno, pero ahora sólo quedan los de los soberanos; pero si la herencia ha desaparecido directamente, sigue siendo todavía poderosa indirectamente, y quien hereda un gran patrimonio, fácilmente es nombrado senador en ciertos países o logra que le elijan diputado, pagando a los electores y halagándoles, si es preciso, con demostraciones de entusiasta demócrata, de socialista, de anarquista. La riqueza, los parientes, las relaciones, ayudan también en otros muchos casos y hacen que les pongan el cartelito de la clase selecta en general o de la clase selecta de gobierno en particular a quien no debería llevarlo. (...)

2037. Allí donde la unidad social es la familia, el rótulo del cabeza de la familia sirve también para todos los que la componen. (...)

2041. Además, hay que considerar cómo se mezclan los diversos grupos de la población. Quien pasa de un grupo a otro lleva a éste generalmente ciertas inclinaciones, ciertos sentimientos, ciertas aptitudes que ha adquirido en el grupo del que procede, y es preciso tener en cuenta esta circunstancia.

2042. A este fenómeno, en el caso particular de que se consideran sólo dos grupos, es decir, la clase selecta y la clase no selecta, se ha dado el nombre de circulación de la clase selecta (*circulation des élites*).

2043. En conclusión, tenemos que atender principalmente: 1.º En un mismo grupo, a la proporción entre el total del grupo y el número de aquellos que forman parte de él nominalmente sin tener los caracteres necesarios para formar parte de él realmente; 2.º Entre los diversos grupos, a los modos por los que tienen lugar los pasos de un grupo al otro, y a la intensidad de este movimiento, es decir, a la velocidad de la circulación.

2044. Hay que notar que tal velocidad de circulación se debe considerar no sólo absolutamente, sino también en relación con la demanda y la oferta de ciertos elementos. Por ejemplo, un país que siempre está en paz necesita pocos guerreros en la clase gobernante, y la producción de éstos puede ser exuberante para la necesidad. Sobreviene un estado de guerras continuo; hacen falta muchos guerreros, y la producción, aun manteniéndose igual, puede ser deficiente para la necesidad. Notemos, de pasada, que ésta ha sido una de las causas de la destrucción de muchas aristocracias.

2047. *La clase superior y la clase inferior en general.* Lo mínimo que podemos hacer es dividir la sociedad en dos estratos, es decir, un estrato superior, en el que suelen estar los gobernantes, y otro inferior, en el que están los gobernados. Este hecho es tan patente que en todo tiempo se ha impuesto al observador, incluso poco experto, y lo mismo ocurre respecto al hecho de la circulación de los individuos entre estos dos estratos; el propio Platón lo percibió, y lo quiso regular artificialmente (§ 278); muchos han hablado de los «hombres nuevos», de los *parvenus*, y hay numerosos estudios literarios sobre ellos. Demos ahora forma más precisa a consideraciones entrevistas hace mucho tiempo. Ya hemos aludido (§§ 1723 y s.) a la diversa repartición de los residuos en los distintos grupos sociales y, principalmente, en la clase superior y en la inferior. Tal heterogeneidad social es un hecho que la mínima observación hace conocer.

2048. Las mutaciones de los residuos de la clase I y de la clase II que se producen en los estratos sociales son bastante importantes en relación con la determinación del equilibrio. La observación vulgar los advirtió bajo una forma especial, es decir, bajo la forma de mutaciones, en el estrato superior de los sentimientos llamados «religiosos»; se observó que había épocas en que éstos disminuían, y otras en que crecían, y que tales oleadas correspondían a mutaciones sociales notables. De modo más preciso se puede describir el fenómeno diciendo que, en el estrato superior, los residuos de la clase II disminuyen poco cada vez, hasta que, de tiempo en tiempo, son hechos crecer por una marea que parte del estrato inferior.

2051. En el estrato superior de la sociedad, en la clase selecta, están nominalmente ciertos agregados, en ocasiones no bien definidos, y que se dicen aristocracias. Hay casos en que la mayoría de los que pertenecen a tales aristocracias tienen, en efecto, los caracteres para permanecer en ellas, y otros en los que un número notable de sus componentes carecen de tales caracteres. Pueden tener participación más o menos grande en la clase selecta de gobierno o bien estar excluidos de ella.

2052. En el origen, las aristocracias guerreras, religiosas, comerciales, las plutocracias, salvadas pocas excepciones que no consideramos, debían sin duda formar parte de la clase selecta y, en ocasiones, la constituían enteramente. El guerrero victorioso, el comerciante que prosperaba, el plutócrata que se enriquecía, eran sin duda algunos hombres que superaban lo vulgar en su actividad. Entonces el cartel correspondía al carácter efectivo; pero luego, con el paso del tiempo, se produjo un distanciamiento, que a menudo fue notable y algunas veces notabilísimo; mientras, por otra parte, ciertas aristocracias que originariamente tenían gran participación en la clase selecta de gobierno acabaron por constituir sólo una parte mínima de ella, y esto se produjo

principalmente con la aristocracia guerrera.

2053. Las aristocracias no duran. Por las razones que sea, es incontrastable que, al cabo de un cierto tiempo, desaparecen. La historia es un cementerio de aristocracias. El pueblo ateniense era una aristocracia respecto al resto de la población de metecos y de esclavos; desapareció sin dejar descendencia. Desaparecieron las varias aristocracias romanas. Desaparecieron las varias aristocracias bárbaras. ¿Dónde están, en Francia, los descendientes de los conquistadores francos? Las genealogías de los lores ingleses son muy exactas: quedan poquísimas familias que descienden de los compañeros de Guillermo el Conquistador; las otras desaparecieron. En Alemania la aristocracia está constituida, en gran parte, por los descendientes de los vasallos de los antiguos señores. La población de los Estados europeos ha crecido enormemente desde hace varios siglos; es un hecho cierto, muy cierto, que las aristocracias no han crecido en proporción.

2054. No es sólo por el número por lo que ciertas aristocracias decaen sino también por la calidad, en el sentido de que disminuye en ellas la energía y se modifican las proporciones de los residuos que les ayudaron a adueñarse del poder y a conservarlo; pero de esto hablaremos más adelante. La clase gobernante es restaurada no sólo en número, sino, y esto es lo que importa, en calidad por las familias que vienen de las clases inferiores, que le aportan la energía y las proporciones de residuos necesarios para mantenerse en el poder. Se restaura también por la pérdida de sus componentes que más han decaído. (...)

2056. Gracias a la circulación de las clases selectas, la clase selecta de gobierno está en un estado de continua y lenta transformación, fluye como un río, y la de hoy es distinta de la de ayer. De vez en cuando se observan repentinas y violentas perturbaciones, como podrían serlo las inundaciones de un río, y después la nueva clase selecta de gobierno vuelve a modificarse lentamente: el río, vuelto a su cauce, fluye de nuevo regularmente.

2057. Las revoluciones se producen porque, bien por el entorpecimiento la circulación de la clase selecta, bien por otra causa, se acumulan en los estratos superiores elementos decadentes que ya no tienen los residuos capaces de mantenerlos en el poder y evitan el uso de la fuerza, mientras que crecen en los estratos inferiores los elementos de calidad superior que poseen los residuos capaces de ejercer el gobierno y que están dispuestos a utilizar la fuerza. (...)

6. Forma general de la sociedad como sistema

2060. **Los elementos.** La forma de la sociedad está determinada por todos los elementos que sobre ella actúan y, una vez determinada, es ella quien actúa sobre los elementos; por consiguiente, se puede decir que se produce una mutua determinación. Entre los elementos podemos distinguir las siguientes categorías: 1.^a El suelo, el clima, la flora, la fauna, las circunstancias geológicas, mineralógicas, etc.; 2.^a Otros elementos externos a una sociedad dada en un tiempo dado, es decir, las acciones de las otras sociedades sobre ella, que son externas en el espacio, y las consecuencias del estado anterior de la propia sociedad, que son externas en el tiempo; 3.^a Elementos internos, entre los cuales los principales son la raza, los residuos, es decir, los sentimientos que

manifiestan las inclinaciones, los intereses, la aptitud para el razonamiento, para la observación, el estado de los conocimientos, etc. También las derivaciones están entre estos elementos.

2061. Los elementos que hemos citado no son independientes; la mayoría de ellos son interdependientes. Además, entre los elementos hay que contar las fuerzas que se oponen a la disolución, a la ruina de las sociedades que duran; por tanto, cuando una de estas está constituida bajo una cierta forma determinada por los otros elementos, actúa a su vez sobre estos elementos, a los que, en tal sentido, se les debe considerar también en un estado de interdependencia con respecto a ella. Algo semejante se observa con los organismos animales. Por ejemplo, la forma de los órganos determina el género de vida, pero éste, a su vez, actúa sobre los órganos (§. 2088 y s.).

2062. Para determinar enteramente la forma social sería necesario desde el principio conocer todos estos numerosísimos elementos; luego habría que asignar índices a los elementos y a los efectos, y conocer su dependencia; y, por fin, establecer todas las condiciones que determinan la forma de la sociedad, condiciones que, utilizando cantidades, se expresarían por ecuaciones. Estas ecuaciones tendrían que ser en número igual al de las incógnitas y las determinarían por entero.

2063. Un estudio de las formas sociales debería considerar, al menos, los principales elementos que las determinan, dejando aparte sólo aquellos cuya acción puede ser considerada como accesoria. (...) Tenemos que limitarnos a un estudio que investigue sólo parte del tema. Afortunadamente para nuestro estudio, son muchos los elementos que actúan sobre las inclinaciones y los sentimientos de los hombres, por lo que, considerando los residuos, tendremos en cuenta indirectamente tales elementos.

2066. En cualquier modo, sea pequeño o grande el número de elementos que consideremos, suponemos que constituyen un sistema que llamaremos *sistema social*, y nos proponemos estudiar su índole y sus propiedades.

Dicho sistema cambia de forma y de carácter con el tiempo, y cuando nombramos el *sistema social* entendemos este sistema considerado tanto en un momento determinado como en las transformaciones sucesivas que sufre en un espacio de tiempo determinado. De modo semejante, cuando se nombra el sistema solar se entiende tal sistema considerado tanto en un momento determinado como en los sucesivos momentos que componen un espacio de tiempo pequeño o grande.

2067. **El estado de equilibrio.** Para empezar, si queremos razonar con un poco de rigor, tenemos que fijar el estado en que queremos considerar el sistema social, cuya forma es siempre mudable. El estado real, estático o dinámico, del sistema está determinado por sus condiciones. Supongamos que, artificialmente, se opere alguna modificación en su forma; inmediatamente seguirá una reacción en el sentido de conducir de nuevo la forma mudable a su estado primitivo, habida cuenta de la mutación real. Si esto no se produjera, dicha forma y sus mutaciones reales no serían determinadas, sino que se mantendrían a merced del azar.

2068. Podemos valernos de tal propiedad para definir el estado que pretendemos considerar y que, por ahora, indicaremos con la letra X. Es decir, diremos que dicho

estado es tal que si se introdujese artificialmente en él una modificación cualquiera, distinta de aquella que sufre en realidad, inmediatamente se tendría una reacción que tendería a conducirla de nuevo al estado real. Con lo cual queda definido rigurosamente el estado X.

2079. ***Ordenación del sistema social.*** El sistema económico está compuesto de ciertas moléculas movidas por los gustos y sometidas a los vínculos de los obstáculos para obtener los bienes económicos. El sistema social es mucho más complejo, y aun cuando lo queramos hacer lo más simple posible sin caer en errores demasiado graves, tendremos que considerarlo al menos como compuesto de ciertas moléculas entre las que se cuentan residuos, derivaciones, intereses, inclinaciones, y que, sujetas a numerosos vínculos, cumplen acciones lógicas y acciones no lógicas. En el sistema económico, la parte no lógica queda enteramente confinada en los gustos, y se pasa por alto, puesto que éstos se suponen dados. Se puede preguntar si no se podría hacer lo mismo respecto al sistema social; es decir, asumir como datos de hecho los residuos, en los que estaría refugiada la parte no lógica, y estudiar las acciones lógicas que de tales residuos tienen origen. Se tendría así, en efecto, una ciencia que sería semejante a la economía pura o incluso a la economía aplicada. Pero, por desgracia, la semejanza cesa respecto a la correspondencia con la realidad. No se aleja demasiado de ella la hipótesis de que los hombres realizan acciones económicas que, por término medio, pueden considerarse como lógicas, para satisfacer sus gustos; por consiguiente, las consecuencias de tales hipótesis dan una forma general del fenómeno, cuyas divergencias con la realidad son pocas y no muy grandes, excepto en ciertos casos, entre los cuales el más importante es el del ahorro. Por el contrario, se aparta mucho de la realidad la hipótesis de que los hombres extraen de los residuos consecuencias lógicas según las cuales actúan; en tal género de actividades, utilizan más a menudo las derivaciones que los razonamientos rigurosamente lógicos, y, por lo tanto, quien quisiera prever sus acciones se pondría completamente fuera de la realidad. Los residuos no son sólo, como los gustos, el origen de las acciones, sino que operan también en toda la continuación de las acciones que se producen desde el origen, lo cual nos es dado a conocer precisamente por las derivaciones sustituidas por los razonamientos lógicos. Por consiguiente, la ciencia constituida por la hipótesis de que de ciertos residuos dados se extraigan las consecuencias lógicas daría una forma general del fenómeno que tendría poco o ningún contacto con la realidad; sería aproximadamente una doctrina semejante a la de la geometría no euclidiana o la de la geometría en el espacio de cuatro dimensiones. Si queremos mantenernos en la realidad, tenemos que pedir a la experiencia que nos haga conocer no sólo ciertos residuos fundamentales, sino también los diversos modos con los cuales actúan para determinar las acciones de los hombres.

2105. ***Las propiedades del sistema social.*** Un sistema de átomos y moléculas materiales tiene ciertas propiedades térmicas, eléctricas y de otros tipos; de modo análogo, un sistema constituido por moléculas sociales tiene también ciertas propiedades que importa considerar. Una de ellas ha sido incluida en todas las épocas, si bien de modo tosco: se trata de la que, con poca o ninguna precisión, recibe el nombre de

utilidad, de *prosperidad* u otro parecido. Debemos ahora investigar en los hechos si, bajo tales expresiones indeterminadas, hay algo de preciso y conocer su índole. La operación que vamos a realizar es análoga a la ya realizada por los físicos cuando sustituyeron los conceptos vulgares e indeterminados del calor y del frío por el concepto preciso de la temperatura.

2106. Fijémonos en las cosas a las que se llama prosperidad económica, moral, intelectual, potencia militar, política, etc.; si queremos razonar sobre ellas científicamente es necesario poderlas definir rigurosamente; y si las queremos introducir en la determinación del equilibrio social, es necesario poder, de algún modo, aunque sea por simples indicios, hacer que correspondan a cantidades. (...)

2111. **La utilidad.** Cualquiera que sea el juez que se elija, cualesquiera que sean las normas que se decida seguir, las entidades que de esta forma se determinan gozan de ciertas propiedades comunes, que son las que vamos a estudiar. Fijadas, pues, las normas según las cuales queremos determinar un cierto estado límite al que se supone que se acerca un individuo o bien una colectividad, y dado un índice numérico a los diversos estados que más o menos se aproximan a este estado límite, de modo que el estado que más cerca esté de él tenga un índice mayor que el del estado que más se aleje, diremos que éstos son los índices de un estado X. Luego, como de costumbre, con el único objeto de evitar la incomodidad derivada del uso en el discurso de simples letras del alfabeto, sustituiremos la letra X por un nombre cualquiera que, como de costumbre también, para evitar neologismos demasiado frecuentes, tomaremos de algún fenómeno análogo. Cuando se sabe, o se cree saber, lo que le «va bien» a un individuo, a una colectividad, se dice que es «útil» que ésta o aquél procuren conseguir tal cosa, y se estima que es mayor la utilidad de que gozan cuanto más se aproximan a tener tal cosa. Por consiguiente, por simple analogía, y por ningún otro motivo, daremos el nombre de utilidad a la entidad X, definida un poco más arriba.

2115. Para empezar es preciso distinguir los casos, según que se hable del individuo, de la familia, de una colectividad, de una nación, de la raza humana. No hay que considerar solamente la utilidad de estos diversos entes, sino que es preciso aún hacer una distinción, es decir, dividir sus utilidades directas de las que indirectamente consiguen por sus recíprocas relaciones. Por consiguiente, dejando aparte otras distinciones que acaso sería provechoso hacer, y limitándonos a las que son estrictamente indispensables, hay que tener en cuenta los siguientes géneros

- (u) Utilidad del individuo;
- (a-1) Utilidad directa;
- (a-2) Utilidad indirecta, obtenida porque el individuo forma parte de una colectividad;
- (a-3) Utilidad de un individuo en relación con las utilidades de los otros;
- (b) Utilidad de una determinada colectividad. Para éstas se pueden hacer distinciones análogas a las precedentes; (b-1) Utilidad directa para la colectividad, considerada separadamente de las otras;
- (b-2) Utilidad indirecta, obtenida por reflejo de otras colectividades;
- (b-3) Utilidad de una colectividad, en relación con las utilidades de las otras.

Estas diversas utilidades, lejos de concordar, a menudo están en abierto contraste, y de tales fenómenos ya hemos visto muchos ejemplos (§§ 1975 y s.). Los teólogos y los metafísicos, por amor al absoluto, que es único; los moralistas, para inducir al individuo a procurar el bien ajeno; los hombres de Estado, para inducirle a confundir la utilidad propia con la de la patria, y otras personas, por motivos semejantes, suelen reducir a veces explícitamente y con frecuencia implícitamente todas las utilidades a una sola.

2118. Para dar forma más concreta al razonamiento, consideremos especialmente una de las utilidades, es decir, aquella que está en relación con la prosperidad material. En cuanto que las acciones humanas son lógicas, se puede observar, con estricto rigor, que el hombre que va a la guerra y que ignora si se quedará en los campos de batalla o volverá a su casa actúa por consideraciones de utilidad individual, directa o indirecta, puesto que él compara la utilidad probable si vuelve sano y salvo con el daño probable si resulta muerto o herido. Pero tal razonamiento no vale ya para el hombre que va a una muerte segura por la defensa de la patria. Éste sacrifica deliberadamente la utilidad individual a la utilidad de su nación. Estamos aquí en el caso de la utilidad subjetiva indicada en el § 2117.

2119. Las más de las veces el hombre realiza tal sacrificio en virtud de una acción no lógica, y no tienen lugar las consideraciones subjetivas de utilidad, quedando sólo las objetivas que puede hacer quien observa los fenómenos. (...)

2133. En economía pura no se puede considerar una colectividad como una persona; en sociología se puede considerar, si no como una persona, sí al menos como una unidad. La ofelimity de una colectividad no existe; la utilidad de una colectividad se puede considerar de un modo aproximado. Por eso, en economía pura no hay peligro de confundir el máximo de ofelimity *para* una colectividad con el máximo de ofelimity *de* una colectividad, que no existe; mientras que en sociología hay que tener mucha cautela para no confundir el máximo de utilidad *para* una colectividad con el máximo de utilidad *de* una colectividad, puesto que existen ambos.

2134. Consideremos, por ejemplo, el aumento de la población. Si se atiende a la utilidad *de la* colectividad, principalmente para su potencia militar y política, será beneficioso llevar la población hasta el límite bastante elevado más allá del cual la nación se empobrecería y la raza decaería. Pero si consideramos el máximo para la colectividad, encontraremos un límite mucho más bajo. Habrá que investigar en qué proporciones las diversas clases sociales gozan de tal aumento de potencia militar y política, y en qué diversa proporción la compran con sus propios sacrificios. Cuando los proletarios dicen que no quieren tener hijos que sólo sirvan para aumentar el poder y las ganancias de las clases gobernantes, razonan sobre un problema de máximo de utilidad para la colectividad; poco importan las derivaciones que adopten, como podrían ser las de la religión, del socialismo o del pacifismo: hay que ver lo que hay debajo. Las clases gobernantes responden a menudo confundiendo un problema de máximo *de* la colectividad con el problema de máximo *para* la colectividad. Procuran también llevar el problema a la búsqueda de un máximo de utilidad individual, intentando hacer creer a las clases gobernadas que hay una utilidad indirecta que, si se la tiene en la debida cuenta,

cambia en ventajas el sacrificio que a estas clases se les pide. Lo cual puede efectivamente suceder algunas veces, pero no sucede siempre, y son muchos los casos en que, incluso teniendo ampliamente en cuenta las utilidades indirectas, resulta no ya una ventaja, sino más bien un sacrificio para las clases gobernadas. En realidad, sólo las acciones no lógicas pueden hacer en estos casos que las clases gobernadas, olvidando el máximo de utilidad individual, se acerquen al máximo de utilidad *de* la colectividad, o bien solamente *de la* clase gobernante; cosa que, muy frecuentemente, es intuitivo por ésta.

2170. *El uso de la fuerza en la sociedad.* Las sociedades, en general subsisten porque en la mayoría de sus componentes son vivos y poderosos los sentimientos que corresponden a los residuos de la sociabilidad (clase IV); pero en las sociedades humanas hay también individuos en los que, parte al menos de tales sentimientos, se debilitan y pueden incluso desaparecer. De aquí se originan dos efectos muy notables y que en apariencia son opuestos: uno, que amenaza de disolución a la sociedad; otro, que procura su avance civil; en sustancia, es siempre un movimiento, pero que puede seguir por vías diversas.

2171. Es evidente que si la necesidad de uniformidad (IV-b) fuera, en cada individuo, tan poderosa que impidiera que ni uno solo de estos individuos se apartase en modo alguno de las uniformidades subsistentes en la sociedad en que vive, ésta no tendría motivos internos de disolución; pero tampoco los tendría de cambio, bien por la vía de un aumento, bien por una disminución de la utilidad de los individuos o de la sociedad. Al contrario, si faltase la necesidad de uniformidad, la sociedad no subsistiría, y cada individuo iría por su cuenta, como hacen los grandes felinos, las aves de presa y otros animales. Las sociedades que subsisten y que cambian tienen, pues, un estado intermedio entre estos dos extremos.

2174. El problema de si se debe o no, de si es beneficioso o no usar la fuerza en la sociedad, no tiene sentido, puesto que la fuerza se usa tanto por parte de quien quiere conservar ciertas uniformidades como por parte de quien quiere transgredirlas, y la violencia de éstos se opone, contrasta, con la violencia de aquéllos. De hecho, quien es favorable a la clase gobernante, si dice que reprueba el uso de la fuerza, en realidad reprueba el uso de la fuerza por parte de los disidentes que se quieren sustraer a las reglas de la uniformidad; si dice que aprueba el uso de la fuerza, en realidad aprueba el uso que de ella hacen las autoridades para obligar a los disidentes a la uniformidad. Viceversa, quien es favorable a la clase gobernada, si dice que reprueba el uso de la fuerza en la sociedad, en realidad reprueba el uso de la fuerza por parte de las autoridades sociales para obligar a los disidentes a la uniformidad; y si, por el contrario, alaba el uso de la fuerza, en realidad se refiere al uso de la fuerza por parte de aquellos que quieren sustraerse a ciertas uniformidades sociales.

2175. Tampoco tiene mucho sentido el problema de si beneficia a la sociedad que se use la fuerza para imponer las uniformidades existentes, o bien si beneficia que se use para transgredirlas, puesto que es necesario distinguir entre las diversas uniformidades y ver cuáles son útiles y cuáles nocivas para la sociedad. Y, a decir verdad, ni siquiera esto

basta, puesto que es preciso asimismo examinar si la utilidad de la uniformidad es tanta que compense el daño del uso de la fuerza para imponerla o si el daño de la uniformidad es tan grande que supera a los daños del uso de la fuerza para destruirla (§ 2195); y, entre estos daños, no se debe olvidar el daño gravísimo de la anarquía, que sería consecuencia de un uso frecuente de la fuerza para eliminar las uniformidades existentes, del mismo modo que, entre las utilidades de mantener incluso las nocivas, se debe contar el dar fuerza y estabilidad a la ordenación social. Por consiguiente, para resolver la cuestión del uso de la fuerza, no basta resolver la cuestión de la utilidad en general de ciertas ordenaciones, sino que es preciso, también y principalmente, hacer el cómputo de todas las utilidades y de todos los daños, así directos como indirectos (§ 2147, ejemplo II). Tal vía lleva a la solución de un problema científico, pero puede ser, y efectivamente es a menudo, diversa de la que lleva a un aumento de la utilidad de la sociedad. Por consiguiente, es beneficioso que la sigan aquellos que tienen sólo que resolver un problema científico, o bien, pero sólo en parte, ciertas personas de la clase dirigente; mientras que, por el contrario, para la utilidad social, es beneficioso a menudo que aquellos que están en la clase dirigida y que tienen que actuar acepten, según los casos, una de las dos teologías, es decir, aquella que impone mantener las uniformidades existentes o la que persuade de que hay que cambiarlas.

2176. (...) Atendiendo pues a las transgresiones del orden material entre los pueblos civilizados modernos, vemos que, en general, el uso de la fuerza para reprimirlas es tanto más fácilmente admitido cuanto más se puede considerar la transgresión como una anomalía individual que tiene por objeto conseguir ventajas individuales; y tanto menos, cuanto más aparece la transgresión obra colectiva que tiene por objeto conseguir ventajas colectivas, y especialmente si aspira a sustituir las normas existentes por ciertas normas generales.

2177. Lo cual expresa cuánto hay de común en muchos hechos en los que se distingue el delito llamado privado del delito llamado público. (...) Atendamos ahora a las relaciones de interdependencia de este modo de usar la fuerza con el resto de los hechos sociales. Tendremos, como de costumbre, una serie de acciones y de reacciones, en la que el uso de la fuerza aparece unas veces como causa y otras como efecto.

2178. Respecto a los gobernantes, hemos de considerar principalmente cinco categorías de hechos, o sea:

1.º Un pequeño número de ciudadanos, con tal de que sean violentos, puede imponer su voluntad a los gobernantes que no están dispuestos a aplastar dicha violencia con otra similar. Si los gobernantes son movidos principalmente por sentimientos humanitarios al no usar la fuerza, tal efecto se produce muy fácilmente; si, por el contrario, no usan la fuerza porque estiman más aconsejable emplear otros medios, se tiene a menudo el efecto siguiente;

2.º Para impedir la violencia o para resistir a ella, la clase gobernante usa la astucia, el fraude, la corrupción, y, para decirlo de otro modo, el gobierno pasa de los leones a los zorros. La clase gobernante agacha la cabeza ante la amenaza de la violencia, pero cede sólo en apariencia o procura evitar el obstáculo que no puede superar de un modo

franco. A la larga, tal modo de obrar actúa poderosamente sobre la elección de la clase gobernante, de la que son llamados a formar parte sólo los zorros y rechazados los leones (§ 2227). Aquel que conoce el arte de debilitar a los adversarios con la corrupción, de recuperar con el fraude y el engaño lo que parecía haber cedido ante la fuerza, es óptimo entre los gobernantes; quien tiene arrebatos de resistencia y no sabe agachar su cabeza oportunamente, es pésimo entre los gobernantes, y puede mantenerse entre ellos sólo si compensa tal defecto con otras cualidades eminentes;

3.º De este modo, en la clase gobernante aumentan los residuos del instinto de las combinaciones (clase I) y disminuyen los de la persistencia de los agregados (clase II), puesto que los primeros ayudan precisamente a usar el arte de replegarse, a descubrir ingeniosas combinaciones con las que sustituir la resistencia declarada, mientras que los segundos inducirían a ésta, y un intenso sentimiento de persistencia de los agregados quita flexibilidad;

4.º Los designios de la clase gobernante no se mantienen mucho en el tiempo; la prevalencia de los instintos de las combinaciones, el debilitamiento de la persistencia de los agregados hace que la clase gobernante se contente con el presente y se preocupe menos del futuro. El individuo prevalece y con mucho sobre la familia, y el ciudadano sobre la colectividad y la nación. Los intereses del presente o de un futuro próximo, y materiales prevalecen sobre los intereses de un futuro lejano y sobre los ideales de la colectividad y la patria. Se procura gozar del presente sin preocuparse demasiado por el porvenir;

5.º Partes de tales fenómenos se observan también en las relaciones internacionales. Las guerras se hacen esencialmente económicas; se procura evitarlas con los poderosos, y sólo se declaran a los débiles; se consideran, más que otra cosa, como una especulación (§ 2328). A menudo se lanza inconscientemente a ellas al país al provocar conflictos económicos que se espera no trasciendan jamás en conflictos armados; y éstos son con frecuencia impuestos por pueblos en los que la evolución está tan poco avanzada que lleva al predominio de los residuos de la clase I.

2179. Respecto a los gobernantes, se dan las siguientes relaciones, que corresponden en parte a las anteriores:

1.^a Donde, en la clase gobernada, hay un cierto número de individuos dispuestos a usar la fuerza, y donde hay jefes capaces de guiarlos, frecuentemente se observa que la clase gobernante es desplazada y que otra ocupa su puesto. Esto se produce con facilidad donde la clase gobernante está movida principalmente por sentimientos humanitarios, y con mucha facilidad si no sabe asimilarse las partes selectas que destacan en la clase gobernada: una aristocracia humanitaria y cerrada, y poco abierta, llega al máximo de inestabilidad;

2.^a Por el contrario, es más difícil desplazar a una clase gobernante que sabe usar oportunamente la astucia, el fraude, la corrupción, y muy difícil, si consigue asimilarse el mayor número de aquellos que, en la clase gobernada, tienen las mismas dotes, saben utilizar las mismas artes, y que, por consiguiente, podrían ser los jefes de quienes están dispuestos a usar la violencia. La clase gobernada, que de esta suerte queda sin guía, sin

arte, desorganizada, es casi siempre impotente para instituir nada que sea duradero;

3.^a De este modo, en la clase gobernada disminuyen un poco los residuos del instinto de las combinaciones; pero el fenómeno no es parangonable con el del aumento de estos residuos en la clase gobernante, puesto que teniendo ésta un número menor de individuos, cambia considerablemente de índole en cuanto se una a ella o se aparte un número restringido de individuos, mientras que este número aporta leves cambios a un total enormemente mayor. Además, quedan en la clase gobernada muchos individuos que tienen instintos de combinaciones y que no son utilizados en la política o en actuaciones próximas, sino sólo en las artes, que son independientes de ella. Tal circunstancia da estabilidad a las sociedades, puesto que a la clase gobernante le basta añadirse un número restringido de individuos para quitarle los jefes a la clase gobernada. Por otra parte, a la larga, aumenta la diferencia de índole entre clase gobernante y clase gobernada; en aquélla hay inclinación a la prevalencia de los instintos de combinaciones, y en ésta de los instintos de persistencia de los agregados; y cuando la diferencia llega a ser suficientemente grande, se producen revoluciones;

4.^a Éstas, a menudo, dan el poder a una nueva clase gobernante, en la que hay un aumento de los instintos de persistencia de los agregados y que, por consiguiente, añade a los designios del gozo en el presente los de ideales a conseguir en el porvenir; en parte, el escepticismo cede a la fe;

5.^a Estas consideraciones se deben extender en parte a las relaciones internacionales. Si los instintos de las combinaciones aumentan más allá de un cierto límite proporcionalmente a los instintos de persistencia de los agregados, en un cierto pueblo, éste puede ser fácilmente vencido en guerra por otro pueblo en el que no se haya producido tal fenómeno. El poder de un ideal para conducir a la victoria se observa tanto en las guerras civiles como en las internacionales. Quien pierde el hábito de usar la fuerza, quien está avezado a juzgar comercialmente una operación, según su coste y haber monetario, fácilmente se deja llevar a comprar la paz; y puede ocurrir que tal operación, considerada aisladamente, sea buena, porque la guerra habría costado más dinero que el precio pagado por la paz; pero la experiencia demuestra que, a la larga, considerada con las otras que la siguen inevitablemente, hace que un pueblo, de este modo, vaya a su propia ruina. Muy raramente el fenómeno que acabamos de citar de la prevalencia de los instintos de las combinaciones se produce para toda la población; por lo común, se observa sólo en los estratos superiores y poco o nada en los inferiores y más numerosos. Por consiguiente, cuando estalla la guerra, asombra la energía demostrada por el vulgo, la cual, considerando sólo los estratos superiores, no se preveía en absoluto. En ocasiones, como ocurrió en Cartago, tal energía no basta para salvar a la patria, porque la guerra ha sido mal preparada, mal dirigida por las clases dirigentes del enemigo. Otras veces, como ocurrió con las guerras de la Revolución francesa, la energía popular basta para salvar a la patria, porque, si la guerra ha sido mal preparada por las clases dirigentes del país, ha sido también peor preparada y peor conducida por las clases dirigentes del enemigo, lo que da tiempo a los estratos inferiores de la sociedad a arrojar del poder a su clase dirigente y sustituirla por otra de mayor energía y en la que es mayor

la proporción de los instintos de persistencia de los agregados. Otras veces, aún, como ocurrió en Alemania después de la derrota de Jena, la energía popular se propaga a las clases superiores y la empuja a una acción que puede resultar eficaz porque une una hábil dirección con una fe viva.

2180. Los fenómenos que acabamos de exponer son los principales, pero a ellos se añaden otros muchos secundarios. Entre éstos es útil observar que, si la clase gobernante no sabe, no quiere o no puede usar la fuerza para reprimir las transgresiones de las uniformidades en la vida privada, ello es suplido por la acción anárquica de los gobernados. En la historia es bien sabido que la venganza privada desaparece o reaparece según que, mediante la represión de los delitos, el poder público haga o no haga sus veces. Así, se ha visto reaparecer bajo la forma del linchamiento en América e incluso en Europa. Obsérvese todavía que, donde es débil la actuación del poder público, se constituyen pequeños Estados dentro del gran Estado, pequeñas sociedades dentro de una mayor. De modo semejante, donde falta la actuación de la justicia pública es sustituida por la de la justicia privada, sectaria y viceversa. En las relaciones internacionales, bajo los oropeles de la oratoria humanitaria y ética, no hay sino fuerza. Los chinos se consideraban, y acaso lo eran, superiores en civilización a los japoneses, pero a aquéllos les faltaba la fuerza militar que, gracias a los restos de «barbarie» feudal, no faltaba a éstos; así pues, los pobres chinos, agredidos por las hordas europeas, cuyas gestas en China recuerdan, como bien dijo G. Sorel, a las de los conquistadores españoles en América, después de que su país hubo sufrido muertes, rapiña, saqueos por parte de los europeos, tuvieron que pagarles encima una indemnización, mientras que los japoneses, victoriosos de los rusos, se hacen respetar de todos. Hace pocos siglos, el fino arte diplomático de los señores cristianos de Constantinopla no les salvaba de la ruina que les causaban, con su fanatismo y su fuerza, los turcos; y ahora, en 1913, precisamente en el mismo lugar, los vencedores, decaídos en su fanatismo y en su fuerza, confiándose a su vez a las falaces esperanzas del arte diplomático, son vencidos y deshechos por la fuerza de sus antiguos súbditos. Gravísima ilusión es la de los políticos que se imaginan poder suplir con inermes leyes el uso de la fuerza armada.

Categorías económicas y clase gobernante

2233. Incluyamos en una categoría, que llamaremos (S), a las personas cuyos ingresos son esencialmente variables y dependen de la habilidad de cada persona para encontrar fuentes de ganancia. En esta categoría, hablando en general y dejando a un lado las excepciones, estarán precisamente los empresarios de los que acabamos de hablar, y con ellos entran los propietarios de acciones de sociedades industriales y comerciales, pero no los propietarios de obligaciones, que se adaptan mejor a la clase siguiente; entrarán, asimismo, los propietarios de casas en las ciudades donde se da la especulación de la construcción, y también los propietarios de tierras, con la condición similar de que exista especulación sobre dichas tierras, los especuladores de bolsa, los banqueros que obtienen ganancias con los préstamos estatales, con los préstamos a las industrias y a los comercios. Añadamos todas las personas que dependen de ellas, es decir, los notarios, los abogados, los ingenieros, los politicastros, los obreros y los

empleados que obtienen ventajas de las operaciones que acabamos de indicar. En resumen, incluyamos a todas las personas que directa o indirectamente se benefician de la especulación y que, con diversas artes, consiguen aumentar los ingresos valiéndose con ingenio de las circunstancias.

2234. Incluyamos en otra categoría, que llamaremos (R), a las personas cuyos ingresos son fijos o casi fijos, y que, por consiguiente, dependen poco de las ingeniosas combinaciones que pueden discurrir. En esta categoría, de un modo aproximado, estarán los simples propietarios de ahorros que han depositado en las cajas de ahorros, en los bancos, o que los han empleado en vitalicios; los pensionados, aquellos que tienen principalmente sus ingresos de títulos de la Deuda Pública, de obligaciones de sociedades o de otros títulos semejantes con beneficio fijo; los propietarios de casas y de tierras donde no se da la especulación; los campesinos, los obreros, los empleados, que dependen de estas personas o que, de cualquier modo, no dependen de especuladores. En fin, incluyamos así a todas las personas que ni directa ni indirectamente se benefician de la especulación y que tienen ingresos fijos o casi fijos o, al menos, poco variables.

2235. Con el único objeto de eliminar el uso incómodo de simples letras, demos el nombre de *especuladores* a las personas de la categoría (S), y de *beneficiarios de una renta* a las personas de la categoría (R). Para estas dos categorías de personas, podremos repetir, más o menos, cuanto hemos dicho anteriormente de los propietarios de simples ahorros y de los empresarios, y encontraremos entre ellas análogos contrastes económicos y sociales. En la primera categoría predominan los residuos de la clase I; en la segunda, predominan los de la clase II. Es fácil comprender cómo se produce esto. Quien tiene una notable capacidad para combinaciones económicas no se contenta con unos ingresos fijos, a menudo bastante mezquinos; quiere ganar más y, si encuentra circunstancias favorables, sube a la primera categoría. Las dos categorías ejercen en la sociedad oficios de diversa utilidad. La categoría (S) es principalmente motivo de los cambios y del progreso económico y social; la categoría (R) es, por el contrario, un poderoso elemento de estabilidad, que en muchos casos elimina los peligros de la aventurada actuación de la categoría (S). Una sociedad en la que prevalezcan casi exclusivamente los individuos de la categoría (R) se mantiene inmóvil, como cristalizada; una sociedad en la que prevalezcan los individuos de la categoría (S) carece de estabilidad, se encuentra en un estado de equilibrio inestable, que puede ser destruido por un leve accidente, interior o exterior.

2236. Las diversas proporciones en que las categorías (S) y (R) están en la clase gobernante corresponden a diversos modos de civilización, y tales proporciones cuentan entre los principales caracteres que se deben considerar en la heterogeneidad social. Si, por ejemplo, volvemos a prestar atención al ciclo considerado un poco más arriba (§§ 2209 y s.), diremos que en los países democráticos modernos la protección industrial aumenta la proporción de la categoría (S) en la clase gobernante. Por tal aumento se produce un nuevo aumento de la protección; y así ocurriría indefinidamente si no nacieran fuerzas que se oponen a tal movimiento.

Gobierno y poder: democracia y «clientelismo»

2259. La evolución «democrática» parece en estrecha dependencia con el aumento del medio de gobierno que recurre al arte y a la clientela, frente al que recurre a la fuerza. Esto se vio ya al final de la república en Roma, donde se produjo precisamente el contraste entre estos dos medios y venció definitivamente la fuerza con el Imperio. Se ve asimismo y mejor en nuestra época, en que el régimen de muchos países «democráticos» se podría definir como un feudalismo en gran parte económico, en el que como medio de gobierno se usa principalmente el arte de las clientelas políticas, mientras que el feudalismo guerrero de la Edad Media usaba principalmente la fuerza de los vasallos. Un régimen en el que el «pueblo» exprese su «voluntad» –suponiendo, no concediendo, que tenga una– sin clientelas, intrigas ni camarillas, sólo existe como pío deseo de teóricos, pero no se observa en las realidades, ni del pasado, ni del presente, ni en nuestras tierras ni en otras.

2260. Estos fenómenos, advertidos ya por muchos, suelen describirse como una desviación, como una «degeneración» de la «democracia»; pero nadie ha sabido decir cuándo y dónde se ha dado el estado perfecto o, al menos, bueno respecto al cual aquella se ha desviado o «degenerado». Sólo se puede observar que cuando la democracia era partido de oposición no tenía tantas manchas como tiene en la actualidad; pero éste es un carácter común a casi todos los partidos de oposición, a los que, para actuar mal, les falta, si no la voluntad, sí el poder.

2267. Si miramos todos estos hechos un poco desde arriba, librándonos en la medida de lo posible de los vínculos de las pasiones sectarias y de los prejuicios nacionales, partidistas, de perfección, de ideales y de otros semejantes, veremos que, en sustancia, los hombres que gobiernan, cualquiera que sea la forma del régimen, tienen, por término medio, una cierta inclinación a usar de su poder para mantenerse en su puesto, y a abusar de él para lograr ventajas y ganancias especiales, que a veces ni siquiera pueden distinguir bien de las ganancias y ventajas del partido, y que hasta confunden casi siempre con las ventajas y las ganancias de la nación. De aquí se sigue:

1.º Que, bajo tal aspecto, no habrá gran diferencia entre las diversas formas de regímenes. Las diferencias se tienen en la sustancia, es decir, en los sentimientos de la población; donde ésta es más (o menos) honrada, se encuentra también un gobierno más (o menos) honrado.

2.º Que usos y abusos serán tanto más amplios cuanto mayor sea la intromisión del gobierno en los asuntos privados; al crecer la materia por explotar, crece también lo que de ella se puede obtener. En los Estados Unidos, donde se quiere imponer la moral con la ley, se ven enormes abusos, que faltan donde no se da tal imposición o se da en proporciones menores.

3.º Que la clase gobernante procede a apropiarse de las sustancias ajenas no sólo para su propio uso, sino también para hacer participar de ellas a las personas de la clase gobernada que la defienden y le aseguran el poder, bien con las armas, bien con la astucia, mediante la ayuda que el cliente presta al patrón.

4.º Que las más de las veces ni los patronos ni los clientes son plenamente conscientes de sus transgresiones a las reglas de la moral existentes en su sociedad, y

que, cuando se dan cuenta de ellas, fácilmente las excusan, bien con la consideración de que, al fin y al cabo, otros harían lo mismo, bien con el cómodo pretexto del fin de mantener su propio poder; más aún: es con absoluta buena fe como muchos de ellos lo confunden con el fin de la salvación de la patria. También puede haber personas que creen defender la honradez, la moral, el bien público, cuando, en realidad, su comportamiento encubre las malas artes del que solo mira a hacer dinero.

5.º Que la máquina del gobierno consume de todas formas una cierta cantidad de riqueza, la cual está en relación no sólo con la cantidad total de riqueza atinente a los asuntos privados en que se mete el gobierno, sino también con los medios de que usa la clase gobernante para mantenerse en el poder y, por consiguiente, con las proporciones de los residuos de la clase I y de la clase II, en la parte de la población que gobierna y en la que es gobernada.

2268. Pasemos ahora a considerar los diversos partidos en la clase gobernante. En cada uno de ellos podemos distinguir tres categorías, a saber: (A) Hombres que miran resueltamente a fines ideales y que siguen rígidamente ciertas normas propias de conducta; (B) Hombres que tienen como meta procurar su propio bien y el de sus clientes. Se dividen en dos categorías a su vez: (Ba) Hombres que se contentan con el disfrute del poder y de los honores y que dejan a sus clientes los beneficios materiales; (Bb) Hombres que buscan para sí y para sus clientes beneficios materiales, en general dinero. Los que son benévolos respecto a un partido llaman «honrados» a los (A) de este partido y los admiran; los que son enemigos del partido los llaman fanáticos, sectarios, y los odian. Los (Ba) son considerados en general honrados por los benévolos y mirados con indiferencia en cuanto a la honradez por los enemigos. A los (Bb), cuando se descubre cómo son, todos los juzgan «deshonestos»; pero los amigos procuran que no se descubra cómo son, y para lograr su propósito son capaces de negar hasta la misma evidencia. Normalmente los (Ba) cuestan al país más que los (Bb), puesto que, bajo su barniz de honradez, hacen posible toda clase de operaciones encaminadas a quitar a los demás sus bienes para que los disfruten las clientelas políticas. Conviene añadir que entre los (Ba) se disimulan también muchos que no toman nada para sí, sino que proveen a hacer rica a su familia. La proporción de las categorías que acabamos de exponer depende en gran parte de la proporción de los residuos de la clase I y de la clase II. En los (A) prevalecen en gran medida los residuos de la clase II, y por eso se les puede llamar *honrados* y *sectarios*, según el aspecto bajo el cual se les considere; en los (B) prevalecen los residuos de la clase I, y por eso son los más aptos para gobernar, y cuando llegan al poder, los (A) son para ellos un lastre, que, por otra parte, ayuda a dar cierto aire de honradez al partido, aunque para tal objeto valen bastante más los (Ba); éstos son una especie no muy abundante y muy buscada por los partidos (§ 2300). Las proporciones de los residuos de la clase I y de la clase II en la clientela, en los hombres del partido que no están en el gobierno, en los electores, corresponde, sin que, por lo demás, sea idéntica, a la que se da en la clase gobernante, en el estado mayor. (...)

Situación económico-social actual de los pueblos civilizados

2300. Quien quisiera, en pocas palabras, indicar las diferencias que hay entre la

situación social (M) antes de la Revolución Francesa y la situación actual (N) tendría que decir que consisten principalmente en una prevalencia de los intereses económicos y en una mucha mayor intensidad de la circulación de las clases selectas. La política exterior de los Estados es ya casi exclusivamente económica; por otra parte, salvadas pocas restricciones en Alemania y en Austria, no sólo han desaparecido todos los obstáculos para la circulación de las clases selectas, sino que asimismo ésta se ha hecho efectivamente intensa, gracias a la ayuda de la prosperidad económica. Ahora, casi todos los que poseen en alto grado los residuos de la clase I (instinto de las combinaciones) y que saben utilizar el ingenio en las artes, en la industria, en la agricultura, en el comercio, en la constitución de empresas financieras, honestas o deshonestas, en embaucar a los buenos productores de ahorro, en conseguir licencias para explotar a los ciudadanos menos hábiles, gracias a la política, las protecciones aduaneras y de otros tipos, y los favores de todo género, están ciertos, a no ser que caiga sobre ellos una extraña suerte adversa, de enriquecerse e incluso de lograr honores y poder, de formar parte, en suma, de la clase gobernante. Los jefes de ésta, salvando siempre las excepciones, como, en parte, la de Alemania, son los hombres que mejor saben servir los intereses económicos de la clase gobernante. Éstos se hacen pagar unas veces directamente en dinero, otras indirectamente con el dinero que perciben las personas de su familia o los amigos, y otras aún se contentan sólo con el poder y los honores que lleva consigo el cargo, dejando el dinero a sus tropas. Esta última categoría de personas es más buscada que las otras para gobernar el país. De hecho, contra tales personas apuntan las flechas de la oposición, la cual, para que el pueblo la entienda, tiene que usar el lenguaje de las derivaciones, y se mantiene al acecho para descubrir cualquier venenosa acusación de «inmoralidad» para lanzarla contra los adversarios. Gracias a este arte, un político que, con demasiada ingenuidad, se apropia de unos pocos miles de liras es fácilmente derribado de su puesto, si no logra ser eficaz la ayuda de aquellos a los que beneficia; mientras que el político, que no toma nada para sí, pero que regala a costa del público muchos millones, incluso centenares de millones, a sus tropas, conserva el poder y sale con buena reputación y con honores.

2301. La actual circulación de las clases selectas lleva, pues, a la clase gobernante a muchas personas que destruyen la riqueza, pero lleva también a ella a muchas más que la producen; y tenemos una prueba muy cierta de que la acción de éstas prevalece sobre la de aquéllas, puesto que la prosperidad de los pueblos civilizados ha crecido enormemente. En Francia desde 1854, en la época de la fiebre de las construcciones ferroviarias, muchos financieros poco honestos y muchos políticos se han enriquecido y han destruido grandes sumas de riqueza, pero los ferrocarriles han producido sumas incomparablemente mayores, y el resultado final de la operación ha sido un gran aumento de prosperidad para el país. No vamos a indagar si esto se podía haber obtenido igualmente evitando los gastos que costaron los parásitos financieros, políticos y de otros tipos; hablamos de movimientos reales, no de movimientos virtuales; describimos lo que ha ocurrido y lo que ocurre, no pretendemos ir más allá.

Presentación del autor, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis

Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

3 Clásicos de la sociología europea entre guerras

L

os autores –S. Freud, K. Mannheim, J. Ortega y Gasset, A. Gehlen y N. Elias– que aquí recogemos no pertenecen a una tradición intelectual ni conforman una escuela de pensamiento, sólo les une el tiempo, el periodo entreguerras, en el que escriben y sobre todo el haber sido los creadores de conceptos que tendrán una repercusión trascendental en la sociología posterior.

La obra de Sigmund Freud ha supuesto una importante innovación en, al menos, dos campos. Simultáneamente, ha desarrollado una teoría de la mente y la conducta humana, y una técnica terapéutica para ayudar a personas con afecciones psíquicas. Muchos afirman estar influenciados por uno pero no por el otro campo y otros por ambos. Probablemente la contribución más significativa que Freud ha hecho al pensamiento moderno haya sido tratar de darle al concepto de lo inconsciente (que tomó de Eduard von Hartman, Schopenhauer y Nietzsche) un estatus científico (no compartido por varias ramas de la ciencia y la psicología). Su concepto de inconsciente, deseos inconscientes y represión fueron revolucionarios y proponen una mente dividida en capas o niveles, dominada en cierta medida por voluntades que aparecen «escondidas» a la consciencia y tienen su manifestación en los sueños. En el libro *La interpretación de los sueños* (1900) Freud explica el argumento de la existencia del inconsciente y desarrolla un método para conseguir el acceso a él, tomando elementos de sus experiencias previas con las técnicas de hipnosis. El preconsciente sería descrito como la capa entre el consciente y el inconsciente, a la cual podemos tener acceso con esfuerzo, no siempre exento de inhibiciones motivadas por el olvido deliberado y por la «reaparición reprimida» de actos previos. La represión tiene gran importancia en el conocimiento de lo inconsciente. De acuerdo con Freud, las personas a menudo experimentan pensamientos y sentimientos que son tan dolorosos que no pueden soportarlos. Estos pensamientos y sentimientos (al igual que los recuerdos asociados a ellos) no pueden, según sostuvo, ser expulsados de la mente, pero sí pueden ser expulsados del consciente para formar parte del inconsciente. Freud buscó una explicación a la forma de operar del inconsciente, proponiendo una peculiar estructura. Propuso un inconsciente dividido en tres partes: el Yo o Ego, el Ello o Id y el Superyó. El Ello representa los procesos primigenios del pensamiento (nuestros pensamientos asociados a deseos de gratificación más primitivos). El Superyó, la parte que contrarresta al Ello con pensamientos morales y éticos. El Yo permanece entre ambos, alternando nuestras necesidades primitivas y nuestras creencias éticas y morales. Un Yo saludable proporciona la habilidad para adaptarse a la realidad e interactuar con el mundo exterior de una manera que sea cómoda para el Ello y el Superyó. Freud estaba especialmente interesado en la dinámica relación entre estas tres partes de la mente. Argumentó que esa relación está influenciada por factores o energías innatos, que llamó pulsiones. Describió dos pulsiones antagónicas: Eros, una pulsión sexual tendente a la preservación de la vida, y Thanatos, la pulsión de muerte. Esta

última representa una moción agresiva, aunque a veces se resuelve en una pulsión que nos induce a volver a un estado de calma, principio de nirvana o no existencia, que basó en sus estudios sobre protozoos. Hemos seleccionado fragmentos de una obra central de la última parte de su vida, *El malestar en la cultura* (1930), en donde aparecen muy bien relacionados la conciencia moral o Superyó, la culpabilidad represora y el teatro de operaciones representado por la sociedad o civilización, el principio de realidad que obliga a adaptarse al principio del placer.

PRESENTACIÓN 513

Karl Mannheim, justo en los años que preceden a la Segunda Guerra Mundial, va a delimitar el objeto de estudio de una sociología del conocimiento separándola de la teoría de la ideología. A. Gehlen, al mismo tiempo que Parsons, construirá una teoría de las instituciones en perspectiva evolutiva, que tendrá gran repercusión en la sociología de corte fenomenológico de Berger y Luckmann. Aunque la aportación de K. Mannheim es más limitada en su alcance, la sociología del conocimiento y de la cultura, que las obras de los «fundadores», no podemos pasar por alto la deuda con él contraída, ya que existe un antes y un después en conceptos tan importantes en la sociología como ideología, utopía y conocimiento, a partir de la obra de Mannheim. K. Mannheim retorna a la intuición marxiana que apuntaba hacia una correlación entre la situación existencial, es decir, entre el contexto y la naturaleza y estructura del conocimiento. Así distingue entre ideología particular –el conjunto de visiones bajo sospecha y objeto de desconfianza entre adversarios políticos– e ideología total

–la estructura total de conciencia y del pensamiento de un grupo portador de una visión del mundo sometido a análisis sociológico por la razón de que está socialmente condicionado, en otras palabras, la visión del mundo de un grupo producida en un contexto social-histórico que contrasta con las visiones de otros grupos–. Posteriormente Mannheim, en su sociología del conocimiento, reformulará este concepto con el concepto de perspectiva considerándola como formas de actuar, de pensar, de percibir que configuran las formas de clasificación y de representación de un colectivo, algo mucho más cercano al concepto de esquema clasificatorio de Durkheim y Mauss.

De José Ortega y Gasset, filósofo español e impulsor de una perspectiva sociológica, recogemos cuatro aportaciones. Primera: su fundamentación del objeto de la sociología, esbozada en *El hombre y la gente* y crítica de Durkheim. El objeto de la sociología es la convivencia de la gente en sociedad, de los hombres en cuanto sometidos a un conjunto de «usos», comunes a todos sin ser personales, que vienen impuestos y que son recursos para su vivir. En los usos enraíza la segunda aportación: sus nociones de «ideas» o productos mentales, resultantes del quehacer intelectual humano, y de «creencias» o pautas mentales, que incorporamos a nuestro ser, en las que estamos, de las que nos fiamos y que nos dan confianza. Con ellas podemos estudiar el conocimiento humano en las diversas épocas y sociedades, su modo de operar social, sus consecuencias prácticas, y sus cambios. Tercera aportación: la idea de las «generaciones». Las generaciones representan las variaciones de la sensibilidad radical ante la vida en los conjuntos de coetáneos. Su trabazón marca las tensiones y transformaciones de una época. Su cuarta

contribución es su obra señera *La rebelión de las masas*, diagnóstico de la crisis europea y disección del *hombre-masa*. La civilización europea, que creció fabulosamente en el siglo XIX, ha traído el gran problema de la rebeldía de las masas. El hombre-masa no se valora ni se exige nada a sí mismo, se siente satisfecho y perfecto, desea ser como los demás, no quiere dar razones ni tener razón, pero sí imponer sus opiniones y su vulgaridad. Hoy, como el hombre-masa, los especialistas científicos toman posiciones en campos de otros sin admitir a sus especialistas. Y las masas, actuando por sí mismas, se sirven del Estado y hacen norma de la violencia y de su acción directa. Por esto, el grave problema de la rebelión de las masas es la desmoralización radical de la humanidad. El hombre-masa carece de moral, de cualquier conciencia de servicio y de obligación.

También, hemos incluido a Arnold Gehlen, a pesar de su escasa filiación sociológica institucionalmente reconocida. Las razones son dos fundamentalmente; por una parte, por la indudable influencia que tendrá sobre todo en la segunda generación de la sociología fenomenológica representada por P. L. Berger y por Th. Luckmann y, por otra parte, por su propia aportación a una teoría originalísima de las instituciones sociales, visible en el despliegue de conceptos como «apertura al mundo», «descarga», «subjetivización» y «desinstitucionalización». Así se refleja en sus dos obras maestras: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (*El hombre. Su naturaleza y su posición en el mundo*) y *Urmensch und Spätkultur* (*Hombre primitivo y cultura tardía*). A. Gehlen, retornando intuiciones de Marx, la etología y el interaccionismo simbólico, introduce el concepto de *institución* que es la forma culturalmente producida por la cual a la vida humana se le da una coherencia y una continuidad, rellenando el «hiatus» dejado por la «privación instintual» del ser humano. Las instituciones proporcionan esa rutina, en el sentido de Weber, o esa tipicidad significativa, en los términos de Schütz, que descargan al individuo de las tensiones que conlleva la acumulación de impulsos instintuales indefinidos. Ellas proporcionan aquello que la sociología fenomenológica apoyándose en Gehlen denominará el «mundo de lo dado por supuesto» y que constituye el marco de referencia, la estructura de relevancias sobre la que se apoya el conjunto de orientaciones para la acción de los individuos. Sin duda, este «institucionalismo» gehleniano, con improntas conservadoras, tendrá su contrarréplica en la dimensión instituyente del imaginario social propugnada por Cornelius Castoriadis, treinta años más tarde.

La gran contribución de Norbert Elias que prefigura su emergencia como una figura destacada de la sociología en el siglo XX es, sin duda alguna, *El proceso de la civilización* (*Über den Prozess der Zivilisation*), que se publicó originalmente en 1939 pero fue prácticamente ignorado y es con la republicación en inglés del libro en la década de 1960 como Elias se convierte en un autor muy conocido. Elias dibuja los desarrollos históricos del hábitus europeo, o «segunda naturaleza», de las estructuras psíquicas individuales particulares modeladas por actitudes sociales. Describe cómo los modelos europeos posmedievales aplicados a la violencia, a la conducta sexual, a las funciones corporales, a las maneras en la mesa y a las formas de hablar fueron

transformados por la creación de crecientes umbrales de vergüenza y repugnancia, comenzando dentro del núcleo de *etiquette* de la corte. La «autorrestricción» internalizada impuesta de forma creciente por complejas redes de conexiones sociales dio origen a las autopercepciones «psicológicas» que Freud denominó con el nombre de *Superego*. Elias analizó las causas de estos procesos y las encontró en el crecientemente centralizado Estado moderno y en la crecientemente diferenciada red de nuevas funciones que conlleva la sociedad moderna. Irónicamente, el trabajo de Elias fue publicado en 1939, el año en que la estructura de credibilidad del sistema de partidos alemán se vino abajo sumiendo a Alemania en el paroxismo de la barbarie.

Presentación a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

3.1. Sigmund Freud (1856-1939)

Sigmund Freud vivió para ver los efectos completos de la cultura moderna en el siglo XX y coextensivamente en el siglo XXI: dos guerras mundiales, la depresión del 30, Hitler. En sus últimos escritos, particularmente en *El malestar en la cultura* (1930), Freud abordó directamente sus preocupaciones sociales. La mayor parte de sus trabajos, sin embargo, especialmente aquellos que siguen a *La interpretación de los sueños* (1900), fueron dedicados al estudio científico y a la divulgación del psicoanálisis. Como otros teóricos sociales clásicos, él fue un hombre de un amplio background cultural. Su estudio del Edipo de Sófocles fue sólo una de las muchas referencias que hizo a la literatura y a las artes. Comenzó su carrera en 1880 como médico especializado en neurología. Antes de asentarse en la vida y casarse (con Marta Bernays), pasó un año, de 1885 a 1886, en París. Ahí, a través de la influencia del trabajo clínico de Jean-Martin Charcot sobre la hipnosis, Freud comenzó a pensar de forma independiente en los efectos de la vida inconsciente. Una vez que su estudio estableció los principios generales del psicoanálisis, Freud se convirtió de forma irreversible en el líder del movimiento psicoanalítico. No fue fácil establecer un canon al respecto, polemizó con otros miembros del movimiento de igual talla intelectual a la suya como Carl Gustav Jung. Su contribución en el ámbito de la psicología es comparable a la de Einstein en física. Hoy, el pensamiento psicoanalítico sirve igualmente a la práctica clínica de la psicoterapia como a los teóricos sociales que reconocen el poder del deseo inconsciente en la conformación de la vida personal, cultural y política.

Obras

1900. «Die Traumdeutung», *The Standard Edition (SE) of the Complete Works of Sigmund Freud*, 24 volúmenes, ed. por James Strachey et al., 24 volúmenes, ed. por James Strachey et al. 1974, SE, Volúmenes 4 y 5, 633-685; «*La interpretación de los sueños*» en Sigmund Freud. *Obras completas*, Vol. 1, Madrid 1973, 343-721.

1913. «Totem und Tabu», SE, Vol. 13, 1-161, «*Totem y tabú*» en Sigmund Freud. *Obras completas*, Vol. 2, Madrid 1981, 1745-1851. 1923. «Das Ich und das Es», SE, Vol. 19, 3-66, «*El yo y el ello*» en Sigmund Freud. *Obras completas*, Vol. 3, Madrid 1981, 2701-2729.

1930. «Das Unbehagen in der Kultur», SE, Vol. 21, 19-145, «*El malestar en la cultura*», en Sigmund Freud. *Obras completas*, Vol. 3, Madrid 1981, 3017-3101.

Textos Sigmund Freudseleccionados

«EL MALESTAR EN LA CULTURA»

Conciencia moral, culpabilidad y civilización

Ante todo, sospecho haber despertado en el lector la impresión de que las consideraciones sobre el sentimiento de culpabilidad exceden los límites de este trabajo, al ocupar ellas solas demasiado espacio, relegando a segundo plano todos los temas restantes, con los que no siempre están íntimamente vinculadas. Esto bien puede haber trastornado la estructura de mi estudio, pero corresponde por completo al propósito de destacar el sentimiento de culpabilidad como problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad. Lo que aún parezca extraño en esta proposición, resultado final de nuestro estudio, quizá pueda atribuirse a la muy extraña y aún completamente inexplicada relación entre el sentimiento de culpabilidad y nuestra consciencia. En los casos comunes de remordimiento que consideramos normales, aquel sentimiento se expresa con suficiente claridad en la consciencia, y aun solemos decir, en lugar de «sentimiento de culpabilidad» (*Schuldgefühl*), «consciencia de culpabilidad» (*Schuldbewusstsein*). El estudio de las neurosis, al cual debemos las más valiosas informaciones para la comprensión de lo normal, nos revela situaciones harto contradictorias. En una de estas afecciones, la neurosis obsesiva, el sentimiento de culpabilidad se impone a la consciencia con excesiva intensidad, dominando tanto el cuadro clínico como la vida entera del enfermo, y apenas deja surgir otras cosas junto a él. Pero en la mayoría de los casos y formas restantes de la neurosis el sentimiento de culpabilidad permanece enteramente inconsciente, sin que sus efectos sean por ello menos intensos. Los enfermos no nos creen cuando les atribuimos un «sentimiento inconsciente de culpabilidad»; para que lleguen a comprendernos, aunque sólo sea en parte, les explicamos que el sentimiento de culpabilidad se expresa por una necesidad inconsciente de castigo. Pero no hemos de sobrevalorar su relación con la forma que adopta una neurosis, pues también en la obsesiva hay ciertos tipos de enfermos que no perciben su sentimiento de culpabilidad, o que sólo alcanzan a sentirlo como torturante malestar, como una especie de angustia, cuando se les impide la ejecución de determinados actos. Sin duda, sería necesario que por fin se comprendiera todo esto, pero aún no hemos llegado a tanto. Quizá convenga señalar aquí que el sentimiento de culpabilidad no es, en el fondo, sino una variante topográfica de la angustia, y que en sus fases ulteriores coincide por completo con el *miedo al super-yo*. Por otra parte, en su relación con la consciencia, la angustia presenta las mismas extraordinarias variaciones que observamos en el sentimiento de culpabilidad. En una u otra forma, siempre hay angustia oculta tras todos los síntomas; pero mientras en ciertas ocasiones acapara ruidosamente todo el campo de la consciencia, en otras se oculta a punto tal, que nos vemos obligados a hablar de una «angustia inconsciente», o bien para aplacar nuestros escrúpulos psicológicos; ya que la angustia no es, en principio, sino una sensación, hablaremos de «posibilidades de angustia». Por eso también se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese como un malestar, un descontento

que se trata de atribuir a otras motivaciones. Las religiones, por lo menos, jamás han dejado de reconocer la importancia del sentimiento de culpabilidad para la cultura, denominándolo y pretendiendo librar de él a la humanidad, aspecto éste que omití considerar en cierta ocasión. En cambio, en otra obra me basé precisamente en la forma en que el cristianismo obtiene esta redención –por la muerte sacrificial de un individuo, que asume así la culpa común a todos– para deducir de ella la ocasión en la cual esta protoculpa original puede haber sido adquirida por vez primera, ocasión que habría sido también el origen de la cultura.

Quizá no sea superfluo, aunque tampoco es muy importante, que ilustremos la significación de algunos términos como *superyo*, *conciencia*, *sentimiento de culpabilidad*, *necesidad de castigo*, *remordimiento*, términos que probablemente hayamos aplicado con cierta negligencia y en mutua confusión. Todos se relacionan con la misma situación, pero denotan distintos aspectos de ésta. El super-yo es una instancia psíquica inferida por nosotros, la *conciencia* es una de las funciones que le atribuirnos, junto a otras; está destinada a vigilar los actos y las intenciones del yo, juzgándolos y ejerciendo una actividad censoria. El *sentimiento de culpabilidad* –severidad del *super-yo*– equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el yo de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del super-yo; por fin, la angustia subyacente a todas estas relaciones, el miedo a esta instancia crítica, o sea, la *necesidad de castigo*, es una manifestación instintiva del yo que se ha tornado masoquista bajo la influencia del *super-yo* sádico; en otros términos, es una parte del impulso a la destrucción interna que posee el yo y que utiliza para establecer un vínculo erótico con el super-yo. Jamás se debería hablar de conciencia mientras no se haya demostrado la existencia de un super-yo; del sentimiento o de la conciencia de culpabilidad, en cambio, cabe aceptar que existe antes que el super-yo y, en consecuencia, también antes que la conciencia (moral). Es entonces la expresión directa e inmediata del temor ante la autoridad exterior, el reconocimiento de la tensión entre el yo y esta última; es el producto directo del conflicto entre la necesidad de amor parental y la tendencia a la satisfacción instintual, cuya inhibición engendra la agresividad. La superposición de estos dos planos del sentimiento de culpabilidad –el derivado del miedo a la autoridad exterior y el producido por el temor ante la interior– nos ha dificultado a menudo la comprensión de las relaciones de la conciencia moral. Remordimiento es un término global empleado para designar la reacción del yo en un caso especial del sentimiento de culpabilidad, incluyendo el material sensitivo casi inalterado de la angustia que actúa tras aquél; es en sí mismo un castigo, y puede abarcar toda la necesidad de castigo: por consiguiente, también el remordimiento puede ser anterior al desarrollo de la conciencia moral. el mundo sabe– como también en uno simplemente intencionado –hecho que el psicoanálisis ha descubierto–. Tanto antes como después, sin tener en cuenta este cambio de la situación psicológica, el conflicto de ambivalencia entre ambos protointintos produce el mismo efecto. Estaríamos tentados a buscar aquí la solución del problema de las variables relaciones entre el sentimiento de culpabilidad y la consciencia. El

sentimiento de culpabilidad, emanado del remordimiento por la mala acción, siempre debería ser consciente, mientras que el derivado de la percepción del impulso nocivo podría permanecer inconsciente. Pero las cosas no son tan simples, y la neurosis obsesiva contradice fundamentalmente este esquema. Hemos visto que hay una segunda contradicción entre ambas hipótesis sobre el origen de la energía agresiva de que suponemos dotado al super-yo. En efecto, según la primera concepción, aquélla no es más que la continuación de la energía punitiva de la autoridad exterior, conservándola en la vida psíquica, mientras que según la otra representaría, por el contrario, la agresividad propia, dirigida contra esa autoridad inhibidora, pero no realizada. La primera concepción parece adaptarse mejor a la historia del sentimiento de culpabilidad, mientras que la segunda tiene más en cuenta su teoría. Profundizando la reflexión, esta antinomia, al parecer inconciliable, casi llegó a esfumarse excesivamente, pues quedó como elemento esencial y común el hecho de que en ambos casos se trata de una agresión desplazada hacia dentro. Por otra parte, la observación clínica permite diferenciar realmente dos fuentes de la agresión atribuida al super-yo, una u otra de las cuales puede predominar en cada caso individual, aunque generalmente actúan en conjunto.

Tampoco será superfluo volver a repasar las contradicciones que por momentos nos han confundido en nuestro estudio. Una vez pretendíamos que el sentimiento de culpabilidad fuera una consecuencia de las agresiones coartadas, mientras que en otro caso, precisamente en su origen histórico, en el parricidio, debía ser el resultado de una agresión realizada. Con todo, también logramos superar este obstáculo, pues la instauración de la autoridad interior, del super-yo, vino a trastocar radicalmente la situación. Antes de este cambio, el sentimiento de culpabilidad coincidía con el remordimiento (advertimos aquí que este término debe reservarse para designar la reacción consecutiva al cumplimiento real de la agresión). Después del mismo, la diferencia entre agresión intencionada y realizada perdió toda importancia debido a la omnisapiencia del superyo; ahora, el sentimiento de culpabilidad podía originarse tanto en un acto de violencia efectivamente realizado –cosa que todo

Creo llegado el momento de insistir formalmente en una concepción que hasta ahora he propuesto como hipótesis provisional. En la literatura analítica más reciente se expresa una predilección por la teoría de que toda forma de privación, toda satisfacción instintual defraudada, tiene o podría tener por consecuencia un aumento del sentimiento de culpabilidad. Por mi parte, creo que se simplifica considerablemente la teoría si se aplica este principio únicamente a los instintos agresivos, y no hay duda de que serán pocos los hechos que contradigan esta hipótesis. En efecto, ¿cómo se explicaría, dinámica y económicamente, que en lugar de una exigencia erótica insatisfecha aparezca un aumento del sentimiento de culpabilidad? Esto sólo parece ser posible a través de la siguiente derivación indirecta: al impedir la satisfacción erótica se desencadenaría cierta agresividad contra la persona que impide esa satisfacción, y esta agresividad tendría que ser a su vez contenida. Pero en tal caso sólo sería nuevamente la agresión la que se transforma en sentimiento de culpabilidad al ser coartada y derivada al superyo. Estoy convencido de que podremos concebir más simple y claramente muchos procesos

psíquicos si limitamos únicamente a los instintos agresivos la génesis del sentimiento de culpabilidad descubiertos por el psicoanálisis. La observación del material clínico no nos proporciona aquí una respuesta inequívoca, pues, como lo anticipaban nuestras propias hipótesis, ambas categorías de instintos casi nunca aparecen en forma pura y en mutuo aislamiento; pero la investigación de casos extremos seguramente nos llevará en la dirección que yo preveo. Estoy tentado de aprovechar inmediatamente esta concepción más estrecha, aplicándola al proceso de la represión. Como ya sabemos, los síntomas de la neurosis son en esencia satisfacciones sustitutivas de deseos sexuales no realizados. En el curso de la labor analítica hemos aprendido, para gran sorpresa nuestra, que quizá toda neurosis oculte cierta cantidad de sentimiento de culpabilidad inconsciente, el cual a su vez refuerza los síntomas al utilizarlo como castigo. Cabría formular, pues, la siguiente proposición: cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpabilidad. Aun si esta proposición sólo fuese cierta como aproximación, bien merecería que le dedicáramos nuestro interés.

Por otra parte, muchos lectores tendrán la impresión de que se ha mencionado excesivamente la fórmula de la lucha entre el Eros y el instinto de muerte. La apliqué para caracterizar el proceso cultural que transcurre en la humanidad, pero también la vinculé con la evolución del individuo, y además pretendí que habría de revelar el secreto de la vida orgánica en general. Parece, pues, ineludible investigar las vinculaciones mutuas entre estos tres procesos. La repetición de la misma fórmula está justificada por la consideración de que tanto el proceso cultural de la humanidad como el de la evolución individual no son sino mecanismos vitales, de modo que han de participar del carácter más general de la vida. Pero esta misma generalidad del carácter biológico le resta todo valor como elemento diferencial del proceso de la cultura, salvo que sea limitado por condiciones particulares en el caso de esta última. En efecto, salvamos dicha incertidumbre al comprobar que el proceso cultural es aquella modificación del proceso vital que surge bajo la influencia de una tarea planteada por el Eros y urgida por Ananké, por la necesidad exterior real: tarea que consiste en la unificación de individuos aislados para formar una comunidad libidinalmente vinculada. Pero si contemplamos la relación entre el proceso cultural en la humanidad y el del desarrollo o de la educación individuales, no vacilaremos en reconocer que ambos son de índole muy semejante, y que aun podrían representar un mismo proceso realizado en distintos objetos. Naturalmente el proceso cultural de la especie humana es una abstracción de orden superior al de la evolución del individuo, y por eso mismo es más difícil captarlo concretamente. No conviene exagerar en forma artificiosa el establecimiento de semejantes analogías; no obstante, teniendo en cuenta la similitud de los objetivos de ambos procesos, en un caso, la inclusión de un individuo en la masa humana, en el otro, la creación de una unidad colectiva a partir de muchos individuos, no puede sorprendernos la semejanza de los métodos aplicados y de los resultados obtenidos. Pero tampoco podemos seguir ocultando un rasgo diferencial de ambos procesos, pues su importancia es extraordinaria. La evolución del individuo sustenta

como fin principal el programa del principio del placer, es decir, la prosecución de la felicidad, mientras que la inclusión en una comunidad humana o la adaptación a la misma aparece como un requisito casi ineludible que ha de ser cumplido para alcanzar el objetivo de la felicidad; pero quizá sería mucho mejor si esta condición pudiera ser eliminada. En otros términos, la evolución individual se nos presenta como el producto de la interferencia entre dos tendencias: la aspiración a la felicidad, que solemos calificar de «egoísta», y el anhelo de fundirse con los demás en una comunidad, que llamamos «altruista». Ambas designaciones no pasan de ser superficiales. Como ya hemos dicho, en la evolución individual el acento suele recaer en la tendencia egoísta o de felicidad, mientras que la otra, que podríamos designar «cultural», se limita generalmente a instituir restricciones. Muy distinto es lo que sucede en el proceso de la cultura. El objetivo de establecer una unidad formada por individuos humanos es, con mucho, el más importante, mientras que el de la felicidad individual, aunque todavía subsiste, es desplazado a segundo plano; casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual. Por consiguiente, debe admitirse que el proceso evolutivo del individuo puede tener rasgos particulares que no se encuentran en el proceso cultural de la humanidad; el primero sólo coincidirá con el segundo en la medida en que tenga por meta la adaptación a la comunidad.

Tal como el planeta gira en torno de su astro central, además de rotar alrededor del propio eje, así también el individuo participa en el proceso evolutivo de la humanidad, recorriendo al mismo tiempo el camino de su propia vida. Pero para nuestros ojos torpes el drama que se desarrolla en el firmamento parece estar fijado en un orden imperturbable; en los fenómenos orgánicos, en cambio, aún advertimos cómo luchan las fuerzas entre sí y cómo cambian sin cesar los resultados del conflicto. Tal como fatalmente deben combatirse en cada individuo las dos tendencias antagónicas –la de felicidad individual y la de unión humana–, así también han de enfrentarse por fuerza, disputándose el terreno, ambos procesos evolutivos: el del individuo y el de la cultura. Pero esta lucha entre individuo y sociedad no es hija del antagonismo, quizá inconciliable, entre los protoinstintos, entre Eros y Muerte, sino que responde a un conflicto en la propia economía de la libido, conflicto comparable a la disputa por el reparto de la libido entre el yo y los objetos. No obstante las penurias que actualmente impone la existencia del individuo, la contienda puede llegar en éste a un equilibrio definitivo que, según esperamos, también alcanzará en el futuro de la cultura.

Aún puede llevarse mucho más lejos la analogía entre el proceso cultural y la evolución del individuo, pues cabe sostener que también la comunidad desarrolla un super-yo bajo cuya influencia se produce la evolución cultural. Para el estudioso de las culturas humanas sería tentadora la tarea de perseguir esta analogía en casos específicos. Por mi parte, me limitaré a destacar algunos detalles notables. El super-yo de una época cultural determinada tiene un origen análogo al del super-yo individual, pues se funda en la impresión que han dejado los grandes personajes conductores, los hombres de abrumadora fuerza espiritual o aquellos en los cuales algunas de las aspiraciones

humanas básicas llegó a expresarse con máxima energía y pureza, aunque, quizá por eso mismo, muy unilateralmente. En muchos casos la analogía llega aún más lejos, pues con regular frecuencia, aunque no siempre, esos personajes han sido denigrados, maltratados o aun despiadadamente eliminados por sus semejantes, suerte similar a la del protopadre, que sólo mucho tiempo después de su violenta muerte asciende a la categoría de divinidad. La figura de Jesucristo es, precisamente, el ejemplo más cabal de semejante doble destino, siempre que no sea por ventura una creación mitológica surgida bajo el oscuro recuerdo de aquel homicidio primitivo. Otro elemento coincidente reside en que el super-yo cultural, a entera semejanza del individual, establece rígidos ideales cuya violación es castigada con la «angustia de la conciencia». Aquí nos encontramos ante la curiosa situación de que los procesos psíquicos respectivos nos son más familiares, más accesibles a la conciencia, cuando los abordamos bajo su aspecto colectivo que cuando los estudiamos en el individuo. En éste sólo se expresan ruidosamente las agresiones del super-yo, manifestadas como reproches al elevarse la tensión interna, mientras que sus exigencias mismas a menudo yacen inconscientes. Al llevarlas a la percepción consciente se comprueba que coinciden con los preceptos del respectivo super-yo cultural. Ambos procesos –la evolución cultural de la masa y el desarrollo propio del individuo– siempre están aquí en cierta manera conglutinados. Por eso muchas expresiones y cualidades del super-yo pueden ser reconocidas con mayor facilidad en su expresión colectiva que en el individuo aislado.

Presentación y selección de textos a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

3.2. Karl Mannheim (1893-1947)

Karl Mannheim (1893-1947), como Georg Lukács ha sido un filósofo social húngaro que se ha beneficiado del contacto con Weber y Simmel en Alemania. Asistió al círculo de Lukács en Budapest. En 1917 dio una conferencia a este grupo, cuyo título sugiere su perspectiva intelectual amplia: «Alma y Cultura». En 1925, Mannheim regresó a una cátedra en Heidelberg. Más tarde, enseñó en Frankfurt durante los años del Instituto de Investigación Social. En 1933 voló a Inglaterra, donde ha llevado una vida intelectual productiva hasta su muerte, justo después de la segunda Guerra Mundial. Su obra maestra es *Ideología y utopía*, cuya primera versión aparece en alemán en 1929, siendo completada con una edición posterior en inglés de 1936 con una adenda sobre sociología del conocimiento. Aquí presentamos fragmentos de la edición de 1929 sobre la teoría de la ideología como distorsión del conocimiento por intereses políticos y sociales y también fragmentos de la edición de 1936 sobre sociología del conocimiento.

Obras

Ideology and Utopia, Nueva York 1936. (Trad. cast.: *Ideología y utopía*, FCE, México D. F. 1941).

From Karl Mannheim. K. H. Wolf, Edit., Londres 1993. Traducciones castellanas:

Ideología y Utopía, FCE, México D. F. 1941, segunda edición 1987.

Ensayos de sociología y psicología social, México D. F. 1963. *El problema de una sociología del saber* (traducción de J. C. Gómez Muñoz). Tecnos, Madrid 1990.

«El pensamiento conservador» (traducción de I. Sánchez de la Yncera) en REIS, abril-junio 1993, 193-245.

Textos

seleccionados Karl Mannheim *IDEOLOGÍA Y UTOPIA* Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1987, pp. 49-51, 54-61, 65-67, 169, 171, 178-179, 182, 185-188, 192, 201, 209-210, 232-234, 236-238

1. Definición de conceptos: Ideología

El concepto particular de «ideología» implica que el término expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario. Se considera a éstas como disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla sin perjudicar sus intereses. Tales deformaciones abarcan todo el camino que media entre las mentiras conscientes, las semiconscientes y las involuntarias disimulaciones; entre los intentos deliberados para engañar al prójimo y el engaño de uno mismo. Esta concepción de la ideología, que sólo gradualmente se ha ido diferenciando de la noción común y corriente de la mentira, es particular en muchos sentidos. Su particularidad se vuelve patente cuando la oponemos al concepto total más amplio de ideología. Nos referimos aquí a la ideología de una época o de un grupo históricossocial concreto, por ejemplo, de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo.

Los elementos comunes a estas dos concepciones y los que las diferencian son por sí evidentes. El elemento común a ambos parece consistir en el hecho de que ninguno confía en lo que dice el adversario para comprender su verdadero significado e intención. Ambos se apartan del sujeto, ya sea individuo o grupo, y tratan de comprender lo que se dice por el método indirecto del análisis de las condiciones sociales del individuo o de su grupo. Las ideas expresadas por el sujeto se consideran en tal forma como funciones de su existencia. Esto significa que las opiniones, las afirmaciones las proposiciones y los sistemas de ideas no se aceptan por su valor aparente, sino que se les interpreta a la luz de la situación vital de aquel que las expresa. Significa, además, que el carácter específico y la situación vital del sujeto ejercen una influencia sobre sus opiniones, sus percepciones y sus interpretaciones.

Estas dos concepciones de ideología hacen, por lo tanto, de esas llamadas «ideas», una función de la persona que las sostiene y de su posición en su medio social. Pero aunque poseen algo en común, existen entre ellas ciertas diferencias bien marcadas. Mencionaremos únicamente las más importantes:

a) En tanto que el concepto particular de ideología designa sólo una parte de las afirmaciones del adversario con el nombre de ideologías —y esto, únicamente en cuanto se refiere a su contenido— el concepto total pone en tela de juicio toda la concepción del mundo (inclusive su aparato conceptual), del adversario y se esfuerza en comprender dichas concepciones como un producto de la vida colectiva en que participa.

b) El concepto particular de «ideología» analiza las ideas desde un punto de vista meramente psicológico. Si se pretende, por ejemplo, que un adversario está mintiendo, o que está ocultando o deformando determinada situación real, se acepta, sin embargo, que ambas partes comparten criterios comunes de validez; se supone asimismo que es

posible refutar las mentiras y cegar las fuentes de error al referirse a criterios reconocidos de validez objetiva, comunes a ambas partes. La sospecha de que el adversario es víctima de una ideología no llega hasta el punto de excluirlo de la discusión, cuya base habrá de ser un marco teórico común de referencia. Algo muy diferente ocurre con el concepto total de ideología. Cuando atribuimos a determinada época histórica un cierto mundo intelectual y a nosotros un mundo distinto, o si cierto grupo social, determinado históricamente, piensa en categorías distintas de las nuestras, nos referimos, no a los casos aislados del contenido del pensamiento, sino a sistemas de pensamiento divergentes y a modalidades de experiencia y de interpretación profundamente diferentes. Tocamos el punto de vista teórico o noológico cuando consideramos no sólo el contenido, sino la forma, y aun la armazón conceptual de un modo de pensamiento como función de la situación vital de un pensador. «Las categorías económicas son meras expresiones teóricas, meras abstracciones de las relaciones sociales de producción... El mismo hombre que establece relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, produce también principios, ideas, categorías que están de acuerdo con sus relaciones sociales» (Karl Marx, *Miseria de la Filosofía*). Tales son las dos maneras de analizar las afirmaciones como funciones de su fondo social; la primera actúa en el plano psicológico, la segunda, en el noológico.

c) En relación con esta diferencia, la concepción particular de ideología se aplica principalmente a una psicología de los intereses, en tanto que la concepción total emplea un análisis funcional más formal, sin referencia alguna a las motivaciones, concretándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales de las mentalidades que operan sobre una base social diferente. La primera acepta que tal o cual interés es causa de determinada mentira o de determinado engaño. La segunda presupone sencillamente que existe una correspondencia entre determinada situación social y determinada perspectiva, punto de vista o masa aperceptiva. En este caso, si el análisis de complejos de intereses puede ser a menudo necesario, no lo será para establecer relaciones causales, sino para caracterizar la situación total. Así pues, el interés de la psicología tiende a ser desplazado por un análisis de la situación que se trata de conocer y de las formas del conocimiento.

Según esta interpretación, la teoría de los *ídola* de Bacon puede considerarse hasta cierto punto como precursora del concepto moderno de ideología. Los «ídolos» eran «fantasmas» o «preconcepciones», y eran, como sabemos, los ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro. Todos ellos eran fuentes de error brotadas a veces de la propia naturaleza humana, a veces de individuos particulares. También es posible atribuirlos a la sociedad o a la tradición. En todo caso, son obstáculos en el camino del verdadero conocimiento. De seguro, existe cierta relación entre el término moderno «ideología» y el término que usaba Bacon para significar una fuente de error. Además, el descubrimiento de que la sociedad y la tradición pueden convertirse en fuentes de error es una anticipación del punto de vista sociológico. Sin embargo, no se puede afirmar que exista una verdadera relación, que se pueda trazar directamente en la historia del pensamiento, entre ese concepto y el concepto actual de ideología.

Es sumamente probable que la experiencia cotidiana de los asuntos políticos haya permitido al hombre percibir por primera vez y someter a un juicio crítico el elemento ideológico de su pensamiento. Durante el Renacimiento, entre los conciudadanos de Maquiavelo surgió un nuevo proverbio, que se aplicaba a una observación común en aquella época —esto es, que una cosa se piensa en palacio y otra en la plaza. En tal forma se quería expresar el grado cada vez mayor en que el público tenía acceso a los secretos de la política. Aquí podemos observar el principio del proceso en el curso del cual lo que antaño había sido únicamente un arrebato accidental de suspicacia y de escepticismo respecto a las declaraciones públicas, se desarrolló en una investigación metódica del elemento ideológico que contenían todas las opiniones. La diversidad de los caminos del pensamiento entre los hombres se atribuye ya, en tal etapa, a un factor al que bien se podría llamar sociológico, sin deformar indebidamente el término. Maquiavelo, con su implacable razonamiento, se propuso relacionar las variaciones en las opiniones de los hombres con las correspondientes variaciones en sus intereses. Por tanto, cuando prescribe una medicina *forte* para cada engaño de las partes interesadas en alguna controversia, parece que está exponiendo explícitamente y asentando como una norma general del pensamiento lo que estaba implícito en el proverbio vulgar de su época.

Al parecer, existe una línea recta que conduce desde ese punto de la orientación intelectual del mundo occidental al modo racional y calculador de pensar de la «época de las luces». La psicología de los intereses parece brotar de esa fuente. Una de las principales características del método del análisis racional del comportamiento humano, del que es un modelo la *Historia de Inglaterra*, de Hume, fue la presuposición de que existía en los hombres cierta tendencia innata a «fingir» y a engañar a sus semejantes. La misma característica se observa en los historiadores contemporáneos que trabajan con el concepto particular de ideología. Esa modalidad del pensamiento se esforzará siempre, en unión con la psicología de los intereses, en arrojar una duda acerca de la integridad del adversario y en sospechar sus motivos. Sin embargo, ese procedimiento tiene un valor positivo siempre que en un caso dado tengamos interés en descubrir el auténtico significado de una afirmación que se oculta detrás de un *camouflage* de palabras. Esa tendencia a «desenmascarar» se ha vuelto muy marcada en el pensamiento de nuestra época. Y aunque muchos consideran ese rasgo como falta de dignidad y de respeto (y en verdad, en cuanto esa busca de lo oculto y velado es un fin en sí, la crítica es muy merecida), esa posición intelectual se impone a nosotros en una época de transición como la nuestra, que juzga necesario abandonar muchas tradiciones y formas anticuadas.

2. Del concepto particular al concepto total de ideología

Sólo en un mundo sacudido por un trastorno social, en que se están creando nuevos valores fundamentales mientras los antiguos se derrumban, el conflicto intelectual puede llegar a tal extremo que los bandos antagónicos traten de aniquilar no sólo las creencias específicas y las posiciones del adversario, sino también los cimientos intelectuales sobre los cuales descansan esas creencias y esas posiciones.

Mientras las partes contendientes viven en el mismo mundo y tratan de representarlo, aunque se hallen en los polos opuestos de ese mundo, o mientras un grupo feudal

combate contra su igual, semejante destrucción, recíproca y completa, es inconcebible. Esa profunda desintegración de la unidad intelectual se vuelve posible únicamente cuando los valores básicos de los grupos combatientes constituyen mundos separados. Al principio, en el curso de esa desintegración que se va profundizando cada vez más, la ingenua desconfianza se convierte en una sistemática noción particular de ideología, que, sin embargo, permanece en el plano psicológico. Pero, a medida que prosigue el proceso se extiende a la esfera noológica y epistemológica. La naciente burguesía, que trajo consigo una nueva serie de valores, no se conformaba con que se le marcara su lugar, circunscrito dentro del viejo orden feudal. Representaba un nuevo «sistema económico» (en el sentido que le atribuye Sombart), acompañado de un nuevo estilo del pensamiento, que, a la postre, desplazó los modos existentes de interpretar y explicar el mundo. Lo mismo puede decirse del proletariado en la actualidad. Aquí también observamos un conflicto entre dos concepciones económicas, entre dos sistemas sociales y, por lo tanto, entre dos estilos de pensamiento divergentes.

¿Cuáles fueron los factores que allanaron el camino, en la historia de las ideas, al concepto total de ideología? De seguro no fue únicamente la actitud de desconfianza de la que surgió gradualmente el concepto de ideología. Hubo que dar pasos más trascendentales antes de que las numerosas tendencias del pensamiento que se movían en la misma dirección general pudieran sintetizarse en el concepto total de ideología. La filosofía desempeña un papel en tal proceso, pero no la filosofía tal como es entendida generalmente, es decir, el de una disciplina totalmente apartada de la trama real de la vida. Su papel consistió más bien en ser el último y fundamental intérprete del devenir, en el mundo contemporáneo. Ese cosmos en eterno fluir debe considerarse como una serie de conflictos determinados por la naturaleza de la mente y sus reacciones ante la estructura perennemente cambiante del mundo. Sólo indicaremos aquí las principales etapas de la aparición del concepto total de ideología, desde los puntos de vista noológico y ontológico.

El primer paso importante en esa dirección consistió en el desarrollo de una filosofía de la conciencia. La tesis de que la conciencia es una unidad constituida por elementos coherentes, plantea un problema de investigación que, especialmente en Alemania, ha sido la base de importantes intentos de análisis. La filosofía de la conciencia sustituyó a un mundo infinitamente variado y confuso una organización de la experiencia, cuya unidad se halla garantizada por la unidad del sujeto que percibe. Esto no implica que el sujeto refleja únicamente la forma estructural del mundo exterior, sino más bien que, en el curso de esa experiencia del mundo, desarrolla espontáneamente los principios de organización que le permiten comprenderlo. Una vez destruida la unidad ontológica objetiva, se trató de sustituirle una unidad impuesta por el sujeto que percibe. En lugar de la unidad objetiva y ontológica, cristiana y medieval del mundo, surgió la unidad subjetiva del sujeto absoluto de la «época de las luces»: «la conciencia en sí».

Por tanto, el mundo como «mundo» sólo existe con referencia a la mente cognoscente, y la actividad mental del sujeto determina la forma en que se representa el mundo. Esto constituye, de hecho, el embrión del concepto total de ideología, aunque se

halla aún desprovisto de significado sociológico.

En esta etapa se concibe al mundo como una unidad estructural, y no como una pluralidad de acontecimientos heterogéneos, como parecía que habría de ocurrir cuando en el período intermedio, la ruina del orden objetivo parecía acarrear el caos. Se refiere íntegramente a un sujeto, pero en este caso el sujeto no es un individuo concreto. Es más bien la ficción de «la conciencia en sí». En esta doctrina, particularmente manifiesta en Kant, el punto de vista noológico se diferencia profundamente del psicológico. Es el primer paso en la disolución de un dogmatismo ontológico que considera que el «mundo» existe independientemente de nosotros, en forma fija y definitiva.

El segundo paso en el desarrollo del concepto total de ideología conduce a considerar la noción total, pero supratemporal de ideología en su perspectiva histórica. Es precisamente lo que hacen Hegel y la escuela histórica. Ésta, y más aún Hegel, parten de la hipótesis de que el mundo es una unidad, y de que sólo es concebible con relación a un sujeto cognoscente. En este punto se añade al concepto algo que es para nosotros un elemento completamente nuevo, a saber, que esa unidad se halla en un proceso de continua transformación histórica y tiende a una constante restauración de su equilibrio en niveles cada vez más elevados. Durante la «época de las luces» se consideraba en conjunto al sujeto, portador de la unidad de conciencia, como una entidad abstracta, supratemporal y supersocial: «la conciencia en sí». Durante el período que estudiamos, el *Volksgeist*, «el espíritu del pueblo», llega a representar los elementos históricamente diferenciales de la conciencia, que se hallan integrados por Hegel en el «espíritu del mundo». Es evidente que el carácter concreto, cada vez más acentuado, de esa clase de filosofía, se deriva de la atención más estrecha que presta a las ideas que surgen de la interacción social y de la incorporación de corrientes de pensamiento histórico-político al dominio de la filosofía. De esta suerte, las experiencias de la vida cotidiana no se aceptan ya sin discusión, sino que se las examina bajo todos sus aspectos y se remonta hasta sus supuestos. Debe observarse, no obstante, que la naturaleza históricamente cambiante del espíritu no fue descubierta tanto por la filosofía como por la penetración de los conceptos políticos en la vida cotidiana de aquella época.

La reacción que siguió al pensamiento ahistórico del período de la Revolución francesa, reanimó y dio nuevos bríos a la perspectiva histórica. En último análisis, la transición del sujeto general abstracto, unificador del mundo («la conciencia en sí»), al sujeto más concreto («el espíritu del pueblo» diferenciado de nación a nación), no fue tanto un descubrimiento filosófico como la expresión de una transformación en la manera de reaccionar ante el mundo, en todos los campos de la experiencia. Este cambio se inició con la revolución del sentimiento popular, durante las guerras napoleónicas y después, época en que nació el sentimiento de nacionalidad. El hecho de que se puedan atribuir antecedentes más remotos a la visión histórica y al *Volksgeist* no destruye la validez de esta observación.

El último paso, y el más importante, en la creación del concepto total de ideología surgió también de un proceso históricossocial. Cuando la «clase» sustituyó al «pueblo» o a la nación, como portadora de la conciencia en estado de evolución histórica, la misma

tradición teórica, a la que antes nos hemos referido, absorbió la obra que entre tanto se había realizado en el proceso social, es decir, que la estructura de la sociedad y sus correspondientes formas intelectuales se empezaron a comprender como variantes, según las relaciones entre las clases sociales.

Así como, en una época anterior, el «espíritu del pueblo», históricamente diferenciado, sustituyó a la «conciencia en sí», del mismo modo el concepto de *Volksgeist*, aún demasiado estrecho, fue reemplazado por el concepto de conciencia de clase, o mejor dicho, por el de ideología de clase. Así pues, el desarrollo de estas ideas sigue un doble camino: por una parte hay un proceso de sintetización y de integración, por el cual el concepto de conciencia proporciona un centro unitario a un mundo infinitamente variable; y por la otra, un constante empeño en hacer más flexible el concepto unitario que se había formulado con demasiada rigidez y en forma exageradamente esquemática en el curso del proceso de sintetización.

El resultado de esta doble tendencia es que, en vez de una unidad ficticia, de una «conciencia en sí», colocada fuera del tiempo e inmune a los cambios (cosa que nunca se pudo demostrar), tenemos un concepto que varía con los períodos históricos, las naciones y las clases sociales. En el curso de esa transición, seguimos apegados a la unidad de la conciencia, pero tal unidad es ahora dinámica y en constante proceso de devenir. Así se explica el hecho de que, aun cuando el concepto estático de la conciencia haya sido abandonado, el conjunto de materiales, cada vez más abundantes, descubiertos por la investigación histórica, no aparezca como una masa incoherente y discontinua de acontecimientos aislados.

Dos consecuencias se derivan de este concepto de la conciencia: en primer lugar, percibimos claramente que no se pueden comprender los asuntos humanos si se separan y aíslan sus elementos. Cada hecho y cada acontecimiento de un período histórico se explica únicamente en términos de sentido, y a su vez ese sentido está relacionado con otros. Así pues, el concepto de la unidad y de la interdependencia con otros «sentidos» de un período, constituye la base de la interpretación de ese período. En segundo lugar, ese sistema interdependiente de «sentidos» varía a la vez en cada una de sus partes y en su totalidad, de un período histórico a otro. La reinterpretación de ese continuo y coherente cambio de sentido constituye el tema principal de nuestras modernas ciencias históricas. Aunque Hegel contribuyó probablemente más que cualquier otro a demostrar la necesidad de integrar los diversos elementos de sentido en determinada experiencia histórica, procedió en forma especulativa, en tanto que nosotros hemos llegado a una etapa de desarrollo en que es posible traducir esa fecunda noción, que nos han dado los filósofos, en investigación empírica.

Si se logró al principio contener el conocimiento erróneo apelando a la garantía divina, que infaliblemente revelaba lo cierto y lo real, o a la contemplación pura, en la que se suponía que se descubra la verdad, en la actualidad el criterio de la verdad se halla principalmente en una ontología que se deriva de la experiencia política. La historia del concepto de ideología desde Napoleón (hasta el marxismo, a pesar de algunos cambios en su contenido, ha conservado el mismo criterio político de la realidad. El ejemplo

histórico muestra, al mismo tiempo, que el punto de vista pragmático estaba ya implícito en la acusación de Napoleón a sus adversarios. En verdad, puede decirse que, para el hombre moderno, el pragmatismo se ha vuelto, por decirlo así, en muchos respectos, la concepción inevitable y adecuada, y que la filosofía, en este caso, se ha apropiado lisa y llanamente esa concepción, de la que ha sacado su conclusión lógica.

Llamamos la atención sobre el matiz que daba Napoleón al significado de la palabra ideología, con el objeto de mostrar claramente que a menudo el vocabulario común y corriente contiene más filosofía y entraña mayor significado, para el planteo ulterior de los problemas, que las discusiones académicas, que tienden a volverse estériles porque no cuidan de comprender el mundo fuera de las paredes de una academia.

Si nos referimos al ejemplo antes citado, daremos otro paso en el análisis y podremos aclarar otro aspecto del problema. En la lucha que emprendió Napoleón contra sus críticos, pudo, como vimos, debido a su posición preponderante, desacreditarlos con sólo poner de manifiesto la naturaleza ideológica de su pensamiento. En estados más avanzados de su desarrollo, la palabra ideología se emplea como un arma de combate en manos del proletariado contra el grupo dominante. En resumen, esta penetrante revelación de la base del pensamiento, como nos ofrece la noción de ideología, no puede, al fin y al cabo, seguir siendo el privilegio de una sola clase. Pero, precisamente, la expansión y la difusión de la apreciación ideológica conduce a una encrucijada en que los defensores de un determinado punto de vista e interpretación no pueden seguir atacando los de sus adversarios, por considerarlos ideológicos, sin colocarse a su vez en una situación tal que tengan que rechazar el mismo reproche. Así llegamos de improviso a una nueva etapa metodológica en el análisis del pensamiento en general.

Durante cierto tiempo pareció privilegio del proletariado el empleo del análisis ideológico para desenmascarar los motivos ocultos del adversario. La gente no tardó en olvidar el origen histórico del término, que acabamos de indicar, y no sin cierta razón, pues si bien conocido de antes, este método crítico aplicado al pensamiento fue recalcado y desarrollado metódicamente por el marxismo. La teoría marxista realizó por vez primera una fusión de las dos concepciones, la particular y la total, de ideología. Esta teoría fue la que, por vez primera, concedió la debida importancia al papel que representan la posición y los intereses de clase en el pensamiento. Principalmente por el hecho de que se deriva del hegelianismo, el marxismo pudo ir más allá del punto de vista psicológico de análisis y plantear el problema de una manera más comprensiva y filosófica. La noción de una «conciencia falsa» adquirió en tal forma un significado nuevo.

Pero esa etapa ha sido rebasada ya en el curso de desarrollos sociales e intelectuales más recientes. Hoy en día, ha dejado de ser privilegio exclusivo de pensadores socialistas el descubrir cimientos ideológicos bajo el pensamiento burgués y el desacreditarlo de ese modo. En la actualidad, grupos de diversas doctrinas esgrimen esa arma contra sus adversarios. A consecuencia de ello, estamos penetrando en una nueva época del desarrollo social e intelectual.

En Alemania, Max Weber, Sombart y Troeltsch –para sólo mencionar los

representantes más prominentes de ese movimiento— dieron los primeros pasos en esa dirección. La verdad de las frases siguientes de Max Weber aparece cada vez con mayor claridad a medida que pasa el tiempo: «La concepción materialista de la historia no es una especie de carricoche que uno puede montar a capricho o quemarlo cuando le estorbe, no; una vez montado en él, ni los revolucionarios tienen la libertad de abandonarle». El análisis del pensamiento y de las ideas en términos de ideología es un arma cuyas aplicaciones son demasiado amplias e importantes para que se convierta en monopolio permanente de un solo partido. Nada podía oponerse a que los adversarios del marxismo usaran a su vez esa arma y la esgrimieran contra el propio marxismo.

3. Utopía, ideología y el problema de la realidad Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre.

La incongruencia es siempre evidente por el hecho de que semejante estado de espíritu, en la experiencia, en el pensamiento y en la práctica, se orienta hacia objetos que no existen en una situación real. Sin embargo, no deberíamos considerar como utópico cualquier estado de espíritu que es incongruente con la inmediata situación y la trasciende (y, en este sentido, se «aparta de la realidad»). Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época.

Al limitar el significado del vocablo «utopía» a ese tipo de orientación que trasciende la realidad y que, al mismo tiempo, rompe los lazos del orden prevalente, se establece una distinción entre los estados de espíritu utópicos y los espirituales. Puede uno orientarse hacia objetos ajenos a la realidad, que trascienden la existencia real —y, sin embargo, seguir siendo capaz de realizar o conservar el orden de cosas existente. En el curso de la historia, el hombre se ha ocupado con más frecuencia de los objetos que trascendían el alcance de su existencia que de los que eran inmanentes a ésta, y, a pesar de esto, las formas reales y concretas de la vida social se han edificado sobre la base de estados de espíritu «ideológicos», incongruentes con la realidad. Semejante orientación incongruente se volvió utópica sólo cuando tendió, por añadidura, a destruir el orden prevalente. Por tanto, los representantes de cierto orden no han asumido en todos los casos una actitud hostil hacia las orientaciones que trascendían el orden existente. Más bien se han esforzado en controlar las ideas y los intereses trascendentales dentro de una situación dada, intereses e ideas que no era posible realizar dentro del orden prevalente, y en reducirlos a la impotencia, de tal suerte que se concretaran al mundo que se halla más allá de la historia y de la sociedad, donde no podrían afectar el *status quo*.

Hay dos clases principales de ideas que trascienden la situación: las ideologías y las utopías.

Las ideologías son las ideas que trascienden la situación y que nunca lograron, de hecho, realizar su contenido virtual. Aunque a menudo se convierten en los motivos bien intencionados de la conducta del individuo, cuando se las aplica en la práctica, se suele deformar su sentido. La idea cristiana del amor fraternal, por ejemplo, sigue siendo, en una sociedad basada sobre la servidumbre, una idea irrealizable, y, en ese sentido,

ideológica, aun cuando se reconozca que puede actuar como motivo en la conducta del individuo. Vivir en forma coherente, a la luz del cristiano amor al prójimo, en una sociedad que no esté organizada según el mismo principio, resulta imposible. El individuo, en su conducta personal, se ve siempre obligado –en cuanto no se propone trastornar el orden social vigente– a renunciar a sus más nobles principios.

El hecho de que esta conducta ideológicamente determinada nunca realice plenamente el sentido que pretende tener, puede presentarse en muchas formas, y, en relación con éstas, hay toda una serie de tipos posibles de mentalidad ideológica. El primero de esa serie es el caso en que el sujeto que piensa y concibe no acierta a advertir la incongruencia de sus ideas con la realidad, porque se lo impide todo el cuerpo de axiomas que entraña el pensamiento social e históricamente determinado. El segundo tipo de la mentalidad ideológica, al que podríamos llamar la «mentalidad hipócrita» o farisaica se caracteriza por el hecho de que, históricamente, tiene la posibilidad de descubrir la incongruencia entre las ideas y su conducta, pero, en vez de hacerlo, oculta ese concepto en aras de ciertos intereses vitales y emocionales. En fin, existe el tipo de mentalidad ideológica basada en un engaño deliberado, en que se debe interpretar la ideología como una mentira intencional. En tal caso, no se trata de un engaño involuntario de uno mismo, sino del engaño deliberado de nuestro prójimo. Hay un sinfín de etapas intermedias, desde la mentalidad bien intencionada, que trasciende la situación, hasta la ideología en el sentido de mentira consciente pasando por la «mentalidad hipócrita». Por ahora, no tendremos que ocuparnos de estos fenómenos. Es preciso, sin embargo, llamar la atención sobre cada uno de esos tipos, para concebir con más claridad la peculiaridad del elemento utópico.

Las utopías trascienden también la situación social, pues orientan la conducta hacia elementos que no contiene la situación, tal como se halla realizada en determinada época. Pero no son ideologías, es decir, no son ideologías en cuanto logran, por una contraactividad, transformar la realidad histórica existente en algo que esté más de acuerdo con sus propias concepciones. Para un observador que tenga un concepto relativamente objetivo de ellas, esta distinción teórica y meramente formal entre las ideologías y las utopías, parece entrañar escasa dificultad. Sin embargo, es difícil determinar concretamente lo que, en determinado caso, es utópico y lo que es ideológico. Tenemos que enfrentarnos aquí con la aplicación de un concepto que entraña valores y modelos. Para ello, es preciso participar en los sentimientos y en los motivos de los partidos que luchan por dominar la realidad histórica.

Por el hecho de que la determinación concreta de lo que es utópico procede siempre de cierta etapa de la existencia, es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana: «las utopías sólo son a menudo verdades prematuras» *des utopies ne sont souvent que des vérités prématurées*, Lamartine). Quien pone a una idea el marbete de utópica, es generalmente el representante de una época pasada. Por otra parte, el presentar las ideologías como ideas ilusorias, adaptadas al orden presente, es generalmente una tarea a la que se dedican los representantes de un orden de existencia que se halla aún en proceso de gestación. El grupo dominante está siempre de acuerdo

con el orden existente, que determina lo que se debe considerar como utópico, en tanto que el grupo ascendente que está en pugna con las cosas tales como son, es el que determina lo que debe considerarse como ideológico. Otra dificultad

—la de definir exactamente, en determinada época, cuál es la ideología y cuál la utopía— resulta del hecho de que los elementos utópicos e ideológicos no aparecen aislados en el proceso histórico. Las utopías de las clases ascendentes se hallan a menudo, en gran parte, impregnadas de elementos ideológicos.

Sólo cuando la concepción utópica del individuo se adueña de corrientes de pensamiento que ya existían en la sociedad y las expresa, sólo cuando se remonta a la visión original del grupo, y cuando tal concepción se traduce en acción, sólo entonces un nuevo orden de existencia lanza un reto al orden vigente.

4. Cambios en la configuración de la mentalidad utópica: sus etapas en los tiempos modernos

El milenarismo sumó sus fuerzas a las activas exigencias de las capas oprimidas de la sociedad. La mera idea del advenimiento de un reino milenarista en la tierra siempre entrañó una tendencia revolucionaria, y la Iglesia hizo todo lo que pudo a fin de paralizar esa idea trascendente a la situación. Esta doctrina, que de cuando en cuando revivía, volvió a aparecer en Joaquín de Flores, entre otros, aunque, tratándose de él, no se creyó que fuera revolucionaria. Sin embargo, en los husitas, y después en Thomas Münzer y los anabaptistas, esas ideas se convirtieron en movimientos activos de determinadas capas sociales. Las aspiraciones que hasta entonces no se habían propuesto una meta específica ni habían tenido por objeto los fines supremos del hombre, de pronto adquirieron un aspecto secular. Se las juzgó realizables aquí y ahora y se las incorporó con gran celo a la conducta social.

Las energías orgiásticas y los brotes extáticos empezaron a actuar en el ambiente del mundo, y tensiones que anteriormente transcendían la vida cotidiana se convirtieron dentro de ella en agentes explosivos. Lo imposible engendra lo posible y lo absoluto interviene en el mundo y condiciona los acontecimientos reales. Esta forma radical y fundamental de la utopía moderna fue moldeada con una extraña materia. Correspondió a la fermentación espiritual y a la excitación física de los campesinos, es decir, de la clase que estaba en comunión más íntima con la tierra. Era, al mismo tiempo, vigorosamente material y altamente espiritual.

No eran las ideas las que impulsaban a los hombres, durante las rebeliones y guerras campesinas, a levantarse en armas. Las raíces de tal erupción yacen en planos vitales mucho más profundos, y elementales de la *psique*.

Para llegar a una comprensión más completa de la verdadera substancia del milenarismo, y para hacerlo asequible a la comprensión científica, es preciso ante todo distinguir del milenarismo las imágenes, los símbolos y las formas del pensamiento milenarista. Pues en ninguna parte es tan válida como aquí nuestra experiencia de que lo que está ya formado y la expresión que cobran las cosas, tienden a desprenderse de su origen y a seguir su camino independientemente de los motivos que los inspiraron.

a) *La primera forma de la mentalidad utópica:*

el quiliastro orgiástico de los anabaptistas

El recodo decisivo de la historia moderna fue, desde el punto de vista de nuestro problema, el momento en que el milenab) *La segunda forma de la mentalidad utópica: la idea liberal humanitaria*

La idea del humanitarismo liberal surgió también del conflicto con el orden existente. En su forma característica, establece también una concepción racional «exacta» con la que será preciso adornar la fea y perversa realidad. Esta contraconcepción no se usa, sin embargo, como un «plano» que servirá algún día para reconstruir el mundo. Se le utiliza más bien como una «vara de medir» por medio de la cual el curso de los acontecimientos concretos se puede calcular teóricamente. La utopía de la mentalidad liberal humanitaria es la «idea». Sin embargo, no es la idea platónica, estática, de la tradición griega, que era un arquetipo concreto, un modelo primordial de las cosas; aquí, en cambio, la idea se concibe como una meta formal proyectada hacia el infinito futuro, cuya función consiste en actuar como un designio meramente regulador de los asuntos mundanos.

c) *La tercera forma de la mentalidad utópica: la idea conservadora*

La mentalidad conservadora como tal no siente afición alguna por las teorías. Esto concuerda con el hecho de que los seres humanos no hacen teorías respecto de situaciones reales en las que están viviendo, mientras se hallan bien adaptados a ellas. Tienden, en tales condiciones de existencia, a considerar el ambiente como parte de un orden natural que, por consiguiente, no ofrece ningún problema. La mentalidad conservadora en sí no tiene utopía. Se halla, dentro de su propia estructura, en perfecta armonía. Carece de todas las reflexiones e iluminaciones del proceso histórico que provienen de una aspiración al progreso. El tipo del conocimiento conservador es, originariamente, de índole práctica. Consiste en orientaciones habituales y a menudo reflexivas hacia los factores inmanentes a la situación. Hay elementos ideales que perduran en el presente como vestigios de la tensión de períodos anteriores, en que el mundo no se había estabilizado, y que ahora operan sólo ideológicamente: son, verbigracia, creencias, religiones y mitos desterrados a un reino que está más allá de la historia. En tal etapa, el pensamiento, como lo indicamos ya, se inclina a aceptar el mundo circundante con toda la accidentalidad de su concreción, como si fuera el propio orden del mundo, que se debe aceptar como es y que no ofrece problema alguno. Sólo el contraataque de las clases de la oposición y su tendencia a rebasar los límites del orden existente, hace que la mentalidad conservadora inquiete las bases de su propio dominio, y produce necesariamente entre los conservadores reflexiones históricas y filosóficas respecto de ellos mismos. Así surge una contrautopía que sirve como medio de orientación y defensa. d) *La cuarta forma de la mentalidad utópica:*

la utopía socialista-comunista

Por una parte, el socialismo tuvo que convertir en radical la utopía liberal, la idea, y por la otra, hubo de reducir a la impotencia o, en determinado caso, vencer completamente la oposición interna de la anarquía en su forma más extrema. Su antagonista conservador es considerado sólo secundariamente, lo mismo que en la vida

política pelea uno generalmente con más rigor contra un adversario al que se está cercano que contra uno del que se siente alejado, porque hay una tendencia más fuerte a aceptar insensiblemente la concepción de aquel, y, por tanto, es preciso ejercer una vigilancia especial sobre esa tentación interior. Por ejemplo, el comunismo combate con más energía el revisionismo que el conservatismo. Esto nos permite comprender por qué la teoría socialista comunista está en una posición que le permite aprender mucho del conservatismo.

El elemento utópico del socialismo, debido a esta situación de múltiples aspectos y a la última etapa de sus orígenes, presenta una cara de Jano. Representa no sólo un compromiso, sino también una nueva creación basada en una síntesis interior de las varias formas de utopía que han surgido hasta ahora y que han luchado entre ellas en la sociedad.

El socialismo y la utopía liberal son una sola y misma cosa en el sentido de que ambos creen que el reino de la libertad y de la igualdad se realizarán sólo en un remoto futuro.

5. La sociología del conocimiento

La sociología del conocimiento se ocupa no tanto de las deformaciones debidas a un propósito deliberado de engañar, como a las varias maneras en que se presentan los objetos al sujeto, según las diferencias del marco social. Así pues, las estructuras mentales se forman inevitablemente de un modo diferente, según las diferencias del ambiente social e histórico. De acuerdo con esta distinción, dejaremos a la teoría de la ideología sólo las formas primitivas de lo «inexacto» y de lo insincero.

Consideramos a esta concepción de ideología como algo *particular*, porque siempre se refiere a aseveraciones específicas que pueden pasar por disimulos, falsificaciones o mentiras, sin atacar la integridad de la total *estructura mental* del sujeto que afirma. La sociología del conocimiento, en cambio, toma como problema precisamente esa estructura mental en su *totalidad*, tal como se ve en diferentes corrientes de pensamiento y en ciertos grupos histórico-sociales.

Teoría de la determinación social del conocimiento

Es posible considerar la determinación existencial del pensamiento como un hecho comprobado en aquellos ramos del pensamiento en que podemos mostrar: a) que el proceso del conocimiento no se desarrolla, en realidad, de acuerdo con leyes inmanentes, que no se deriva sólo de la «naturaleza de las cosas» o de «posibilidades meramente lógicas», y que no obedece «a una dialéctica interna». Por el contrario, la emergencia y la cristalización del verdadero pensamiento se hallan influenciadas en muchos puntos decisivos por factores extrateóricos, de diferentes clases. Éstos pueden designarse, en oposición con los factores puramente teóricos, con el nombre de factores existenciales. Esta determinación existencial del pensamiento deberá considerarse también como un hecho, b) si la influencia de esos factores existenciales en el contenido concreto del conocimiento tiene una importancia algo más que periférica, si influyen no sólo en la génesis de las ideas, sino que penetran en sus formas y en su contenido, y si, además, determinan de un modo decisivo el alcance y la intensidad de nuestra experiencia y de

nuestra observación, es decir, aquello que se designa como «la perspectiva» del sujeto.

La penetración esencial del proceso social en la «perspectiva» del pensamiento

¿Los factores existenciales del proceso social tienen acaso un significado meramente periférico, debe considerárseles sólo como condicionando el origen o el desarrollo real de las ideas (es decir, debe creerse que su importancia es únicamente genética), o penetran en la «perspectiva» de concretas afirmaciones particulares? Éste es el punto que habremos de resolver. La génesis social e histórica de una idea carecería de importancia en cuanto a su validez última, si las condiciones sociales y temporales de su aparición no tuvieran efecto alguno sobre su contenido y su forma. Si tal fuera el caso, sólo sería posible distinguir dos períodos diferentes de la historia del conocimiento humano, pues en un período más remoto algunas cosas eran aún desconocidas y existían ciertos errores que, gracias a conocimientos ulteriores, fue posible corregir. Esta simple relación entre un período anterior incompleto y otro más reciente y completo de conocimiento, puede hasta cierto punto ser adecuada para las ciencias exactas (aunque, a decir verdad, hoy en día la noción de la estabilidad de la estructura de las ciencias exactas, en relación con la lógica de la física clásica, no es muy firme). Sin embargo, para la historia de las ciencias culturales, las etapas anteriores no quedan cubiertas en una forma tan sencilla por los períodos ulteriores, y no es tan fácil demostrar que los errores primitivos se han logrado corregir. Cada época tiene su modo particular de plantear el problema y su punto de vista especial, y por tanto ve el «mismo» objeto con una perspectiva nueva.

«Perspectiva», en este sentido, significa la forma en que contemplamos un objeto, lo que percibimos de él, y cómo lo reconstruimos en nuestro pensamiento. Por tanto, la perspectiva es algo más que una determinación meramente formal del pensamiento. Se refiere también a los elementos cualitativos de la estructura del pensamiento, elementos que forzosamente debe dejar pasar por alto la lógica puramente formal. Precisamente esos factores son responsables del hecho de que dos personas, aun cuando apliquen en idéntica forma las mismas leyes de lógica formal, es decir, el principio de contradicción o la fórmula del silogismo, pueden juzgar el mismo objeto de un modo enteramente distinto.

*Presentación y selección de textos a cargo de Josetxo Beriain
(Universidad Pública de Navarra, Pamplona)*

3.3. José Ortega y Gasset (1883-1955)

José Ortega y Gasset, figura emblemática de la filosofía española del siglo XX y del pensamiento liberal aristocrático, nació en Madrid en 1883. Su padre era director y copropietario de *El imparcial*, importante diario liberal donde diversos ensayistas habían abordado la crisis española de 1898. Estudió con los jesuitas en el Colegio de Miraflores (1891-1897) de El Palo (Málaga) y en la Universidad de Deusto en Bilbao (1897-1898), pasó luego a la Universidad de Madrid (1898-1904), donde se doctoró en filosofía. Amplió estudios (1905-1907 y 1911) en las universidades de Leipzig (donde era profesor de filosofía W. Wundt), de Berlín (donde enseñaban W. Dilthey y Georg Simmel) y de

Marburgo (sede de los neokantianos Hermann Cohen –de quien fue discípulo–, Paul G. Natorp y Ernst Cassirer). En 1910 obtuvo la cátedra de metafísica en la Universidad Central de Madrid, y se casó con Rosa Spottorno. Fue elegido miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1914. Fundó la revista *España. Semanario de la vida nacional* (1915-1924) y fue mentor cultural del diario liberal español *El Sol* (1917-1936), en el que publicó artículos luego incorporados a sus libros. En 1923 fundó la *Revista de Occidente* (1923-1936) y la editorial de igual nombre, una y otra difusoras de sus obras, de la filosofía, sobre todo alemana, y del pensamiento, la poesía y la literatura occidentales. La revista publicó así primicias de Alberti y de García Lorca. La editorial vertió al castellano obras de Husserl, Heimsoeth, Driesch, Uexköl, Spengler, Huizinga, la *Sociología* de Simmel...

Ortega, como liberal, se opuso a la dictadura del General Primo de Rivera (1923-1930), fundó en 1931 con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala la *Agrupación al servicio de la república* y firmó el *Manifiesto de los intelectuales* en apoyo de la Segunda República. Elegido ese año de 1931 diputado por León para las Cortes Constituyentes de la República, y nombrado gobernador civil de Madrid, renunció en 1933 y se retiró desilusionado de la vida política española. Al iniciarse la Guerra Civil dejó la cátedra y se exilió; no podía apoyar a ninguno de los bandos en conflicto. De 1936 a 1945 vivió en Francia, Holanda, Argentina y Portugal. Al volver a España mantuvo una distancia crítica tanto del gobierno del General Franco como de la Universidad. En 1948 fundó en Madrid con su discípulo Julián Marías el *Instituto de Humanidades*, donde en el curso de 1949-1950 impartió sus lecciones «sociológicas» *El hombre y la gente*, publicadas como obra póstuma. Ortega fue un gran conferenciante, dio ciclos de conferencias o cursos en España, Europa e Hispanoamérica, y en sus últimos años disertó en Alemania, Suiza y los Estados Unidos de América. Ortega murió en 1955.

Entre sus discípulos destacamos por su afinidad con la sociología a José Medina Echavarría, Luis Recaséns Siches, Francisco Ayala, T. Fernández Miranda, Julián Marías, Pedro Laín Entralgo, José Luis López Aranguren y Paulino Garagorri. Julián Marías propuso denominar *Escuela de Madrid* al movimiento de renovación filosófica inspirado por Ortega.

Ortega tras un tiempo dejó el neokantismo, con sus compañeros N. Hartmann y H. Heimsoeth caminó por la fenomenología desde E. Husserl hasta M. Scheler y A. Schütz, por fin se propuso superar el idealismo de ambas corrientes por considerar lo dado como si fuese un «acto primario e ingenuo de conciencia» y el realismo que coloca un mundo exterior al sujeto. En *Meditaciones del Quijote* (1914) condensa su posición con la expresión «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo a mí». En *El tema de nuestro tiempo* (1923) ahonda esta posición programática, su metafísica de la razón vital. La *metafísica de la razón vital* afirma que la realidad radical, de la que brota toda otra realidad, es «mi vida», que me viene dada como problema que tengo que resolver y como recurso para un proyecto que puedo realizar y ser. Esa mi vida la forman mi persona o «yo», que se ocupa de mis circunstancias, y mis circunstancias, las cosas y

seres del mundo que me afectan y son inseparables de mí, que me ofrecen un conjunto de posibilidades y que requieren que las elija justificadamente en relación a mi proyecto. Por eso lo que «yo», mi vida, sea depende de lo que yo haga en mi biografía con esas mis circunstancias y lo que me suceda en ellas. La razón es *razón vital*, es condición de mi vida humana, y para vivir he de poder comprender cuanto tenga una función vital. La cultura sostiene vitalmente al hombre, le ayuda «a saber a qué atenerse». Pero la vida, en su forma concreta, es *razón histórica* –idea que aparece en Dilthey–, en cuanto incluye tanto el pasado del yo individual biográfico como las variaciones históricas colectivas de su circunstancia. El *perspectivismo* es la teoría del conocimiento de Ortega: no hay una verdad ni un punto de vista absolutos sobre la realidad, sólo diversas perspectivas circunstanciales, diferentes elementos y principios organizadores de un punto de vista sobre el universo de cada vida individual, generación, sociedad histórica... También Mannheim destacaba la noción de «perspectiva». Con este bagaje Ortega se adentró creativamente en la teoría social y de la historia. Perfiló los fenómenos constitutivos y existenciales de la vida humana y social. Vio la textura básica de la vida social en los usos. Mostró cómo las sociedades se articulan históricamente, experimentan cambios y crisis en su conocimiento

–sus «ideas» y «creencias»–, en la trabazón entre sus generaciones y en su vertebración o unidad dinámica de elites y masas. Y diagnosticó las crisis de su España invertebrada y de la rebelión de las masas en Europa.

En *El hombre y la gente* (1949-1950) Ortega analiza reflexivamente desde la realidad radical, que es el «yo» o mi vida, el convivir «en sociedad» con el mundo de los hombres, sus componentes y su textura; trata así de fundamentar el objeto de la sociología, como antes lo hizo Alfred Schütz. En «mi vida» las *acciones*, los hechos humanos son los «míos», propiamente personales, los que el sujeto hace porque para él tienen un sentido y de ellos se siente responsable en su soledad ensimismada. Pero normalmente no vivimos en esa vida de «ensimismamiento», pseudo-vivimos en la «alteración» al convivir con el mundo de los hombres, en «sociedad». «Vivimos desde que nacemos en un océano de usos que son la primera y más fuerte realidad social con que nos encontramos, son nuestro mundo social, a su través vemos el mundo de los hombres y de las cosas, vemos el Universo». Hay pues un *altruismo* básico del hombre, que desde el nacimiento está abierto al Otro, extraño y peligroso. El Otro entra conmigo en la relación *Nosotros*, primaria forma de inter-relación, en que se hace individuo único y es el *Tú*. Forcejeando con el *Tú* me descubro sorprendido siendo *Yo*. En Ortega el Yo concreto comparece como *alter tu*, mientras en Husserl y Schütz aparece primero el Yo y luego el Tú como *alter ego*. Yo y tú, nosotros, hablamos del tercero distante que es *Él*. El mundo de los hombres se me abre con perspectivas de mayor o menor intimidad. Hay *Tús* y hay otros hombres de quienes sé menos y advierto peligro, por eso mi trato con éstos tiene que comenzar por una aproximación cautelosa. El saludo es una técnica para hacerlo; Ortega meditará sobre lo que Spencer dijo del saludo.

Frente al mundo de cada cual, del mío que me es primario y del de los otros, surge un mundo común y objetivo, posibilitado por mi sociabilidad y relación con otros hombres.

Mundo «social» que no es un hecho personal, ni siquiera un hecho de la convivencia humana, del mundo de relaciones interindividuales, que definió bien Weber como relación o trato entre vidas individuales y, por ello, tejido de actos humanos de un individuo determinado sobre otro que tiene los mismos caracteres. *Lo social pertenece al mundo de la gente*, al mundo impersonal de todos y de nadie concreto, al capítulo del «se», del «se hace» o «está mandado». Lo que una *sociedad* es podría formularse así: la convivencia de hombres sometidos a un *determinado sistema de usos* que les impone mecánicamente su contorno humano. Los *usos*, que se intercalan en las relaciones interindividuales, son los hechos constitutivos de la vida social, son las acciones que nos encontramos como formas de conducta extraindividuales de origen anónimo, que ejecutamos bajo presión social como bien vio Durkheim, pero cuyo contenido es ininteligible, cosa que Durkheim no vio. La vida social, pues, no es humana, sino desalmada. Hay usos débiles y difusos: por ejemplo, los «usos y costumbres» en el vestir, el comer y el trato social corriente; los usos en el decir y el pensar de la gente y la lengua misma, que con sus palabras nos insufla las ideas que con ellas dice sobre el universo, sobre el hombre, sobre lo que es justo...; y las opiniones establecidas o tópicos, la «opinión pública» reinante. Otros usos son fuertes y rígidos: por ejemplo, los usos económicos, la técnica, las leyes y el Estado en cuyo ámbito se incluye la política. Los usos nos permiten prever la conducta de individuos no conocidos, nos obligan a vivir a la altura de los tiempos gracias a la herencia cultural del pasado, y, automatizando parte de nuestra conducta, permiten que concentremos nuestra vida personal y que creemos cara al futuro. Un uso surge como idea creadora de un individuo que lentamente, por imitación y habituación, se hace para muchos uso vigente o institución en un grupo. Al instaurarse lentamente un nuevo uso, el uso anterior puede caer lentamente en desuso. El fenómeno sociológico fundamental es la *vigencia*. La vigencia se da en todo uso, caracteriza a la sociedad como conjunto de los hechos sociales, y tiene dos rasgos destacados: está ahí, tenemos que contar con ella pues ejerce coacción sobre nosotros, y, a la vez, en todo momento podemos recurrir a ella como a instancia superior en que apoyarnos. Ortega se anticipa a Giddens, *la sociedad*, como conjunto de usos, es pues *imposición y recurso*, y, por esencia, poder incontrastable frente al individuo. Un sistema de usos intelectuales es la opinión pública reinante, que se apoya en el poder de la colectividad. Sin esta instancia la convivencia humana sería imposible. De la opinión pública emana activamente el «poder público» que actúa constantemente sobre los individuos desde que existe una agrupación humana, también pues, en nuestra sociedad donde además intervienen la policía y el ejército. El grado de violencia del «poder público» depende del grado de importancia atribuido a las desviaciones de los usos, y supone una opinión verdaderamente pública, unitaria y vigente. Si sólo encontramos opiniones particulares de grupos, asociados en general en dos conglomerados, es que la sociedad se escinde, el poder público deja de serlo y se fragmenta en partidos, es la hora de la revolución y la guerra civil, máximas disensiones de la sociedad, que siempre en mayor o menor grado es a la vez di-sociedad, repulsión entre los individuos. Para lograr un mínimo de sociabilidad y que la sociedad perdure, se necesita que su «poder público»

intervenga con violencia, y, en la sociedad desarrollada, que se cree el *Estado* como encargado de hacer funcionar el poder público de la sociedad en forma incontestable.

Ortega propugna que la historia sea ciencia del hombre; su análisis reflexivo le asigna nuevos cometidos. La historia, si se resuelve a ser la ciencia del hombre, atenderá a la sucesión de las ideas y procurará además precisar cómo eran las creencias de cada época, cómo operaban y con qué consecuencias para la vida humana. *Ideas y creencias* (1940) forman parte del cúmulo mental humano. Pero son muy diversas. Las *creencias* forman parte de nuestro ser, estamos ya en ellas previamente a nuestro pensar y normalmente operan en nuestro fondo como vigencias sociales. Nos sostienen, las damos por supuesto, contamos con ellas y no solemos tener conciencia expresa de ellas, aludimos a ellas como a todo lo que nos es la realidad misma. Las *ideas*, en cambio, designan todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestro quehacer intelectual. Las ideas o pensamientos que tenemos sobre las cosas, nuestra idea de la realidad, no son nuestra realidad. Son figuras imaginarias del mundo, invenciones para cubrir ese lugar vital que son los huecos de nuestras creencias, fantasías para afrontar lo que nos falla y salir de la duda. Las ideas las tenemos, las dejamos y las cambiamos, no nos tienen.

La historia, pues, nos permite comprender las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Pero el cuerpo de la realidad histórica, conviene saberlo, tiene un orden de dependencia entre las diversas clases de hechos. Las transformaciones industriales o políticas son poco profundas, dependen de la ideología, de las preferencias estéticas y de la moralidad que tengan los contemporáneos; éstas a su vez son consecuencia de su *sensibilidad vital*, de su determinada sensación radical ante la vida, fenómeno éste primario en la historia y lo primero que habría que definir para comprender una época. Pues bien, las variaciones de esa sensibilidad se presentan bajo la forma de *generación*. En 1923 Mannheim identifica la ubicación generacional como aspecto clave de la determinación existencial del conocimiento, y ese mismo año Ortega en *El tema de nuestro tiempo* desarrolla la articulación y el cambio histórico-social desde las generaciones. Una generación cuenta con su minoría selecta y su muchedumbre o masa, es una variedad humana con rasgos que la diferencian de la generación anterior, y aglutina en un círculo actual de convivencia a hombres coetáneos que, por encima de su contraposición entre los que son «pro» y los que son «anti», tienen una trayectoria vital determinada. Las generaciones nacen unas de otras. Cada generación tiene pues dos tareas: recibir lo vivido por la precedente –ideas, valoraciones, instituciones...– y dejar fluir su espontaneidad propia. Su espíritu dependerá del grado en que integre lo recibido y del flujo de su espontaneidad propia. Así se configura el ritmo histórico de *épocas cumulativas*, en que predomina lo recibido de la generación precedente y los jóvenes se supeditan a la dirección de los ancianos en la política, la ciencia, las artes..., y *épocas eliminatorias y polémicas*, tiempos de espontaneidad en que los viejos quedan arrumbados. Su libro *En torno a Galileo. Esquema de las crisis* (1933-1934) nos dice que asignaremos a una misma generación a aquellos hombres que nacieron dentro de «una región de fechas» en la que se produjo un cambio radical, evidente e incuestionable

en el vivir humano, y que han tenido que afrontar los mismos problemas, en el mismo mundo, y a la misma altura vital. El ritmo de cambio o espacio temporal de una generación es de quince años. Por eso en «todo» hoy coexisten articuladas diversas generaciones: niñez (0-14 años), juventud (15-29), de iniciación (30-44), de predominio (45-59) y vejez (60 y más). El trozo verdaderamente histórico del respectivo hoy corresponde a las generaciones de iniciación y de predominio, y el de supervivencia a los ancianos. En esta articulación se produce el *cambio histórico generacional* o cambio de mundo.

Otro tipo de cambio histórico son las *crisis históricas*, aquel estado vital en que el hombre se queda sin el mundo o sistema de convicciones de la generación anterior. Ortega nos ofrece el *esquema de las crisis*. La cultura es la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y sus necesidades vitales. Pero la cultura que una generación crea en autenticidad desde sí misma, comporta un inconveniente irremediable. Las generaciones siguientes sólo tienen que recibirla y desarrollarla, con lo que al final se llegará a la «socialización» del hombre, que tenderá a no hacer cuestión de las cosas ni sentir sus auténticas necesidades. Quiere ello decir que la cultura le ha distanciado de sí mismo, que el hombre ha llegado a la máxima *enajenación o alteración*. Éste no tendrá pues más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela y «volver a la naturaleza», a lo autóctono del hombre, contactar consigo mismo y desde su *ensimismamiento* crear nuevamente cultura en autenticidad. Ortega lee así la tragedia de la cultura como proceso histórico recurrente, perspectiva que difiere de la de Simmel.

La sociedad es siempre una unidad dinámica de *minorías*, individuos o grupos de individuos especialmente cualificados, con capacidad de dirección, responsabilidad y esfuerzo (que en otras facetas de su vida participan de la masa), y de *masas*, conjunto de individuos no especialmente cualificados. Esta división dual de categorías y funciones sociales puede observarse dentro de las generaciones, las clases sociales y los tipos o clases de hombres, por ejemplo, entre los intelectuales... La rebelión de las masas entraña que las masas se insubordinan frente a la dirección de las minorías, un proceso recurrente en la historia que Ortega vivió y expuso en la *España invertebrada* (1922) y que desentrañó como crisis de Europa en su obra más conocida *La rebelión de las masas* (1929). Esta rebelión es una y misma cosa con el crecimiento fabuloso que la vida humana experimentó en el siglo XIX, pero lo es también con la desmoralización radical de la humanidad. Cabe enlazar estos trazos de Ortega con los trazos críticos de la deshumanización de la persona en la sociedad moderna de Karl Mannheim, D. Riesman, C. W. Mills o Herbert Marcuse... Si las aglomeraciones son un hecho nuevo cuantitativo, el fenómeno cualitativo destacado es el nuevo tipo de hombre: el *hombre-masa*. Los hombres no cualificados, vulgares y mediocres se sienten cualificados y perfectos y actúan como si lo fuesen, hacen lo que les viene en gana, intervienen en todo con ínfulas de dominio y acción directa, no se someten ni escuchan a instancias superiores, no se exigen nada a sí mismos y se conceden todos los derechos, identificándose con el Estado para imponerse. Y, lo que es más grave, no se supeditan a moral alguna. Su rebelión

desemboca en la barbarie, en la ausencia de normas, en la disociación y falta de convivencia, en el odio a todo lo que no sea masa. Spengler anunció el ocaso «invernal» de Occidente, Scheler pintó la crisis occidental como «subversión de los valores» y «democracia emocional», mientras Ortega, desazonado por la Europa sombría de la posguerra y el ocaso de una *elite* creadora, destacó el peligro amenazador: la democracia de masas, mediante un intervencionismo total del Estado, podía llevar a una tiranía, de izquierdas o de derechas.

Obras

Obras completas. (1946-1983). Alianza y Revista de Occidente, Madrid. 12 vols.

(1914) 1995. *Meditaciones del Quijote* (Obras completas, volumen I). Edición de Julián Marías. Cátedra, Madrid.

(1921) 1999. *España invertebrada* (III). Espasa Calpe, Madrid. (1923) 2003. *El tema de nuestro tiempo* (III). Espasa Calpe, Madrid.

(1925) 1981. *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (III). *La deshumanización del arte y otros ensayos*. Revista de Occidente en Alianza, Madrid.

(1929) 2003. *La rebelión de las masas* (IV). Tecnos, Madrid.

(1933-1934) 1996. *En torno a Galileo. Esquema de las crisis* (V). Espasa Calpe, Madrid.

(1935 edición en inglés, 1941 edición en español) 2003. *Historia como sistema* (VI). En *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Revista de Occidente en Alianza, Madrid.

(1939) 1997. *Meditación de la técnica*. (V). Santillana, Madrid. (1940) 1986. *Ideas y creencias*. (V). Espasa Calpe, Madrid.

(1940-1944) 1983. *Sobre la razón histórica*. (XII). Revista de Occidente en Alianza, Madrid.

(1949-1950) 1996. *El hombre y la gente*. (VII). Alianza, Madrid. (1951-1954) 1962. *Pasado y porvenir para el hombre actual*. (IX). Revista de Occidente, Madrid.

Textos

seleccionados José Ortega y Gasset

EL HOMBRE Y LA GENTE Obras completas, Vol. VII Revista de Occidente, Madrid 1961, pp. 73-78

1. El hombre y la gente [Abreviatura] (1)

Al reanudar ahora las «Lecciones sobre el hombre y la gente», dadas la primavera pasada, se hace imprescindible tener claro y presente lo que en aquéllas se logró.

Partí de afirmar que buena parte de las angustias históricas actuales procede de la falta de claridad sobre problemas que sólo la sociología puede aclarar; y que esta falta de claridad en la conciencia del hombre medio se origina, a su vez, en el estado deplorable de la teoría sociológica. La insuficiencia del doctrinal sociológico que hoy está a disposición de quien busque, con buena fe, orientarse sobre lo que es la política, el Estado, el derecho, la colectividad y su relación con el individuo, la nación, la revolución, la guerra, la justicia, etc. —es decir, las cosas de que más se habla desde hace cuarenta años—, estriba en que los sociólogos mismos no han analizado suficientemente en serio, radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales. De aquí que todo ese repertorio de conceptos sea impreciso y contradictorio. Se hace urgente poner, de verdad, en claro lo que es sociedad, sin lo cual ninguna de las nociones antedichas puede poseer clara sustancia. Pero no es posible obtener una visión luminosa, evidente de lo que es sociedad si previamente no se está en claro sobre sus síntomas, sobre cuáles son los hechos sociales en que la sociedad se manifiesta y en qué consiste. De aquí la forzosidad de precisar el carácter general de lo social.

Pero no está dicho que lo social sea una realidad peculiar. Podría acaecer que fuese sólo una combinación o resultado de otras realidades, como los cuerpos no son «en realidad» más que combinaciones de moléculas y éstas de átomos. Si, como se ha creído casi siempre –y con consecuencias prácticamente más graves en el siglo XVIII–, la sociedad es sólo una creación de los individuos que, en virtud de una voluntad deliberada, «se reúnen en sociedad»; por lo tanto, si la sociedad no es más que una «asociación», la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una sociología. Bastará con estudiar al individuo.

Ahora bien, la cuestión de si algo es o no, propia y últimamente, realidad, sólo puede resolverse con los medios radicales del análisis y la técnica filosóficos.

Se trata, pues, de averiguar si en el repertorio de las realidades auténticas –esto es, de cuanto no es ya reductible a alguna otra realidad– hay algo que corresponda a eso que vagamente llamamos «hechos sociales».

Para eso tenemos que partir de la realidad fundamental en que todas las demás, de uno u otro modo, tienen que aparecer. Esa realidad fundamental es nuestra vida, la de cada cual, y es cada cual quien tiene que analizar si en el ámbito que constituye su vida aparece lo social como algo distinto de e irreductible a todo lo demás.

En el área de nuestra vida –prescindiendo del problema trascendente que es Dios– hallamos minerales, vegetales, animales y los otros hombres, realidades irreductibles entre sí y, por tanto, auténticas. Lo social nos aparece adscrito sólo a los hombres. Se habla también de sociedades animales –la colmena, el hormiguero, la termitera, el rebaño–, pero sin entrar en más consideraciones, basta la de que el hombre, como realidad, no ha podido ser reducido a la realidad animal para que no podamos, por lo pronto al menos, considerar como sinónima la palabra *sociedad* cuando hablamos de «sociedad humana» y de «sociedad animal». Por tanto:

1.º Lo social consiste en acciones o comportamientos humanos –es un hecho de la vida humana–. Pero la vida humana es siempre la de cada cual, es la vida individual o personal y consiste en que el yo que cada cual es se encuentra teniendo que existir en una circunstancia –lo que solemos llamar mundo– sin seguridad de existir en el instante inmediato, teniendo siempre que estar haciendo algo –material o mentalmente– para asegurar esa existencia. El conjunto de esos haceres, acciones o comportamientos es nuestra vida. Sólo es, pues, humano en sentido estricto y primario lo que hago yo por mí mismo y en vista de mis propios fines, o lo que es igual, que el hecho humano es un hecho siempre personal. Esto quiere decir:

a) que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador de ello* o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa;

b) por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo que significa. *Sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo;*

c) en toda acción humana hay, pues, un *sujeto* de quien emana y que, por lo mismo, es *responsable* de ella;

d) consecuencia de lo anterior es que mi humana vida que me pone en relación directa con cuanto me rodea —minerales, vegetales, animales, los otros hombres—, es, por esencia, *soledad*. Mi dolor de muelas *sólo* a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso —y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído— tengo que pensármelo *yo solo* o yo en mi soledad.

Mas el hecho social no es un comportamiento de nuestra vida humana como soledad, sino que aparece en tanto en cuanto estamos en relación con otros hombres. No es, pues, vida humana en sentido estricto y primario; es

2.º lo social un hecho, no de la vida humana, sino algo que surge en la humana convivencia. Por convivencia entendemos la relación o trato entre dos vidas individuales. Lo que llamamos padres e hijos, amantes, amigos, por ejemplo, son formas del convivir. En ella se trata siempre de que un individuo como tal —por tanto, un sujeto creador y responsable de sus acciones, que hace lo que hace porque tiene para él sentido y lo entiende—, actúa sobre otro individuo que tiene los mismos caracteres. El padre, como individuo determinado que es, se dirige a su hijo, que es otro individuo determinado y único también. Los hechos de convivencia no son, pues, por sí mismos hechos sociales. Forman lo que debiera llamarse «compañía o comunicación» —*un mundo de relaciones interindividuales*.

Pero analícese toda otra serie de hechos humanos, como el saludo, como la acción del vigilante que nos impide en cierto momento atravesar la calle. En ellos, la acción —dar la mano, el acto de cortar nuestro paso el vigilante— no la hace el hombre porque se le haya ocurrido a él, ni espontáneamente, es decir, siendo él responsable de ella; ni va dirigida a otro hombre por ser tal individuo determinado. Hace el hombre eso sin su original voluntad y a menudo contra su voluntad. Además —en el caso del saludo está bien claro—, lo que hacemos, dar la mano, no lo entendemos, no tiene sentido para nosotros, no sabemos por qué es eso y no otra cosa lo que hay que hacer cuando encontramos un conocido. Estas acciones no tienen, pues, su origen en nosotros: somos de ellas meros ejecutores, como el gramófono canta su disco, como el autómatas practica sus movimientos mecánicos.

¿Quién es el sujeto originario de quien esas acciones provienen? ¿Por qué las hacemos, ya que no las hacemos ni por nuestra invención ni con nuestra espontánea voluntad? Damos la mano al encontrar a un conocido porque eso es lo que *se hace*. El vigilante detiene nuestro paso, no porque a él se le haya ocurrido ni por cuenta suya, sino porque *está mandado* así. Pero ¿quién es el sujeto originario y responsable de lo que se hace? La gente, los demás, «todos», la colectividad, la sociedad —es decir: *nadie determinado*.

He aquí, pues, acciones que son, por un lado, humanas, pues consisten en comportamientos intelectuales o de conducta específicamente humanos, y que, por otro lado, ni se originan en la persona o individuo ni éste los quiere ni es responsable de ellos y con frecuencia ni siquiera los entiende.

Aquellas acciones nuestras que tienen estos caracteres negativos y que ejecutamos a cuenta de un sujeto impersonal, indeterminable, que es «todos» y es «nadie», y que

llamamos la gente, la colectividad, la sociedad, son los hechos propiamente sociales, irreductibles a la vida humana individual. Esos hechos aparecen en el ámbito de la convivencia, pero no son hechos de simple convivencia.

Lo que pensamos o decimos porque *se dice*; lo que hacemos porque *se hace*, suele llamarse uso.

Los hechos sociales constitutivos son usos.

Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene más remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los «demás», por la «gente», por... la sociedad.

Para la doctrina sociológica que se va a exponer en estas lecciones basta con que ciertos usos, si se quiere los casos extremos del uso, se caractericen por estos rasgos:

1.º Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias «morales» o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.

2.º Son acciones cuyo precioso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales.

3.º Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales.

Durkheim, hacia 1890, entrevió los rasgos 1.º y 3.º como constitutivos del hecho social, pero ni logró acabar de verlos bien ni empezó siquiera a pensarlos. Baste decir que no sólo no vio el rasgo 2.º, sino que creyó todo lo contrario, a saber: que el hecho social era el verdaderamente racional, porque emanaba de una supuesta y mística «conciencia social» o «alma colectiva». Además, no advirtió que consiste en usos ni lo que es el uso. Ahora bien, la irracionalidad es la nota decisiva. Cuando se la ha entendido bien se cae en la cuenta de que los otros dos caracteres –ser presión sobre el individuo y ser exterior a éste o extraindividuales– casi sólo coinciden en el vocablo con lo que Durkheim percibió. De todas suertes, sea dicho en su homenaje, fue él quien más cerca ha estado de una intuición certera del hecho social.

Al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero ésta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente. Y como la «vida social o colectiva» consiste en los usos, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una casinaturaleza y, como la naturaleza, irracional, mecánica y brutal. No hay un «alma colectiva». La sociedad, la colectividad es la gran desalmada, ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado. Por eso está justificado que a la sociedad se la llame «mundo» social. No es, en efecto, tanto «humanidad» como «elemento inhumano» en que la persona se encuentra.

La sociedad, sin embargo, al ser mecanismo, es una formidable máquina de hacer

hombres.

Los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

1.º Son pautas de comportamiento que nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos y que, por tanto, no son para nosotros tales determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (= próximo). Los usos nos permiten la casi-convivencia con el desconocido, con el extraño.

2.º Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones –de ideas, de normas, de técnicas– obligan al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

3.º Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permiten a aquélla que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto.

(1) [A título de introducción, reproducimos las páginas que el autor publicó en la Argentina, en forma de folleto, para uso de los asistentes al segundo ciclo de su curso sobre *El hombre y la gente*.]

Textos

seleccionados José Ortega y Gasset

IDEAS Y CREENCIAS (1940). Capítulo 1 Obras completas, Vol. V
Revista de Occidente, Madrid 1970, pp. 383-394

2. «Creer y pensar»

2.1. *Las ideas se tienen; en las creencias se está. «Pensar en las cosas» y «contar con ellas»*

Cuando se quiere entender a un hombre, la vida de un hombre, procuramos ante todo averiguar cuáles son sus ideas. Desde que el europeo cree tener «sentido histórico», es ésta la exigencia más elemental. ¿Cómo no van a influir en la existencia de una persona sus ideas y las ideas de su tiempo? La cosa es obvia. Perfectamente; pero la cosa es también bastante equívoca, y, a mi juicio, la insuficiente claridad sobre lo que se busca cuando se inquieren las ideas de un hombre –o de una época– impide que se obtenga claridad sobre su vida, sobre su historia.

Con la expresión «ideas de un hombre» podemos referirnos a cosas muy diferentes. Por ejemplo: los pensamientos que se le ocurren acerca de esto o de lo otro y los que se le ocurren al prójimo y él repite y adopta. Estos pensamientos pueden poseer los grados más diversos de verdad. Incluso pueden ser «verdades científicas». Tales diferencias, sin embargo, no importan mucho, si importan algo, ante la cuestión mucho más radical que ahora planteamos. Porque, sean pensamientos vulgares, sean rigurosas «teorías científicas», siempre se tratará de ocurrencias que en un hombre surgen, originales suyas o insufladas por el prójimo. Pero esto implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Ésta brota, de uno u otro modo, dentro de

una vida que preexistía a ella. Ahora bien, no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo: con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de «idea» sobre el mundo y sobre sí mismo.

Aquí topamos con otro estrato de ideas que un hombre tiene. Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Estas «ideas» básicas que llamo «creencias» –ya se verá por qué– no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma –son nuestro mundo y nuestro ser–, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.

Cuando se ha caído en la cuenta de la diferencia existente entre esos dos estratos de ideas aparece, sin más, claro el diferente papel que juegan en nuestra vida. Y, por lo pronto, la enorme diferencia de rango funcional. De las ideas-ocurrencias –y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia– podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir *de* ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás –si hablamos cuidadosamente– con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión «estar en la creencia». En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.

Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos –por eso las llamo ocurrencias– e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar.

Una vez visto esto, lo que sorprende es que a unas y a otras se les llame lo mismo: ideas. La identidad de nombre es lo único que estorba para distinguir dos cosas cuya disparidad brinca tan claramente ante nosotros sin más que usar frente a frente estos dos términos: creencias y ocurrencias. La incongruente conducta de dar un mismo nombre a dos cosas tan distintas no es, sin embargo, una casualidad ni una distracción. Proviene de una incongruencia más honda: de la confusión entre dos problemas radicalmente diversos que exigen dos modos de pensar y de llamar no menos dispares.

Pero dejemos ahora este lado del asunto: es demasiado abstruso. Nos basta con hacer notar que *idea* es un término del vocabulario psicológico y que la psicología, como toda

ciencia particular, posee sólo jurisdicción subalterna. La verdad de sus conceptos es relativa al punto de vista particular que la constituye, y vale en el horizonte que ese punto de vista crea y acota. Así, cuando la psicología dice de algo que es una «idea», no pretende haber dicho lo más decisivo, lo más real sobre ello. El único punto de vista que no es particular y relativo es el de la vida, por la sencilla razón de que todos los demás se dan dentro de ésta y son meras especializaciones de aquél. Ahora bien, como fenómeno vital la creencia no se parece nada a la ocurrencia: su función en el organismo de nuestro existir es totalmente distinta y, en cierto modo, antagónica. ¿Qué importancia puede tener en parangón con esto el hecho de que, bajo la perspectiva psicológica, una y otra sean «ideas» y no sentimientos, voliciones, etcétera?

Conviene, pues, que dejemos este término —«ideas»— para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que no es la realidad misma. Las teorías, en cambio, aun las más verídicas, sólo existen mientras son pensadas: de aquí que necesiten ser formuladas.

Esto revela, sin más, que todo aquello en que nos ponemos a pensar tiene *ipso facto* para nosotros una realidad problemática y ocupa en nuestra vida un lugar secundario si se le compara con nuestras creencias auténticas. En éstas no pensamos ahora o luego: nuestra relación con ellas consiste en algo mucho más eficiente; consiste en... contar con ellas, siempre, sin pausa.

Me parece de excepcional importancia para inyectar, por fin, claridad en la estructura de la vida humana esta contraposición entre pensar en una cosa y contar con ella. El intelectualismo que ha tiranizado, casi sin interrupción, el pasado entero de la filosofía ha impedido que se nos haga patente y hasta ha invertido el valor respectivo de ambos términos. Me explicaré.

Analice el lector cualquier comportamiento suyo, aun el más sencillo en apariencia. El lector está en su casa y, por unos u otros motivos, resuelve salir a la calle. ¿Qué es en todo este su comportamiento lo que propiamente tiene el carácter de pensado, aun entendiendo esta palabra en su más amplio sentido, es decir, como conciencia clara y actual de algo? El lector se ha dado cuenta de sus motivos, de la resolución adoptada, de la ejecución de los movimientos con que ha caminado, abierto la puerta, bajado la escalera. Todo esto en el caso más favorable. Pues bien, aun en ese caso y por mucho que busque en su conciencia, no encontrará en ella ningún pensamiento en que se haga constar que hay calle. El lector no se ha hecho cuestión ni por un momento de si la hay o no la hay. ¿Por qué? No se negará que para resolverse a salir a la calle es de cierta importancia que la calle exista. En rigor, es lo más importante de todo, el supuesto de todo lo demás. Sin embargo, precisamente de ese tema tan importante no se ha hecho cuestión el lector, no ha *pensado* en ello ni para negarlo ni para afirmarlo ni para ponerlo en duda. ¿Quiere esto decir que la existencia o no existencia de la calle no ha intervenido en su comportamiento? Evidentemente, no. La prueba se tendría si al llegar a la puerta

de su casa descubriese que la calle había desaparecido, que la tierra concluía en el umbral de su domicilio o que ante él se había abierto una sima. Entonces se produciría en la conciencia del lector una clarísima y violenta sorpresa. ¿De qué? De que no había aquélla. Pero ¿no habíamos quedado en que antes no había *pensado* que la hubiese, no se había hecho cuestión de ello? Esta sorpresa pone de manifiesto hasta qué punto la existencia de la calle actuaba en su estado anterior, es decir, hasta qué punto el lector *contaba con* la calle aunque no pensaba en ella y precisamente porque no pensaba en ella.

El psicólogo nos dirá que se trata de un pensamiento habitual, y que por eso no nos damos cuenta de él, o usará la hipótesis de lo subconsciente, etc. Todo ello, que es muy cuestionable, resulta para nuestro asunto por completo indiferente. Siempre quedará que lo que decisivamente actuaba en nuestro comportamiento, como que era su básico supuesto, no era *pensado* por nosotros con conciencia clara y aparte. Estaba en nosotros, pero no en forma consciente, sino como implicación latente de nuestra conciencia o pensamiento. Pues bien, a este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensemos llamo «contar con ello». Y ese modo es el propio de nuestras efectivas creencias.

El intelectualismo, he dicho, invierte el valor de los términos. Ahora resulta claro el sentido de esta acusación. En efecto, el intelectualismo tendía a considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente. Ahora vemos que la verdad es lo contrario. La máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos.

¿Se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o de una época por su ideario; esto es, por sus pensamientos especiales, en lugar de penetrar más hondo, hasta el estrato de sus creencias más o menos inexpresas, de las cosas con que contaba? Hacer esto, fijar el inventario de las cosas con que se cuenta, sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo.

2.2. El azoramiento de nuestra época. Creemos en la razón y no en sus ideas. La ciencia casi poesía

Resumo: cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o de una época, solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o «pensamientos». En rigor, sólo estas últimas deben llamarse «ideas».

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos». Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa, no tenemos la «idea» de esa cosa, sino que simplemente «contamos con ella».

En cambio, las ideas, es decir, los pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean

originales o recibidos, no poseen en nuestra vida valor de realidad. Actúan en ella precisamente como pensamientos nuestros y sólo como tales. Esto significa que toda nuestra «vida intelectual» es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa en ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria. Se preguntará qué significa entonces la verdad de las ideas, de las teorías. Respondo: la verdad o falsedad de una idea es una cuestión de «política interior» dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea* de la realidad no es nuestra *realidad*. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir. Ahora bien, de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos, no tenemos la menor idea, y si la tenemos –por un especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos– es indiferente, porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual.

Tal vez no haya otro asunto sobre el que importe más a nuestra época conseguir claridad como este de saber a qué atenerse sobre el papel y puesto que en la vida humana corresponde a todo lo intelectual. Hay una clase de épocas que se caracterizan por su gran azoramiento. A esa clase pertenece la nuestra. Mas cada una de esas épocas se azora un poco de otra manera y por un motivo distinto. El gran azoramiento de ahora se nutre últimamente de que tras varios siglos de ubérrima producción intelectual y de máxima atención a ella, el hombre empieza a no saber qué hacerse con las ideas. Presiente ya que las había tomado mal, que su papel en la vida es distinto del que en estos siglos les ha atribuido, pero aún ignora cuál es su oficio auténtico.

Por eso importa mucho que, ante todo, aprendamos a separar con toda limpieza la «vida intelectual» –que, claro está, no es tal vida– de la vida viviente, de la real, de la que somos.

Es, en efecto, una equivocación llamar creencia a la adhesión que en nuestra mente suscita una combinación intelectual, cualquiera que ésta sea. Elijamos el caso extremo que es el pensamiento científico más riguroso, por tanto, el que se funda en evidencias. Pues bien, aun en ese caso, no cabe hablar en serio de creencia. Lo evidente, por muy evidente que sea, no nos es realidad, no creemos en ello. Nuestra mente no puede evitar reconocerlo como verdad; su adhesión es automática, mecánica. Pero, entiéndase bien, esa adhesión, ese reconocimiento de la verdad no significa sino esto: que, puestos a pensar en el tema, no admitiremos en nosotros un pensamiento distinto ni opuesto a ese que nos parece evidente. Pero... ahí está: la adhesión mental tiene como condición que nos pongamos a pensar en el asunto, que queramos pensar. Basta esto para hacer notar la irre realidad constitutiva de toda nuestra «vida intelectual». Nuestra adhesión a un pensamiento dado es, repito, irremediable; pero, como está en nuestra mano pensarlo o no, esa adhesión tan irremediable, que se nos impondría como la más imperiosa realidad, se convierte en algo dependiente de nuestra voluntad e *ipso facto* deja de sernos realidad. Porque realidad es precisamente aquello con que contamos, queramos o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos.

Además de esto, tiene el hombre clara conciencia de que su intelecto se ejercita sólo

sobre materias cuestionables; que la verdad de las ideas se alimenta de su cuestionabilidad. Por eso, consiste esa verdad en la prueba que de ella pretendemos dar. La idea necesita de la crítica como el pulmón del oxígeno, y se sostiene y afirma apoyándose en otras ideas que, a su vez, cabalgan sobre otras formando un todo o sistema. Arman, pues, un mundo aparte del mundo real, un mundo integrado exclusivamente por ideas de que el hombre se sabe fabricante y responsable. De suerte que la firmeza de la idea más firme se reduce a la solidez con que aguanta ser referida a todas las demás ideas. Nada menos, pero también nada más. Lo que no se puede es contrastar una idea, como si fuera una moneda, golpeándola directamente contra la realidad, como si fuera una piedra de toque. La verdad suprema es la de lo evidente, pero el valor de la evidencia misma es, a su vez, mera teoría, idea y combinación intelectual.

Entre nosotros y nuestras ideas hay, pues, siempre una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario. En cambio, con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos. Por eso cabe decir que las somos. Frente a nuestras concepciones gozamos un margen, mayor o menor, de independencia.

No puede negarse, sin embargo, que nos es normal regir nuestro comportamiento conforme a muchas «verdades científicas». Sin considerarlo heroico, nos vacunamos, ejercitamos usos, empleamos instrumentos que, en rigor, nos parecen peligrosos y cuya seguridad no tiene más garantía que la de la ciencia. La explicación es muy sencilla y sirve, de paso, para aclarar al lector algunas dificultades con que habrá tropezado desde el comienzo de este ensayo. Se trata simplemente de recordarle que entre las creencias del hombre actual es una de las más importantes su creencia en la «razón», en la inteligencia. No precisemos ahora las modificaciones que en estos últimos años ha experimentado esa creencia. Sean las que fueren, es indiscutible que lo esencial de esa creencia subsiste, es decir, que el hombre continúa contando con la eficiencia de su intelecto como una de las realidades que hay, que integran su vida. Pero téngase la serenidad de reparar que una cosa es fe en la inteligencia y otra creer en las ideas determinadas que esa inteligencia fragua. En ninguna de estas ideas se cree con fe directa. Nuestra creencia se refiere a la *cosa*, inteligencia, así en general, y esa fe no es una idea *sobre* la inteligencia. Compárese la precisión de esa fe en la inteligencia con la imprecisa idea que casi todas las gentes tienen de la inteligencia. Además, como ésta corrige sin cesar sus concepciones y a la verdad de ayer sustituye la de hoy, si nuestra fe en la inteligencia consistiese en creer directamente en las ideas, el cambio de éstas traería consigo la pérdida de fe en la inteligencia. Ahora bien, pasa todo lo contrario. Nuestra fe en la razón ha aguantado imperturbable los cambios más escandalosos de sus teorías, inclusive los cambios profundos de la teoría sobre qué es la razón misma. Estos últimos han influido, sin duda, en la forma de esa fe, pero esta fe seguía actuando impertérrita bajo una u otra forma.

He aquí un ejemplo espléndido de lo que deberá, sobre todo, interesar a la historia cuando se resuelva verdaderamente a ser ciencia, la ciencia del hombre. En vez de ocuparse sólo en hacer la «historia» —es decir, en catalogar la sucesión— de las ideas sobre la razón desde Descartes a la fecha, procurará definir con precisión cómo era la fe

en la razón que efectivamente operaba en cada época y cuáles eran sus consecuencias para la vida. Pues es evidente que el argumento del drama en que la vida consiste es distinto si se está *en la creencia* de que un Dios omnipotente y benévolo existe, que si se está en la creencia contraria. Y también es distinta la vida, aunque la diferencia sea menor, de quien cree en la capacidad absoluta de la razón para descubrir la realidad, como se creía a fines del siglo XVII en Francia, y quien cree, como los positivistas de 1860, que la razón es por esencia conocimiento relativo.

Mas no entenderá bien el lector lo que algo nos es, cuando nos es sólo idea y no realidad, si no le invito a que repare en su actitud frente a lo que se llama «fantasías, imaginaciones». Pero el mundo de la fantasía, de la imaginación, es la poesía. Bien, no me arredro; por el contrario, a esto quería llegar. Para hacerse bien cargo de lo que nos son las ideas, de su papel primario en la vida, es preciso tener el valor de acercar la ciencia a la poesía mucho más de lo que hasta aquí se ha osado. Yo diría, si después de todo lo enunciado se me quiere comprender bien, que la ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad, que su función en el organismo de nuestra vida se parece mucho a la del arte. Sin duda, en comparación con una novela, la ciencia parece la realidad misma. Pero en comparación con la realidad auténtica se advierte lo que la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario.

2.3. *La duda y la creencia. El «mar de dudas». El lugar de las ideas*

El hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias. Éstas son, pues, la tierra firme sobre que nos afanamos.

Pero en esa área básica de nuestras creencias se abren, aquí o allá, como escotillones, enormes agujeros de duda. Éste es el momento de decir que la duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*. Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad. De pronto sentimos que bajo nuestras plantas falla la firmeza terrestre y nos parece caer, caer en el vacío, sin poder valernos, sin poder hacer nada para afirmarnos, para vivir. Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia. Sin embargo, la duda conserva de la creencia el carácter de ser algo en que se está, es decir, que no lo hacemos o ponemos nosotros. No es una idea que podríamos pensar o no, sostener, criticar, formular, sino que, en absoluto, la somos. No se estime como paradoja, pero considero muy difícil describir lo que es la verdadera duda si no se dice que creemos nuestra duda.

Si no fuese así, si dudásemos de nuestra duda, sería ésta inocua. Lo terrible es que actúa en nuestra vida exactamente lo mismo que la creencia y pertenece al mismo estrato que ella. La diferencia entre la fe y la duda no consiste, pues, en el creer. La duda no es un «no creer» frente al creer, ni es un «creer que no» frente a un «creer que sí». El elemento diferencial está en lo que se cree. La fe cree que Dios existe o que Dios no existe. Nos *sitúa*, pues, en una realidad, positiva o «negativa», pero inequívoca, y, por

eso, al estar en ella nos sentimos colocados en algo estable.

Lo que nos impide entender bien el papel de la duda en nuestra vida es presumir que no nos pone delante una realidad. Y este error proviene, a su vez, de haber desconocido lo que la duda tiene de creencia. Sería muy cómodo que bastase dudar de algo para que ante nosotros desapareciese como realidad. Pero no acaece tal cosa, sino que la duda nos arroja ante lo dudoso, ante una realidad tan realidad como la fundada en la creencia, pero que es ella ambigua, bicéfala, inestable, frente a la cual no sabemos a qué atenernos ni qué hacer. La duda, en suma, es estar en lo inestable como tal: es la vida en el instante del terremoto, de un terremoto permanente y definitivo.

En este punto, como en tantos otros referentes a la vida humana, recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del pensamiento científico. Los pensadores, aunque parezca mentira, se han saltado siempre a la torera aquella realidad radical, la han dejado a su espalda. En cambio, el hombre no pensador, más atento a lo decisivo, ha echado agudas miradas sobre su propia existencia y ha dejado en el lenguaje vernáculo el precipitado de esas entrevisiones. Olvidamos demasiado que el lenguaje es ya pensamiento, doctrina.

Todas las expresiones vulgares referentes a la duda nos hablan de que en ella se siente el hombre sumergido en un elemento insólido, infirme. Lo dudoso es una realidad líquida donde el hombre no puede sostenerse, y cae. De aquí el «hallarse en un mar de dudas». Es el *contraposto* al elemento de la creencia: la tierra firme.

E insistiendo en la misma imagen, nos habla de la duda como una fluctuación, vaivén de olas. Decididamente, el mundo de lo dudoso es un paisaje marino e inspira al hombre presunciones de naufragio. La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta qué punto es creencia. Tan lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está en dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo la planta. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda.

Al sentirse caer en esas simas que se abren en el firme solar de sus creencias, el hombre reacciona enérgicamente. Se esfuerza en «salir de la duda». Pero ¿qué hacer? La característica de lo dudoso es que ante ello no sabemos qué hacer. ¿Qué haremos, pues, cuando lo que nos pasa es precisamente que no sabemos qué hacer porque el mundo —se entiende, una porción de él— se nos presenta ambiguo? Con él no hay nada que hacer. Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar. Pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella. No hay ni que tocarla. No tenemos ni que movernos. Cuando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas.

Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto?

Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas. Más aún: sólo puede ser exacto lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo.

Textos

seleccionados José Ortega y Gasset

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO (1923). Capítulo 1 Obras completas, Vol. III
Revista de Occidente, Madrid 1957, pp. 145-150

3. Las generaciones y las variaciones históricas

El pensamiento de una época puede adoptar ante lo que ha sido pensado en otras épocas dos actitudes contrapuestas —especialmente respecto al pasado inmediato, que es siempre el más eficiente y lleva en sí infartado, encapsulado, todo el pretérito—. Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz. Aquéllas son épocas de filosofía pacífica; éstas son épocas de filosofía beligerante, que aspira a destruir el pasado mediante su radical superación. Nuestra época es de este último tipo, si se entiende por «nuestra época», no la que acaba ahora, sino la que ahora empieza.

Cuando el pensamiento se ve forzado a adoptar una actitud beligerante contra el pasado inmediato, la colectividad intelectual queda escindida en dos grupos. De un lado, la gran masa mayoritaria de los que insisten en la ideología establecida; de otro, una escasa minoría de corazones de vanguardia, de almas alerta que vislumbran a lo lejos zonas de piel aún intacta. Esta minoría vive condenada a no ser bien entendida: los gestos que en ella provoca la visión de los nuevos paisajes no pueden ser rectamente interpretados por la masa de retaguardia que avanza a su zaga y aún no ha llegado a la altitud desde la cual la *terra incognita* se otea. De aquí que la minoría de avanzada viva en una situación de peligro ante el nuevo territorio que ha de conquistar el vulgo retardatario que hostiliza a su espalda. Mientras edifica lo nuevo, tiene que defenderse de lo viejo, manejando a un tiempo, como los reconstructores de Jerusalén, la azada y el asta.

Esta discrepancia es más honda y esencial de lo que suele creerse. Trataré de aclarar en qué sentido.

Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Para ello necesitamos primero advertir que esas variaciones no son de un mismo rango. Ciertos fenómenos históricos dependen de otros

más profundos, que, por su parte, son independientes de aquéllos. La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas: dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época.

Sin embargo, cuando la variación de la sensibilidad se produce sólo en algún individuo, no tiene trascendencia histórica. Han solido disputar sobre el área de la filosofía de la historia dos tendencias que, a mi juicio, y sin que yo pretenda ahora desarrollar la cuestión, son parejamente erróneas. Ha habido una interpretación colectivista y otra individualista de la realidad histórica. Para aquélla, el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas; para ésta, los agentes históricos son exclusivamente los individuos. El carácter activo, creador de la personalidad, es, en efecto, demasiado evidente para que pueda aceptarse la imagen colectivista de la historia. Las masas humanas son receptivas: se limitan a oponer su favor o su resistencia a los hombres de vida personal e iniciadora. Mas, por otra parte, el individuo señero es una abstracción. Vida histórica es convivencia. La vida de la individualidad egregia consiste, precisamente, en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, pues, separar los «héroes» de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico. La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional en que los hombres más enérgicos —cualquiera que sea la forma de esta energía— han operado sobre las masas dándoles una determinada configuración. Esto implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar. Un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre ésta efecto alguno: su obra resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en él la menor reacción, por tanto, sin insertarse en el proceso general histórico. En varia medida, ha acontecido esto no pocas veces, y la historia debe anotar al margen de su texto principal la biografía de esos hombres «extravagantes». Como todas las demás disciplinas biológicas, tiene la historia un departamento destinado a los monstruos, una teratología.

Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos.

Una generación es una variedad humana, en el sentido riguroso que dan a este término los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior. Dentro de ese marco de identidad pueden ser los individuos del más diverso temple, hasta el punto de que, habiendo de vivir los unos junto a los otros, a fuer de contemporáneos se sienten a veces como antagonistas. Pero bajo la más violenta contraposición de los *pro* y los *anti* descubre fácilmente la mirada una común filigrana. Unos y otros son hombres de su tiempo, y por mucho que se diferencien se parecen más todavía. El reaccionario y el revolucionario del siglo XIX son mucho más afines entre sí que cualquiera de ellos con cualquiera de nosotros. Y es que, blancos o negros, pertenecen a una misma especie, y en nosotros, negros o blancos, se inicia otra distinta.

Más importante que los antagonismos del *pro* y el *anti*, dentro del ámbito de una generación, es la distancia permanente entre los individuos selectos y los vulgares. Frente a las doctrinas al uso que silencian o niegan esta evidente diferencia de rango histórico entre unos y otros hombres, se sentiría uno justamente incitado a exagerarla. Sin embargo, esas mismas diferencias de talla suponen que se atribuye a los individuos un mismo punto de partida, una línea común sobre la cual se elevan unos más, otros menos, y viene a representar el papel que el nivel del mar en topografía. Y, en efecto, *cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Si tomamos en su conjunto la elevación de un pueblo, cada una de sus generaciones se nos presenta como un momento de su vitalidad, como una pulsación de su potencia histórica. Y cada pulsación tiene una fisonomía peculiar, única; es un latido impermutable en la serie del pulso, como lo es cada nota en el desarrollo de una melodía. Parejamente podemos imaginar a cada generación bajo la especie de un proyectil biológico lanzado al espacio en un instante preciso con una violencia y una dirección determinadas. De una y otra participan tanto sus elementos más valiosos como los más vulgares.

Mas con todo esto, claro es, no hacemos sino construir figuras o pintar ilustraciones que nos sirven para destacar el hecho verdaderamente positivo donde la idea de generación confirma su realidad. Es ello simplemente que las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido –ideas, valoraciones, instituciones, etc.– por la antecedente; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad. Su actitud no puede ser la misma ante lo propio que ante lo recibido. Lo hecho por otros, ejecutado, perfecto en el sentido de concluso, se adelanta hacia nosotros con una unción particular: aparece como consagrado, y, puesto que no lo hemos labrado nosotros, tendemos a creer que no ha sido obra de nadie, sino que es la realidad misma. Hay un momento en que las ideas de nuestros maestros no nos parecen opiniones de unos hombres determinados, sino la verdad misma, anónimamente descendida sobre la tierra. En cambio, nuestra sensibilidad espontánea, lo que vamos pensando y sintiendo de nuestro propio peculio, no se nos presenta nunca concluido, completo y rígido como una cosa definitiva, sino que es una

fluencia íntima de materia menos resistente. Esta desventaja queda compensada por la mayor jugosidad y adaptación a nuestro carácter que tiene siempre lo espontáneo.

El espíritu de cada generación depende de la ecuación que esos dos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus individuos. ¿Se entregará a lo recibido, desoyendo las íntimas voces de lo espontáneo? ¿Será fiel a éstas e indócil a la autoridad del pasado? Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas cumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevivieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos: en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva.

Este ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica. Una de las más curiosas investigaciones metahistóricas consistiría en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos. Porque hay otros no menos evidentes y fundamentales que el antedicho; por ejemplo, el ritmo sexual. Se insinúa, en efecto, una pendulación en la historia de épocas sometidas al influjo predominante del varón a épocas subyugadas por la influencia femenina. Muchas instituciones, usos, ideas, mitos, hasta ahora inexplicados, se aclaran de manera sorprendente cuando se cae en la cuenta de que ciertas épocas han sido regidas, modeladas, por la supremacía de la mujer. Pero no es ahora ocasión adecuada para internarse en esta cuestión.

Textos José Ortega y Gassetseleccionados

EN TORNO A GALILEO (1933). Lección IV Obras completas, Vol. V

Revista de Occidente, Madrid 1970, pp. 43-53

4. El método de las generaciones en historia

La averiguación esencial de que hablando del hombre lo sustantivo es su vida y todo lo demás adjetivo, que el hombre es drama, destino y no cosa, nos proporciona súbito esclarecimiento sobre todo este problema. Las edades lo son de nuestra vida y no, primariamente, de nuestro organismo —son etapas diferentes en que se segmenta nuestro quehacer vital—. Recuerden ustedes que la vida no es sino lo que tenemos que hacer, puesto que tenemos que hacérsela. Y cada edad es un tipo de quehacer peculiar. Durante una primera etapa, el hombre se entera del mundo en que ha caído, en que tiene que vivir —es la niñez y toda la porción de juventud corporal que corre hasta los treinta años—. A esta edad el hombre comienza a reaccionar por cuenta propia frente al mundo que ha hallado, inventa nuevas ideas sobre los problemas del mundo —ciencia, técnica, religión, política, industria, arte, modos sociales—. Él mismo u otros hacen propaganda

de toda esa innovación, como, viceversa, integran sus creaciones con las de otros coetáneos obligados a reaccionar como ellos ante el mundo que encontraron. Y así, un buen día, se encuentran con que su mundo innovado, el que es obra suya, queda convertido en mundo vigente. Es lo que se acepta, lo que rige —en ciencia, política, arte, etc.—. En ese momento empieza una nueva etapa de la vida: el hombre sostiene el mundo que ha producido, lo dirige, lo gobierna, lo defiende. Lo defiende porque unos nuevos hombres de treinta años comienzan, por su parte, a reaccionar ante este nuevo mundo vigente.

Esta descripción pone de manifiesto que para la historia hay una porción determinada de nuestra vida que es la más importante. El niño y el anciano apenas si intervienen en la historia: aquél todavía, éste ya no. Pero tampoco en la primera juventud tiene el hombre actuación histórica positiva. Su papel histórico, público, es pasivo. Aprende en las escuelas y oficios, sirve en las milicias. Lo que en el niño y el joven es vida actuante, queda bajo el umbral de lo histórico y se refiere a lo personal. En efecto, es la etapa formidablemente egoísta de la vida. El hombre joven vive para sí. No crea cosas, no se preocupa de lo colectivo.

Vemos que la más plena realidad histórica es llevada por hombres que están en dos etapas distintas de la vida, cada una de quince años: de treinta a cuarenta y cinco, etapa de gestación o creación y polémica; de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de predominio y mando. Estos últimos viven instalados en el mundo que se han hecho; aquéllos están haciendo su mundo. No caben dos tareas vitales, dos estructuras de la vida más diferentes. Son, pues, dos generaciones y, ¡cosa paradójica para las antiguas ideas sobre nuestro asunto!, lo esencial en esas dos generaciones es que ambas tienen puestas sus manos en la realidad histórica al mismo tiempo —tanto que tienen puestas las manos unas sobre otras en pelea formal o larvada—. Por tanto, lo esencial es, no que se suceden, sino, al revés, que conviven y son contemporáneas, bien que no coetáneas. Permítaseme hacer, pues, esta corrección a todo el pasado de meditaciones sobre este asunto: lo decisivo en la vida de las generaciones no es que se suceden, sino que se solapan o empalman. Siempre hay dos generaciones actuando al mismo tiempo, con plenitud de actuación, sobre los mismos temas y en torno a las mismas cosas —pero con distinto índice de edad y, por ello, con distinto sentido.

En cuanto a los mayores de sesenta años, ¿es que no tienen ya papel en esa realidad histórica? Sí que lo tienen, pero sumamente sutil. Basta con caer en la cuenta de que, en comparación con las otras edades, los mayores de sesenta años son muy pocos —en este sentido, su simple existencia es ya algo excepcional—. Pues así es también su intervención en la historia: excepcional. El anciano es, por esencia, un superviviente y actúa, cuando actúa, como tal superviviente. Unas veces porque es un caso insólito de espiritual frescor que le permite seguir creando nuevas ideas o eficaz defensa de las ya establecidas. Otras, las normales, se recurre al anciano precisamente porque ya no vive en esta vida, está fuera de ella, ajeno a sus luchas y pasiones. Es superviviente de una vida que murió hace quince años. De aquí que los hombres de treinta, que están en lucha con la vida que llegó después de ésta, busquen con frecuencia a los ancianos para que les

ayuden a combatir contra los hombres dominantes.

Tenemos, según esto, que desde el punto de vista importante a la historia, la vida del hombre se divide en cinco edades de a quince años; niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez. El trozo verdaderamente histórico es el de las dos edades maduras: la de iniciación y la de predominio. Yo diría, pues, que una generación histórica vive quince años de gestación y quince de gestión.

Pero con todo esto nos falta lo que, para hacer de la generación un riguroso método de investigación histórica, es más inexcusable. Precisar de qué fecha cronológica a cuál otra fecha se extiende una generación. Sabemos que dura quince años, bien: pero ¿cómo distribuimos concretamente en grupos de quince años los años del tiempo histórico?

Dicho en otra forma, desde la perspectiva individual el hombre no puede estar seguro de si en su fecha de edad comienza una generación o si acaba, o bien si es ella el centro de la generación.

Esto demuestra indirectamente el carácter objetivo, histórico y no privado del concepto de generación.

Es esencial a este concepto, según hemos visto, que toda generación surge entre otras dos, cada una de las cuales confina con otra y así sucesivamente. Es decir, que la generación implica ineludiblemente la serie toda de las generaciones. De aquí que determinar la zona de fechas cronológicas que a una generación corresponde sólo puede hacerse determinando la totalidad de la serie.

¿Cómo se logra esto? He aquí el procedimiento que yo propongo a los historiadores.

Tómese un gran ámbito histórico dentro del cual se ha producido un cambio en el vivir humano que sea radical, evidente, incuestionable.

La Edad Moderna (...) nos muestra con sobrada claridad el desarrollo insistente y continuo de ciertos principios de vida que fueron por vez primera definidos en una cierta fecha. Esta fecha es la decisiva en la serie de las fechas que integran la Edad Moderna. En ella vive una generación que por vez primera piensa los nuevos pensamientos con plena claridad y completa posesión de su sentido: una generación, pues, que ni es todavía precursora, ni es ya continuadora. A esa generación llamo generación decisiva.

En el orden del pensamiento filosófico y de las altas ciencias a que he reducido el tema de este curso, no hay duda alguna de cuándo acontece esa maduración ejemplar del tiempo nuevo: es el período que va de 1600 a 1650. Se trata de aislar en ese período la generación decisiva.

Para esto se busca la figura que con mayor evidencia represente los caracteres sustantivos del período. En nuestro caso, no parece discutible que ese hombre es Descartes. Pocas veces un innovador lo ha sido tan decisiva y plenariamente: quiero decir que haya dado su innovación en forma más madura, consciente de sí misma, en formulación ya perfecta.

Con esto tenemos el «epónimo de la generación decisiva», logrado lo cual, el resto es obra del automatismo matemático. Anotamos la fecha en que Descartes cumplió los treinta años: 1626. Ésa será la fecha de la generación de Descartes –punto de partida para fijar a uno y otro lado las demás, sin más que añadir o restar grupos de quince años–.

Colocados, pues, en 1626, decimos: esta fecha es el centro de la zona de fechas que corresponde a la generación decisiva. Por tanto, pertenecerán a ella los que hayan cumplido treinta años, siete años antes o siete años después de esa fecha. Por ejemplo, el filósofo Hobbes nace en 1588 –cumple los treinta en 1618–. Sus treinta años distan ocho de los de Descartes. Está, pues, lindando con la generación de Descartes: un año menos y pertenecería a ella. Pero el automatismo matemático nos obliga a colocarlo, por lo pronto; en otra anterior.

Esa serie precisa de generaciones nos sirve como una retícula con que nos acercamos a los hechos históricos para ver si éstos toleran el ser ordenados y ajustados en aquélla.

De hecho, acontece que el caso de Hobbes confirma rigurosamente la seriación propuesta. El automatismo matemático nos insinúa que Hobbes pertenece a otra generación, pero que representa la linde misma que confina con el modo de pensar cartesiano. El estudio de su obra, el análisis de la actitud general con que se acerca a los problemas, coincide exactamente con ese pronóstico. Hobbes llega casi a ver las cosas como Descartes –pero ese casi es sintomático–. Su distancia a Descartes es mínima y es la misma en todas las cuestiones. No es, pues, que coincida con Descartes en tal punto y discrepe en tal otro –no; diríamos, para expresar con rigor la curiosísima relación entre ambos, que coinciden un poco en todo y en todo discrepan un poco–. Como si dos hombres mirasen un mismo paisaje situado el uno algunos metros más arriba que el otro. Se trata, pues, de una diferencia de altitud en la colocación. Pues esa diferencia de nivel vital es lo que yo llamo una generación.

Desde que existe democracia –por tomar un ejemplo cualquiera–, cada generación tenía por fuerza que ver sus problemas desde una altura distinta. No puede ser la misma la experiencia, que de la democracia tiene la generación que la inaugura y la que recibe de ella la generación siguiente y así en adelante. Aun viviendo todas dentro del horizonte y la fe democráticos, su actitud, con respecto a ella, tenía que ser distinta.

Según lo dicho, no somos nosotros quienes en virtud de nuestras impresiones inmediatas podemos juzgar a qué generación histórica pertenecemos. Es la historia quien, construyendo la realidad del pasado, hasta nuestro presente, estatuye la serie efectiva de las generaciones. Faena tal no está aún cumplida, ni siquiera iniciada: es la que, a mi juicio, va a emprender la nueva ciencia histórica.

Lo único que podemos aprovechar, desde luego, para la concepción de nuestro tiempo, es el principio general de que cada quince años cambia el cariz de la vida.

Textos

seleccionados José Ortega y Gasset

EN TORNO A GALILEO (1933). Lección VI Obras completas, Vol. V
Revista de Occidente, Madrid 1974, pp. 69-80

5. Cambio y crisis históricas

Crisis histórica es un concepto, mejor, una categoría de la historia, por tanto, una forma fundamental que puede adoptar la estructura de la vida humana. Pero los conceptos que definen esta estructura de la vida humana son muchos, por ser muchas las dimensiones de aquélla. Conviene, pues, precisar a cuál de esas dimensiones se refiere

concretamente el concepto de crisis. Se refiere a lo que la vida histórica tiene de cambio. La crisis es un peculiar cambio histórico. ¿Cuál?

Repasando lo dicho en lecciones anteriores, nos encontramos con dos formas de cambio vital histórico:

1.^a Cuando cambia algo en nuestro mundo.

2.^a Cuando cambia el mundo.

Esto último, hemos visto, acontece normalmente con cada generación. Ahora nos preguntamos qué tiene de especial el cambio de mundo que llamamos crisis histórica.

Y yo anticipo, desde luego, mi respuesta para que sepan ustedes a qué atenerse y oteen bien la trayectoria de mi pensamiento. Una crisis histórica es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones de ayer sucede otro hoy –con continuidad, sin salto; lo cual supone que la armazón principal del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada.

Eso es lo normal. Pues bien: hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer, porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más. Es un cambio que comienza por ser negativo –crítico–. No se sabe qué pensar de nuevo –sólo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son falsas, inadmisibles–. Se siente profundo desprecio por todo o casi todo lo que se creía ayer, pero la verdad es que no se tienen aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales. Como aquel sistema de convicciones o mundo era el plano que permitía al hombre andar con cierta seguridad entre las cosas y ahora carece de plano, el hombre se vuelve a sentir perdido, azorado, sin orientación. Se mueve de acá para allá sin orden ni concierto; ensaya por un lado y por otro, pero sin pleno convencimiento; se finge a sí mismo estar convencido de esto o de lo otro. Me importa que subrayen ustedes esto último. En las épocas de crisis son muy frecuentes las posiciones falsas, fingidas. Generaciones enteras se falsifican a sí mismas, quiero decir, se embalan en estilos artísticos, en doctrinas, en movimientos políticos que son insinceros y que llenan el hueco de auténticas convicciones. Cuando se acercan a los cuarenta años esas generaciones quedan anuladas, porque a esa edad no se puede ya vivir de ficciones: hay que estar en la verdad.

He dicho en una de las primeras lecciones que no existe eso que suele llamarse «un hombre sin convicciones». Vivir es siempre, quíerese o no, estar en alguna convicción, creer algo acerca del mundo y de sí mismo. Ahora que esas convicciones, esas creencias pueden ser negativas. Uno de los hombres más convencidos que han pisado la tierra es Sócrates, y Sócrates sólo estaba convencido de que no sabía nada. Pues bien: la vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas. Esta situación es terrible. La

convicción negativa, el no sentirse en lo cierto sobre nada importante impide al hombre decidir lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino.

Pero la existencia humana tiene horror al vacío. En torno a ese estado efectivo de negación, de ausencia de convicciones, fermentan gérmenes oscuros de nuevas tendencias positivas. Es más: para que el hombre deje de creer en unas cosas es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras. Esta nueva fe, repito, aún imprecisa como luz de madrugada irrumpe de cuando en cuando en la superficie negativa que es la vida del hombre en crisis y le proporciona súbitas alegrías y entusiasmos inestables que, por contraste con su tono habitual, toman el aspecto de ataques orgiásticos. Esos nuevos entusiasmos comienzan pronto a estabilizarse en alguna dimensión de la vida mientras los demás continúan en la sombra de la amargura y la resignación. Es curioso observar que, casi siempre, la dimensión de la vida en que comienza a estabilizarse la nueva fe es precisamente el arte. Así aconteció en el Renacimiento,

Según esto y aun sin plantear cuestiones más sustantivas, al simple hilo de las variaciones de la atención, podemos marcar en la historia humana misma la curva de ascensos y descensos que sufre la humanización del hombre. Un exceso de sobresalto, una época de muchas alteraciones sumerge al hombre en la naturaleza, lo animaliza, esto es, lo barbariza. Esto pasó gravemente en la crisis mayor de la historia bien conocida, al fin del mundo antiguo.

Hoy sabemos que aquella crisis feroz no consistió en una irrupción de los bárbaros sobre la cultura, sino, al revés, en que los cultos se tornaron bárbaros. Fueron menester otros nueve siglos –del III al XII– para que el hombre lograra reorganizar su contorno de modo que le fuese otra vez posible desatenderlo y ensimismarse de nuevo. No es, pues, fácil dudar de que en la historia se ha dado repetidamente el fenómeno de rebarbarización. Porque en la crisis renacentista, mucho más profunda y grave que aquélla, el síntoma no falta. Eso que las generaciones inmediatamente anteriores a la mía –Burckhardt, Nietzsche, etcétera– llamaban con entusiasmo «hombre del Renacimiento», es, por lo pronto, un hombre rebarbarizado. La guerra de los Treinta Años, que dejó por espacio de un siglo aniquilado el centro de Europa, fue el cauce donde vino a desembocar el rebrote de barbarie que se produce a comienzos del siglo XVI. Léase sobre lo que aquella guerra fue en su detalle y se verá que nada parecido se halla en la Edad Media. César Borgia fue el prototipo del nuevo bárbaro que florece súbitamente en medio de una vieja cultura. Es el hombre de acción. En la historia, tan pronto como comienza a aparecer el hombre de acción y hablarse de él y a bailársele el agua, es que sobreviene un período de rebarbarización. Como el albatros la víspera de la tormenta, el hombre de acción surge en el horizonte en el albor de toda crisis.

Con lo dicho en la lección anterior y lo en ésta acumulado, tenemos los ingredientes necesarios para enunciar brevemente un esquema de las crisis que nos sea comprensible. Helo aquí: la cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales. Entiéndase bajo estos vocablos lo mismo los de orden material que

los llamados espirituales. Creadas aquellas soluciones para necesidades auténticas, son ellas también auténticamente soluciones, son ideas, valoraciones, entusiasmos, estilos de pensamiento, de arte, de derecho, que emanan sinceramente del fondo radical del hombre, según éste era de verdad en aquel momento inicial de una cultura. Pero la creación de un repertorio de principios y normas culturales trae consigo un inconveniente constitutivo y, en rigor, irremediable. Precisamente porque se ha creado una efectiva solución, precisamente porque ya «está ahí», las generaciones siguientes *no* tienen que crearla sino recibirla y desarrollarla. Ahora bien, la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación tiene la desventaja de invitar a la inercia vital. El que recibe una idea tiende a ahorrarse la fatiga de repensarla y recrearla en *sí mismo*. Esta recreación no consiste en más que en repetir la faena del que la creó, esto es, en adoptarla sólo en vista de la incontrastable evidencia con que se le imponía. El que crea una idea no tiene la impresión de que es un pensamiento suyo, sino que le parece ver la realidad misma en contacto inmediato con él mismo. Están, pues, el hombre y la realidad desnudos ambos, el uno frente al otro, sin intermediario ni pantalla. En cambio, el hombre que no crea, sino recibe una idea, se encuentra entre las cosas y su propia persona con la idea ya creada que le facilita su relación con aquéllas como una receta. Tenderá, pues, a *no hacerse cuestión de las cosas*, a no sentir auténticas necesidades, ya que se encuentra con un repertorio de soluciones antes de haber sentido las necesidades que provocaron aquéllas. De aquí que el hombre ya heredero de un sistema cultural se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran su vida y, de otra parte, a usar modos mentales –ideas, valoraciones, entusiasmos– de que no tiene evidencia, porque no han nacido en el fondo de su propia autenticidad. Trabaja, pues, y vive sobre un estrato de cultura que le ha venido de fuera, sobre un sistema de opiniones ajenas, de otros yos, de lo que está en la atmósfera, en la «época», en el «espíritu de los tiempos»; en suma, de un yo colectivo, convencional, irresponsable, que no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere. Toda cultura al triunfar y lograrse se convierte en tópico y en frase. Tópico es la idea que se usa, no *porque* es evidente, sino porque la *gente* lo dice. Frase es lo que no se piensa cada vez, sino que simplemente se dice, se repite. Mientras tanto, se van acabando las consecuencias de esos que ya son tópicos, se van desarrollando sus posibilidades interiores; en suma, la cultura que en su momento originario y auténtico era simple se va complicando. Esta complicación de la cultura recibida hace engrosar la pantalla entre el *sí mismo* de cada hombre y las cosas mismas que le rodean. Su vida va siendo cada vez menos *suya* y siendo cada vez más colectiva. Su yo individual, efectivo y siempre primitivo es suplantado por el yo que es «la gente», por el yo convencional, complicado, «culto». El llamado hombre «culto» aparece siempre en épocas de cultura muy avanzada y que se compone ya de puros tópicos y frases. Se trata, pues, de un inexorable proceso. La cultura, producto el más puro de la autenticidad vital, puesto que procede de que el hombre siente con angustia terrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables de que está tramada su vida, acaba por ser la falsificación de la vida. Su yo auténtico queda ahogado por su yo «culto», convencional, «social». Toda

cultura o grande etapa de ella termina por la «socialización» del hombre y, viceversa, la socialización arranca al hombre de su vida en soledad que es la auténtica. Nótese que la socialización del hombre, su absorción por el yo social, aparece al extremo de la evolución cultural, pero también antes de la cultura. El hombre primitivo es un hombre socializado, sin individualidad.

Se comete un craso error presumiendo que es ahora cuando se ha inventado la socialización o colectivización del hombre. Eso se ha hecho siempre que la historia caía en crisis. Es la máxima enajenación o alteración del hombre. En cada crisis, claro está, se ha verificado partiendo de una dimensión diferente. En el Imperio romano, desde el siglo III, por tanto, bajo la política de los Severos, el hombre es estatificado –moral y materialmente–. Se persigue a los intelectuales, que entonces solían llamarse filósofos. Se obliga a los hombres más personales y pudientes de cada municipio a tomar sobre sí la vida de la ciudad, especialmente las cargas municipales. Esto aniquiló espiritual y económicamente las minorías mismas que habían creado el esplendor romano.

En el siglo XIV el hombre desaparece bajo su función social. Todo es sindicatos o gremios, corporaciones, estados. Todo el mundo lleva hasta en la indumentaria el uniforme de su oficio. Todo es forma convencional, estatuida, fija; todo es ritual, infinitamente complicado.

El saber, por ejemplo, se da en forma tan intrincada, tan sobrecargada de distinciones, clasificaciones, argumentaciones, que no hay modo de descubrir en selva tan tupida el repertorio de ideas claras y simples que orienten de verdad al hombre en su existencia. Me sorprende que no se haya subrayado debidamente la complicación de la cultura, sin más y en cuanto tal, como una de las causas principales de la crisis sufrida por la extrema Edad Media. Y como no se ha caído en la cuenta de ello, no se ha sabido qué hacer con el anhelo más claro y constante que desde comienzos del siglo XV hasta el propio Descartes resuena sin descanso a lo largo de los dos siglos: el anhelo de simplificación. Pero de todo esto hablaremos en la próxima lección.

Ahora nos importa fijar en nuestro esquema general el punto a que llega ese hombre «culto» de una cultura sobrecargada, y es que se encuentra dentro de ella en situación análoga a aquellas en que el hombre iniciador de la cultura se encontró dentro de su vida espontánea. Se encuentra ahogado por el contorno cultural como éste por su contorno cósmico. Y la analogía de la situación le obliga a una reacción salvadora análoga. El hombre que está en la selva reacciona ante sus problemas creando una cultura. Para ello procura retirarse de la selva y ensimismarse. No hay creación sin ensimismamiento. Pues bien, el hombre demasiado «cultivado» y «socializado», que vive de una cultura ya falsa, necesita absolutamente de... otra cultura, es decir, de una cultura auténtica. Pero ésta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Tiene, pues, que volver a tomar contacto consigo mismo. Mas su yo culto, la cultura recibida, anquilosada y sin evidencia se lo impide. Esa cosa que parece tan fácil –ser sí mismo– se convierte en un problema terrible. El hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura: ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella,

retirarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir de verdad. De aquí esos períodos de «vuelta a la naturaleza», es decir, a lo autóctono en el hombre, frente y contra lo cultivado oculto en él. Por ejemplo, el Renacimiento; por ejemplo, Rousseau y el romanticismo y... toda nuestra época.

Textos

seleccionados José Ortega y Gasset

LA REBELIÓN DE LAS MASAS (1930). Caps. 1, 11, 12, 13 y 15 Obras completas, Vol. IV

Revista de Occidente, Madrid 1957

6. La rebelión de las masas

6.1. *El hecho de las aglomeraciones*

Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer. Esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisonomía y sus consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas.

Para la inteligencia del formidable hecho conviene que se evite dar desde luego a las palabras «rebelión», «masas», «poderío social», etc., un significado exclusiva o primariamente político. La vida pública no es sólo política, sino, a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar.

Tal vez la mejor manera de acercarse a este fenómeno histórico consista en referirnos a una experiencia visual, subrayando una facción de nuestra época que es visible con los ojos de la cara.

Sencillísima de enunciar, aunque no de analizar, yo la denomino el hecho de la aglomeración, del «lleno». Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio.

La aglomeración, el lleno, no era antes frecuente. ¿Por qué lo es ahora?

Los componentes de esas muchedumbres no han surgido de la nada. Aproximadamente, el mismo número de personas existía hace quince años. Después de la guerra parecería natural que ese número fuese menor. Aquí topamos, sin embargo, con la primera nota importante. Los individuos que integran estas muchedumbres preexistían, pero no como muchedumbre. Repartidos por el mundo en pequeños grupos, o solitarios, llevaban una vida, por lo visto, divergente, disociada, distante. Cada cual – individuo o pequeño grupo – ocupaba un sitio, tal vez el suyo, en el campo, en la aldea, en la villa, en el barrio de la gran ciudad.

Ahora, de pronto, aparecen bajo la especie de aglomeración, y nuestros ojos ven dondequiera muchedumbres. ¿Dondequiera? No, no; precisamente en los lugares mejores, creación relativamente refinada de la cultura humana, reservados antes a grupos menores, en definitiva, a minorías.

El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. Traduzcámoslo, sin alterarlo, a la terminología sociológica. Entonces hallamos la idea de masa social. La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas sólo ni principalmente «las masas obreras». Masa es el «hombre medio». De este modo se convierte lo que era meramente cantidad

—la muchedumbre— en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico. ¿Qué hemos ganado con esta conversión de la cantidad a la cualidad? Muy sencillo: por medio de ésta comprendemos la génesis de aquélla. Es evidente, hasta perogrullesco, que la formación normal de una muchedumbre implica la coincidencia de deseos, de ideas, de modo de ser, en los individuos que la integran. Se dirá que es lo que acontece con todo grupo social, por selecto que pretenda ser. En efecto, pero hay una esencial diferencia.

En los grupos que se caracterizan por no ser muchedumbre y masa, la coincidencia efectiva de sus miembros consiste en algún deseo, idea o ideal, que por sí solo excluye el gran número. Para formar una minoría, sea la que fuere, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones *especiales*, relativamente individuales. Su coincidencia con los otros que forman la minoría es, pues, secundaria, posterior, a haberse cada cual singularizado, y es, por lo tanto, en buena parte, una coincidencia en no coincidir. Hay casos en que este carácter singularizados del grupo aparece a la intemperie: los grupos ingleses que se llaman a sí mismos «no conformistas», es decir, la agrupación de los que concuerdan sólo en su disconformidad respecto a la muchedumbre ilimitada. Este ingrediente de juntarse los menos, precisamente para separarse de los más, va siempre involucrado en la formación de toda minoría. Hablando del reducido público que escuchaba a un músico refinado, dice graciosamente Mallarmé que aquel público subrayaba con la presencia de su escasez la ausencia multitudinaria.

En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo —en bien o en mal— por razones especiales, sino que se siente «como todo el mundo» y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás. Imagínese un hombre humilde que al intentar valorarse por razones especiales —al preguntarse si tiene talento para esto o lo otro, si sobresale en algún orden— advierte que no posee ninguna cualidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado; pero no se sentirá «masa».

Cuando se habla de «minorías selectas», la habitual bellaquería suele tergiversar el

sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer de la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva.

La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por lo tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores. Claro está que en las superiores, cuando llegan a serlo, y mientras lo fueron de verdad, hay más verosimilitud de hallar hombres que adoptan el «gran vehículo», mientras las inferiores están normalmente constituidas por individuos sin calidad. Pero, en rigor, dentro de cada clase social hay masa y minoría auténtica. Como veremos, es característico del tiempo el predominio, aun en los grupos cuya tradición era selectiva, de la masa y el vulgo. Así, en la vida intelectual, que por su misma esencia requiere y supone la cualificación, se advierte el progresivo triunfo de los seudointelectuales incualificados, incalificables y descalificados por su propia contextura. Lo mismo en los grupos supervivientes de la «nobleza» masculina y femenina. En cambio, no es raro encontrar hoy entre los obreros, que antes podían valer como el ejemplo más puro de esto que llamamos «masa», almas egregiamente disciplinadas.

Ahora bien: existen en la sociedad operaciones, actividades, funciones del más diverso orden, que son, por su misma naturaleza, especiales, y, consecuentemente, no pueden ser bien ejecutadas sin dotes también especiales. Por ejemplo: ciertos placeres de carácter artístico y lujoso o bien las funciones de gobierno y de juicio político sobre los asuntos públicos. Antes eran ejercidas estas actividades especiales por minorías calificadas –calificadas, por lo menos, en pretensión–. La masa no pretendía intervenir en ellas: se daba cuenta de que si quería intervenir tendría, congruentemente, que adquirir esas dotes especiales y dejar de ser masa. Conocía su papel en una saludable dinámica social.

Si ahora retrocedemos a los hechos enunciados al principio, nos aparecerán inequívocamente como nuncios de un cambio de actitud en la masa. Todos ellos indican que ésta ha resuelto adelantarse al primer plano social y ocupar los locales y usar los utensilios y gozar de los placeres antes adscritos a los pocos.

Así –anticipando lo que luego veremos–, creo que las innovaciones políticas de los más recientes años no significan otra cosa que el imperio político de las masas. La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Es falso interpretar

las situaciones nuevas como si la masa se hubiese cansado de la política y encargase a personas especiales su ejercicio. Todo lo contrario. Eso era lo que antes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso hablo de hiperdemocracia.

Lo propio acaece en los demás órdenes, muy especialmente en el intelectual.

Si los individuos que integran la masa se creyesen especialmente dotados, tendríamos no más que un caso de error personal, pero no una subversión sociológica. *Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el desnudo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera.* Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arroja todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese «todo el mundo» no es «todo el mundo». «Todo el mundo» era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora «todo el mundo» es sólo la masa.

6.2. *La época del «señorito satisfecho»*

Resumen: El nuevo hecho social que aquí se analiza es éste: la historia europea parece, por vez primera, entregada a la decisión del hombre vulgar como tal. O dicho en voz activa: el hombre vulgar, antes dirigido, ha resuelto gobernar el mundo. Esta resolución de adelantarse al primer plano social se ha producido en él, automáticamente, apenas llegó a madurar el nuevo tipo de hombre que él representa. Si atendiendo a los efectos de vida pública se estudia la estructura psicológica de este nuevo tipo de hombre-masa, se encuentra lo siguiente: 1.º, una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas; por lo tanto, cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que, 2.º, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, dar por bueno y completo su haber moral e intelectual. Este contentamiento consigo le lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás. Su sensación íntima de dominio le incita constantemente a ejercer predominio. Actuará, pues, como si sólo él y sus congéneres existieran en el mundo; por lo tanto, 3.º, intervendrá en todo imponiendo su vulgar opinión sin miramientos, contemplaciones, trámites ni reservas, es decir, según un régimen de «acción directa».

Este repertorio de facciones nos hizo pensar en ciertos modos deficientes de ser hombres, como el «niño mimado» y el primitivo rebelde, es decir, el bárbaro. (El primitivo normal, por el contrario, es el hombre más dócil a instancias superiores que ha existido nunca: religión, tabús, tradición social, costumbre.)

Este personaje, que ahora anda por todas partes y dondequiera impone su barbarie íntima, es, en efecto, el niño mimado de la historia humana. El niño mimado es el heredero que se comporta exclusivamente como heredero. Ahora la herencia es la

civilización –las comodidades, la seguridad en suma, las ventajas de la civilización–. Como hemos visto, sólo dentro de la holgura vital que ésta ha fabricado en el mundo puede surgir un hombre constituido por aquel repertorio de facciones inspirado por tal carácter. Es una de tantas deformaciones como el lujo produce en la materia humana. Tenderíamos ilusoriamente a creer que una vida nacida en un mundo sobrado sería mejor, más vida y de superior calidad a la que consiste precisamente en luchar con la escasez. Pero no hay tal.

Un mundo sobrado de posibilidades produce automáticamente graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana –los que se pueden reunir en la clase general «hombre heredero» de que el «aristócrata» no es sino un caso particular, y otro el niño mimado, y otro, mucho más amplio y radical, el hombre-masa de nuestro tiempo–. (Por otra parte, cabría aprovechar más detalladamente la anterior alusión al «aristócrata», mostrando cómo muchos de los rasgos característicos de éste, en todos los pueblos y tiempos, se dan de manera germinal en el hombre-masa. Por ejemplo: la propensión a hacer ocupación central de la vida los juegos y los deportes; el cultivo de su cuerpo –régimen higiénico y atención a la belleza del traje–, falta de romanticismo en la relación con la mujer; divertirse con el intelectual, pero, en el fondo, no estimarlo y mandar que los lacayos o los esbirros le azoten; preferir la vida bajo la autoridad absoluta a un régimen de discusión, etc., etc.)

Pues bien, la civilización del siglo XIX es de índole tal que permite al hombre medio instalarse en un mundo sobrado del cual percibe sólo la superabundancia de medios, pero no las angustias. Se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medicinas benéficas, de Estados previsores, de derechos cómodos. Ignora, en cambio, lo difícil que es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción; no advierte lo inestable que es la organización del Estado, y apenas si siente dentro de sí obligaciones. Este desequilibrio le falsifica, le vacía en su raíz de ser viviente; haciéndole perder contacto con la sustancia misma de la vida, que es absoluto peligro, radical problematismo. La forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el «señorito satisfecho». Por eso, cuando se hace figura predominante, es preciso dar la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración; es decir, de relativa muerte. Según esto, el nivel vital que representa la Europa de hoy es superior a todo el pasado humano; pero si se mira el porvenir, hace temer que ni conserve su altura, ni produzca otro nivel más elevado, sino, por el contrario, que retroceda y recaiga en altitudes inferiores.

Esto, pienso, hace ver con suficiente claridad la anormalidad superlativa que representa el «señorito satisfecho». Porque es un hombre que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana.

Pero el destino –lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser– no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos. El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, riguroso perfil en la conciencia *detener* que hacer la que no tenemos ganas.

Pues bien: el «señorito satisfecho» se caracteriza por «saber» que ciertas cosas no pueden ser y, sin embargo, y por lo mismo, fingir con sus actos y palabras la convicción contraria. El fascista se movilizará contra la libertad política, precisamente porque sabe que ésta no faltará nunca a la postre y en serio, sino que está ahí, irremediabilmente, en la sustancia misma de la vida europea, y que en ella se recaerá siempre que la verdad haga falta, a la hora de la seriedad. Porque ésta es la tónica de la existencia en el hombre-masa: la inseriedad, la «broma». Lo que hacen lo hacen sin el carácter de irrevocable, como hace sus travesuras el «hijo de familia».

6.3. *La barbarie del «especialismo»*

No cabe dudar de que la técnica –junto con la democracia liberal– ha engendrado al hombre-masa en el sentido cuantitativo de esta expresión. Pero estas páginas han intentado mostrar que también es responsable de la existencia del hombre-masa en el sentido cualitativo y peyorativo del término.

Por «masa» –prevenía yo al principio– no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera. Ahora vamos a ver esto con sobrada evidencia.

¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía.

¿Quién, dentro de esa burguesía, es considerado como el grupo superior, como la aristocracia del presente? Sin duda, el técnico: ingeniero, médico, financiero, profesor, etcétera, etc. ¿Quién, dentro del grupo técnico, lo representa con mayor altitud y pureza? Sin duda, el hombre de ciencia.

Pues bien: resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. Y no por casualidad, ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma –raíz de la civilización– lo convierte automáticamente en hombre-masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno.

Porque conviene «recalcar la extravagancia de este hecho innegable: la ciencia experimental ha progresado en buena parte merced al trabajo de hombres fabulosamente mediocres, y aun menos que mediocres. Es decir, que la ciencia moderna, raíz, y símbolo de la civilización actual, da acogida dentro de sí al hombre intelectualmente medio y le permite operar con buen éxito. La razón de ello está en lo que es, a la par, ventaja mayor y peligro máximo de la ciencia nueva y de toda civilización que ésta dirige y representa: la mecanización. Una buena parte de las cosas que hay que hacer en física o en biología es faena mecánica de pensamiento que puede ser ejecutada por cualquiera, o poco menos. Para los efectos de innumerables investigaciones es posible dividir la ciencia en pequeños segmentos, encerrarse en uno y desentenderse de los demás. La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber. Se trabaja con uno de esos métodos como con una máquina, y ni siquiera es forzoso, para obtener abundantes resultados, poseer ideas rigurosas sobre el sentido y fundamento de ellos. Así, la mayor parte de los científicos empujan el progreso general de la ciencia encerrados en la celdilla de su laboratorio, como la abeja en la de su panal o como el

pachón de asador en su cajón.

Pero esto crea una casta de hombres sobremanera extraños. El investigador que ha descubierto un nuevo hecho de la naturaleza tiene por fuerza que sentir una impresión de dominio y seguridad en su persona. Con cierta aparente justicia, se considerará como «un hombre que sabe». Y, en efecto, en él se da un pedazo de algo que junto con otros pedazos no existentes en él constituyen verdaderamente el saber. Ésta es la situación íntima del especialista, que en los primeros años de este siglo ha llegado a su más frenética exageración. El especialista «sabe» muy bien su mínimo rincón de universo, pero ignora de raíz todo el resto.

He dicho que era una configuración humana sin par en toda la historia. El especialista nos sirve para concretar enérgicamente la especie y hacernos ver todo el radicalismo de su novedad. Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es «un hombre de ciencia» y conoce muy bien su porciúncula de universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio.

Y, en efecto, éste es el comportamiento del especialista. En política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía y suficiencia, sin admitir —y esto es lo paradójico— especialistas de esas cosas. Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que aun en este caso, que representa un máximum de hombre cualificado —especialismo— y, por lo tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida.

La advertencia no es vaga. Quienquiera puede observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los «hombres de ciencia», y claro es, tras ellos, médicos, ingenieros, financieros, profesores, etcétera. Esa condición de «no escuchar», de no someterse a instancias superiores que reiteradamente he presentado como característica del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados. Ellos simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa inmediata de la desmoralización europea.

Por otra parte, significan el más claro y preciso ejemplo de cómo la civilización del último siglo, *abandonada a su propia inclinación*, ha producido este rebrote de primitivismo y barbarie.

El resultado más inmediato de este especialismo *no compensado* ha sido que hoy, cuando hay mayor número de «hombres de ciencia» que nunca, haya muchos menos

hombres «cultos» que, por ejemplo, hacia 1750. Y lo peor es que con esos pachones del asador científico ni siquiera está asegurado el progreso íntimo de la ciencia. Porque ésta necesita de tiempo en tiempo, como orgánica regulación de su propio incremento, una labor de reconstitución, y, como he dicho, esto requiere un esfuerzo de unificación, cada vez más difícil, que cada vez complica regiones más vastas del saber total.

6.4. *El mayor peligro, el Estado*

En una buena ordenación de las cosas públicas, la masa es lo que no actúa por sí misma. Tal es su misión. Ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada

—hasta para dejar de ser masa o, por lo menos, aspirar a ello—. Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a la instancia superior, constituida por las minorías excelentes. Discútase cuanto se quiera quiénes son los hombres excelentes; pero que sin ellos —sean unos o sean otros— la humanidad no existiría en lo que tiene de más esencial, es cosa sobre la cual conviene que no haya duda alguna, aunque lleve Europa todo un siglo metiendo la cabeza debajo del alón, al modo de los estrucios, para ver si consigue no ver tan radiante evidencia. Porque no se trata de una opinión fundada en hechos más o menos frecuentes y probables, sino en una ley de la «física» social, mucho más inconvencible que las leyes de la física de Newton. El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía —única cosa que puede salvarla— se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquél.

Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo que hace ahora, hablo yo de la rebelión de las masas. Porque a la postre la única cosa que sustancialmente y con verdad puede llamarse rebelión es la que consiste en no aceptar cada cual su destino, en rebelarse contra sí mismo.

Cuando la masa actúa por sí misma, lo hace sólo de una manera, porque no tiene otra: lincha. No es completamente casual que la ley de Lynch sea americana, ya que América es, en cierto modo, el paraíso de las masas. Ni mucho menos podrá extrañar que ahora, cuando las masas triunfan, triunfe la violencia y se haga de ella la única ratio, la única doctrina. Va para mucho tiempo que hacía yo notar este progreso de la violencia como norma.

Hoy ha llegado a un máximo desarrollo, y esto es un buen síntoma, porque significa que automáticamente va a iniciarse su descenso. Hoy es ya la violencia la retórica del tiempo; los retóricos, los inanes, la hacen suya. Cuando una realidad humana ha cumplido su historia, ha naufragado y ha muerto, las olas la escupen en las costas de la retórica, donde, cadáver, pervive largamente. La retórica es el cementerio de las realidades humanas, cuando más, su hospital de inválidos. A la realidad sobrevive su nombre, que, aun siendo sólo palabra, es, al fin y al cabo, nada menos que palabra, y conserva siempre algo de su poder mágico.

Pero aun cuando no sea imposible que haya comenzado a menguar el prestigio de la

violencia como norma cínicamente establecida, continuaremos bajo su régimen, bien que en otra forma.

Me refiero al peligro mayor que hoy amenaza a la civilización europea. Como todos los demás peligros que amenazan a esta civilización, también éste ha nacido de ella. Más aún: constituye una de sus glorias; es el Estado contemporáneo. Nos encontramos, pues, con una réplica de lo que en el capítulo anterior se ha dicho sobre la ciencia: la fecundidad de sus principios la empuja hacia un fabuloso progreso; pero éste impone inexorablemente la especialización, y la especialización amenaza con ahogar a la ciencia. Lo mismo acontece con el Estado.

En nuestro tiempo, el Estado ha llegado a ser una máquina formidable que funciona prodigiosamente, de una maravillosa eficiencia por la cantidad y precisión de sus medios. Plantada en medio de la sociedad, basta tocar un resorte para que actúen sus enormes palancas y operen fulminantes sobre cualquier trozo del cuerpo social.

El Estado contemporáneo es el producto más visible y notorio de la civilización, Y es muy interesante, es revelador, percatarse de la actitud que ante él adopta el hombre-masa. Éste lo ve, lo admira, sabe que está ahí, asegurando su vida; pero no tiene conciencia de que es una creación humana inventada por ciertos hombres y sostenida por ciertas virtudes y supuestos que hubo ayer en los hombres y que puede evaporarse mañana. Por otra parte, el hombre-masa ve en el Estado un poder anónimo, y, como él se siente a sí mismo anónimo –vulgo–, cree que el Estado es cosa suya. Imagínese que sobreviene en la vida pública de un país cualquiera dificultad, conflicto o problema: el hombre-masa tenderá a exigir que inmediatamente lo asuma el Estado, que se encargue directamente de resolverlo con sus gigantescos e incontrastables medios.

Éste es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos. Cuando la masa siente alguna desventura o, simplemente, algún fuerte apetito, es una gran tentación para ella esa permanente y segura posibilidad de conseguir todo –sin esfuerzo, lucha, duda, ni riesgo– sin más que tocar el resorte y hacer funcionar la portentosa máquina. La masa se dice: «El Estado soy yo», lo cual es un perfecto error. El Estado es la masa sólo en el sentido en que puede decirse de dos hombres que son idénticos, porque ninguno de los dos se llama Juan. Estado contemporáneo y masa coinciden sólo en ser anónimos. Pero el caso es que el hombre-masa cree, en efecto, que él es el Estado, y tenderá cada vez más a hacerlo funcionar con cualquier pretexto, a aplastar con él toda minoría creadora que lo perturbe –que lo perturbe en cualquier orden: en política, en ideas, en industria–.

El resultado de esta tendencia será fatal. La espontaneidad social quedará violentada una vez y otra por la intervención del Estado; ninguna nueva simiente podrá fructificar. La sociedad tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina del gobierno. Y como a la postre no es sino una máquina cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto con esa muerte herrumbrosa de la

máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo.

Cuando se sabe esto, azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento hecho ahora en Italia, la fórmula: *Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado*. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombre-masa.

El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa constituidas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas.

Las naciones europeas tienen ante sí una etapa de grandes dificultades en su vida interior, problemas económicos, jurídicos y de orden público sobremanera arduos. ¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agostar así definitivamente el porvenir?

6.5. *Se desemboca en la verdadera cuestión*

Ésta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna. No creáis una palabra cuando oigáis a los jóvenes hablar de la «nueva moral».

No se hallará entre todos los que representan la época actual uno solo cuya actitud ante la vida no se reduzca a creer que tiene todos los derechos y ninguna obligación. Es indiferente que se enmascare de reaccionario o de revolucionario: por activa o por pasiva, al cabo de unas u otras vueltas, su estado de ánimo consistirá decisivamente en ignorar toda obligación y sentirse, sin que él mismo sospeche por qué, sujeto de ilimitados derechos.

Cualquier sustancia que caiga sobre un alma así, dará un mismo resultado, y se convertirá en pretexto para no supeditarse a nada concreto. Si se presenta como reaccionario o antiliberal, será para poder afirmar que la salvación de la patria, del Estado, da derecho a allanar todas las otras normas y a machacar al prójimo, sobre todo si el prójimo posee una personalidad valiosa. Pero lo mismo acontece si le da por ser revolucionario: su aparente entusiasmo por el obrero manual, el miserable y la justicia social le sirve de disfraz para poder desentenderse de toda obligación –como la cortesía, la veracidad y, sobre todo, el respeto o estimación de los individuos superiores–. Yo sé de no pocos que han ingresado en uno u otro partido obrerista no más que para conquistar dentro de sí mismos el derecho a despremiar la inteligencia y ahorrarse las zalemas ante ella. En cuanto a las otras dictaduras, bien hemos visto cómo halagan al hombremasa pateando cuanto parecía eminencia.

Por eso, no cabe ennoblecer la crisis presente mostrándola como el conflicto entre dos morales o civilizaciones, la una caduca y la otra en albor. El hombre-masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación. Pero acaso es un error decir «simplemente». Porque no se trata sólo de que este tipo de criatura se desentienda de la moral. No; no le hagamos tan fácil la faena. De la moral no es posible desentenderse sin más ni más. Lo que con un vocablo falto hasta de gramática se llama *amoralidad* es una cosa que no

existe. Si usted no quiere supeditarse a ninguna norma, tiene usted, *velis nolis*, que supeditarse a la norma de negar toda moral, y esto no es amoral, sino inmoral. Es una moral negativa que conserva de la otra la forma en hueco.

¿Cómo se ha podido creer en la amoralidad de la vida? Sin duda, porque toda la cultura y la civilización modernas llevan a ese convencimiento. Ahora recoge Europa las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embalado sin reservas por la pendiente de una cultura magnífica, pero sin raíces. En este ensayo se ha querido dibujar un cierto tipo de europeo, analizando sobre todo su comportamiento frente a la civilización misma en que ha nacido. Había de hacerse así porque ese personaje no representa otra civilización que luche con la antigua, sino una mera negación, negación que oculta un efectivo parasitismo. El hombre-masa está aún viviendo precisamente de lo que niega y otros construyeron o acumularon.

Presentación, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

3.4. Arnold Gehlen (1904-1976)

Arnold Gehlen nace en la ciudad alemana de Leipzig en 1904. Tras realizar estudios universitarios en disciplinas tales como filosofía, historia del arte, física y zoología, se doctora en filosofía en 1927, convirtiéndose en 1930 en profesor de esta disciplina en la Universidad de Leipzig. El paulatino reconocimiento nacional e internacional de su valiosa investigación científica le lleva a dirigir en Viena el Instituto de Psicología (1940) y a ser nombrado miembro de la Academia Austriaca de las Ciencias (1946). Posteriormente enseñó sociología en las universidades alemanas de Speyer y Aachen. Muere en Hamburgo en el año 1976.

El interés intelectual que guió la investigación científica de Gehlen fue el de ofrecer una visión más íntegra de la realidad del hombre sin los dualismos típicamente occidentales mente-cuerpo, subjetividad-objetividad, etc. Para ello, definió el contexto sociocultural, donde se realiza la acción humana, como la institución básica en la que su vida inconsciente, pulsional e imaginaria se objetiva (y se descarga) simbólicamente (valores, leyes, banderas, imágenes, etc.) bajo la forma de un orden institucional significativo que orienta su acción. Dentro de sus trabajos más destacados sobresalen *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Wiesbaden 1986)¹, *Urmensch und Spätkultur* (Wiesbaden 1986), *Moral und Hypermoral* (Wiesbaden 1986), *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied 1963), *Die Seele im technischen Zeitalter* (Reinbek 1957), *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei* (Frankfurt am Main 1986)², *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen* (Reinbek 1986)³.

Textos

seleccionados Arnold Gehlen «EL HOMBRE» Sígueme, Salamanca 1987, pp. 39-43

1. Apertura al mundo estructura orgánica especializada del animal, dentro de la cual trabajan los movimientos instintivos innatos y asimismo

Los resultados de la reciente biología nos dan la posibilidad de situar la constitución, amenazada y expuesta, del hombre en un contexto más amplio. «El medio ambiente» de la mayoría de los animales, y precisamente el de los mamíferos superiores, es el ámbito no sustituible al que está adaptada la propios de la especie. Así pues, estructura orgánica especializada y medio ambiente son conceptos que se están suponiendo mutuamente. Ahora bien, si el hombre tiene *mundo*, a saber, una clara falta de limitación de lo perceptible a las condiciones del mantenerse biológico, esto quiere decir en primer lugar un hecho negativo. Que el hombre está abierto al mundo quiere decir que *carece* de la adaptación animal a un ambiente fragmento. La enorme apertura a los estímulos o a las impresiones frente a las percepciones (que no tienen ninguna función innata de señal) representa sin duda alguna una carga notable, que ha de ser dominada mediante actos muy especiales. La no especialización física del hombre, su mediocridad orgánica, así como la asombrosa falta de auténticos instintos, forman entre sí un conjunto, con respecto al cual la «apertura al mundo» (M. Scheler) o, lo que es lo mismo, la carencia de medio ambiente sería su expresión conceptual. Al revés, en el caso del animal, la especialización orgánica, el repertorio de instintos y el encadenamiento al medio ambiente se corresponden entre sí. Es lo decisivamente importante desde el punto de vista antropológico. Tenemos así un concepto estructural del hombre, que *no* descansa solamente en el rasgo de la razón, del espíritu, etc., y nos movemos por tanto más allá de las alternativas mencionadas más arriba; a saber: o hay una diferencia gradual entre el hombre y los animales superiores cercanos a él o hay que poner la diferencia esencial en el espíritu. Por el contrario, nosotros tenemos en este momento el «bosquejo» de un ser carencial desde el punto de vista orgánico, *por eso mismo* abierto al mundo, es decir, incapaz *por naturaleza* de vivir en un ambiente fragmentario *concreto*. También entendemos qué tiene que ver con aquellas definiciones de que el hombre sea «no terminado» o «una tarea para sí mismo». La pura capacidad de existir de semejante ser ha de ser cuestionable y la simple permanencia en la vida un problema para cuya resolución el hombre ha sido dejado a sí mismo y ha de sacar de sí mismo las posibilidades. Esto sería pues el hombre prático. Ahora bien, dado que el hombre es capaz de vivir, las condiciones para resolver el problema tienen que estar en él, y si en él ya la existencia es una tarea y una difícil operación a realizar, esa operación o producción humana ha de poder mostrarse a través de *toda* la estructura del hombre. Todas las facultades especiales humanas han de referirse a esta cuestión: cómo puede vivir un ser monstruoso; y así queda asegurado el derecho al planteamiento biológico del problema. Así pues, un examen biológico del hombre no consiste en comparar su *physis* con la del chimpancé, sino en responder a esta pregunta: ¿cómo puede vivir este ser que por esencia no es comparable a ningún otro animal?

¹ Hay edición española, *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1987.

² Hay edición española, *Imágenes de época*, Península, Barcelona 1994.

³ Hay edición española, *Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona 1993 (incluye las páginas 1-144 del original alemán).

La apertura al mundo, vista desde ahí, es fundamentalmente una *carga*. El hombre

está sometido a una *sobreabundancia de estímulos* de tipo no animal; a una plétora de impresiones «sin finalidad» que afluyen a él y que él tiene que dominar de alguna manera. Frente a él no hay un medio ambiente (*circum-mundo*) con distribución de significados realizada por vía instintiva, sino un mundo (mejor sería expresarle negativamente: un *campo de sorpresas* de estructura imprevisible) que sólo puede ser elaborado, es decir, experimentado, mediante «pre-visión» y «providencia». Ya aquí hay una tarea de urgencia física e importancia vital, a saber: por sus propios medios y por sí mismo, el hombre *ha de descargarse*, es decir, *transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de su vida*.

2. Descarga

Como consecuencia de su primitivismo orgánico y su carencia de medios, el hombre es incapaz de vivir en cualquier esfera de la naturaleza realmente natural y original. Por lo tanto, ha de superar él mismo la deficiencia de los medios orgánicos que se le han negado y esto acontece cuando transforma el mundo con su actividad en algo que sirve a la vida. Tiene que «preparar» él mismo las armas de protección y ataque que le fueron negadas por la naturaleza así como su alimento que no se halla en modo alguno naturalmente a su disposición. A este fin ha de hacer experiencias con las cosas y desarrollar técnicas del tratamiento objetivo que corresponda a cada cosa. Ha de preocuparse de protegerse contra las inclemencias; alimentar y criar a sus hijos subdesarrollados durante muchísimo tiempo, y ya sólo por ese apremio elemental tiene necesidad de la colaboración; es decir, de acuerdo. Para hacerse capaz de existir, el hombre está construido para transformación y dominio de la naturaleza y por ello mismo para la posibilidad de la *experiencia* del mundo: es un ser prático porque es no-especializado y carece por tanto de un medio ambiente adaptado por naturaleza. La esencia de la naturaleza transformada por él en algo útil para la vida se *llama cultura*, y el mundo cultural es el mundo humano. Para él no hay posibilidad de existencia en una naturaleza no cambiada, en una naturaleza no «desenvenenada». No hay una «humanidad natural» en el sentido estricto: es decir, no hay una sociedad humana sin armas, sin fuego, sin alimentos preparados y artificiales, sin techo y sin formas de cooperación elaborada. La cultura es pues la «segunda naturaleza»: esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por él mismo y la única en que puede vivir. La cultura «antinatural» es el *producto* o secuela de un ser único también «antinatural», es decir, construido de modo opuesto a los animales, actuando sobre el mundo. *Exactamente en el lugar* que ocupa el medio ambiente para los animales, se halla para el hombre *el mundo cultural*; es decir, el fragmento de naturaleza sometido por él y transformado en una ayuda para su vida. Ya sólo por eso es fundamentalmente falso hablar de un medio ambiente del hombre desde el punto de vista biológico estricto. En el caso del hombre, a la no especialización de su estructura corresponde la apertura al mundo, y a la mediocridad de su *physis* la «segunda naturaleza» creada por él mismo. Por lo demás, aquí está el motivo de por qué el hombre, en contraposición a casi todos los animales, no tiene una zona existencial geográfica natural e infranqueable. Casi todas

las especies animales están adaptadas a su «medio» climatológica y ecológicamente constante; sólo el hombre es capaz de vivir en todas las partes de la tierra, desde el polo al ecuador, en agua y en tierra, en el bosque, en el pantano, en las montañas y en las estepas. Así pues, es vitalmente importante que pueda producir las posibilidades de crearse una segunda naturaleza en la que exista, en lugar de la «naturaleza».

El ámbito cultural del hombre, de cualquier grupo o comunidad especial, contiene pues las condiciones de su existencia física, comenzando por las armas y útiles agrícolas de cualesquiera aborígenes. Por el contrario, en el caso de los animales, esas condiciones están contenidas en su respectivo medio ambiente, al que se han adaptado. La diferencia entre hombre-cultural y hombre-natural es equívoca. Ninguna población humana vive en regiones incultas de lo que dan esas regiones, sino que todas tienen técnicas de caza, armas, fuego, utensilios, etc. Tampoco admitimos la distinción habitual entre cultura y civilización, que, además, sólo puede formularse en muy pocas lenguas culturales. Para nosotros cultura va a ser esto: la totalidad de las condiciones de la naturaleza dominadas, transformadas y aprovechadas por el hombre mediante su trabajo y actividad, incluyendo las habilidades y artes *descargadas*, que sólo son posibles sobre aquella base.

3. Instituciones

Entonces surge la cuestión teórica y práctica fundamental: ¿cómo llega el hombre (a la vista de su apertura al mundo y de la reducción de sus instintos; con toda la plasticidad potencial en él contenida y con su inestabilidad) a un comportamiento previsible, regularizado, provocable con alguna seguridad en ciertas condiciones; es decir, a un comportamiento que podríamos llamar cuasi-instintivo o cuasi-automático y que en él se presenta *en lugar del* comportamiento auténticamente instintivo y que sólo entonces define el contexto social estable? Preguntarse de este modo significa plantearse el problema de las *instituciones*. Se puede decir que así como los grupos animales y las simbiosis son mantenidos mediante accionadores y movimientos instintivos, los grupos humanos lo son mediante las instituciones y los hábitos mentales cuasi-automáticos que en ellas «se fijan». Hábitos de pensar, de sentir, de valorar y de actuar, que sólo entendidos como institucionales se unen entre sí, se hacen habituales y así se estabilizan. Sólo así, al hacerse unilaterales se hacen habituales y en cierta medida contables; es decir, previsibles. Si se destruyen las instituciones, vemos aparecer inmediatamente una imprevisibilidad e inseguridad y carencia de protección frente a los estímulos por parte del comportamiento, que *ahora* sí se podría calificar de pulsional. También es una de las impresiones más indignantes que existe el ver cómo, después de la destrucción de las instituciones (dentro de las que se habían desarrollado con sus insuficiencias características), las virtudes recaen en los individuos y se reflejan como confusión y desconcierto. Sólo dentro de un sistema cultural establemente institucionalizado se puede llegar a actitudes sumamente elaboradas e irreversibles, que ha descrito Uexküll, donde el concepto desde «circum-mundo» o medio ambiente, plenamente a-biológico, sólo puede querer decir: medio ambiente individual sumamente civilizado.

Así pues, el concepto bien definido y exactamente biológico de circum-mundo no es aplicable al hombre, ya que precisamente en el lugar en que se halla el circum-mundo

para los animales, se halla, en el caso del hombre, la «segunda naturaleza» o la esfera de la cultura, con sus problemas propios y especialísimos y las formaciones de conceptos que no son abarcables bajo el concepto de medio ambiente, sino al revés, no obstaculizados por él.

Presentación y selección de textos a cargo de Celso Sánchez Capdequí (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

3.5. Norbert Elias (1897-1991)

Elias fue un judío errante, tanto física como intelectualmente, durante toda su larga vida (nació en 1897 y murió en 1991), «inintencionadamente», claro, como él mismo no dudaría en afirmar.

En 1933 se refugió en Suiza, luego pasó a Francia, para recalar finalmente en Inglaterra. A pesar de haber sido asistente de Karl Mannheim en Heidelberg y Frankfurt, y después de haber escrito y publicado (1939) *El proceso de civilización*, no fue aceptado por ninguna universidad ni obtuvo reconocimiento académico alguno, hasta que en 1954, a los 57 años, es contratado por la universidad de Leicester. Su escasa ambición académica, así como la mejor acogida de su obra en Alemania y Holanda, le permitieron, a partir de 1962 y después de una corta estancia en Ghana, ejercer la docencia primero en la universidad de Bielefeld y más tarde en la de Amsterdam, donde todavía trabajaba a los 94 años, cuando murió.

La obra que hoy es considerada una magna contribución a la sociología durmió el sueño de los justos durante nada menos que treinta años. En 1969 se reeditó *El proceso de civilización* con un nuevo «Prólogo» del autor donde criticaba los dos paradigmas dominantes de la sociología de esos años: el estructural-funcionalismo y el marxismo. En años sucesivos la obra se fue vertiendo a otros idiomas, y para muchos significó un descubrimiento y una fuente de inspiración, incluido para el autor, quien a raíz de este reconocimiento emprendió un camino de expansión creativa inédito hasta entonces.

Sus análisis histórico-sociológicos de las relaciones de poder, considerando como «poder» no sólo el poder político, sino el que dimana de cualquier interdependencia humana o configuración social, son considerados por Reinhart Bendix como «una contribución fundamental a la sociología moderna». Hizo también aportaciones de interés en teoría del conocimiento, y su reconocida deuda de juventud con el psicoanálisis de Freud le llevó también a relacionar la estructura social con la de la personalidad individual, siendo un feroz crítico del individualismo metodológico a la vez que un defensor militante de la ineludible relación entre las estructuras mentales y las sociales.

Obras

1965. Con J. Sconson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. Frank Cass, Londres. 1982. *La sociedad cortesana*. FCE, México (1.ª ed. en alemán, 1969). 1982. *Sociología fundamental*. Gedisa, Madrid (1.ª ed. en alemán, 1970). 1982. Et al., eds., *Scientific Establishments and Hierarchies*. D. Reidel, Dordrecht.

1986. Con E. Dunning, *The Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Basil Blackwell, Oxford. (Trad. cast., «Deporte y violencia», en VV. AA., *Materiales de sociología crítica*, Ediciones La Piqueta, Madrid, pp. 145-181).

1987. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1.^a ed. en alemán –2 vols.–, 1939. Reed., 1969). FCE, México.

1987. *La soledad de los moribundos*. FCE, México (1.^a ed., 1982).

1988. *Humana conditio (Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad)*. Península, Barcelona (1.^a ed. en alemán, 1985). 1990. *Sobre el tiempo*. FCE, México (1.^a ed. en alemán, 1987). 1989. *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Suhrkamp, Frankfurt.

1989-1990. «The Symbol Theory: An Introduction». *Theory, Culture and Society*, 6, 2-3 y 4.

1990. *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de teoría del conocimiento*. Península, Barcelona (1.^a ed. en alemán, 1983).

1990. *La sociedad de los individuos*. Península, Barcelona (1.^a ed. en alemán, 1982).

1991. *Mozart. Sociología de un genio*. Península, Barcelona.

1991. *Elias par lui-même*. Fayard, París.

1994. *Conocimiento y poder*. Ed., traducción y prólogo de Julia Varela, Colección Genealogía del Poder, 24. Ediciones La Piqueta, Madrid.

Textos Norbert Eliasseleccionados

EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN.

INVESTIGACIONES SOCIOGENÉTICAS Y PSICOGENÉTICAS Traducción de Ramón García Cotarelo

Fondo de Cultura Económica, México 1939/1969, pp. 42-45, 126-127, 189-191, 257-258, 260-261, 443-446

1. La racionalización de los afectos y de las pasiones

Por un lado, la teoría de la civilización, de cuyo desarrollo se ocupa este trabajo, sirve para poner en cuestión y distanciarse de la imagen errónea del hombre, característica de esa época a la que llamamos Edad Moderna, de modo tal que el trabajo pueda iniciarse a partir de una imagen del hombre que no se oriente hacia los propios sentimientos y hacia las valoraciones, sino que se le considere como objeto del propio pensamiento y de la propia observación. Por otro lado es imprescindible una crítica de la imagen moderna del hombre para comprender el proceso de civilización; puesto que la estructura de los hombres concretos se transforma en el curso de este proceso, los hombres se hacen «más civilizados». Y mientras sigamos imaginando a los hombres como unos contenedores cerrados por naturaleza, con una cáscara externa y un núcleo escondido en su interior, seguiremos sin entender cómo es posible un proceso de civilización que abarca a muchas generaciones de seres humanos, en cuyo curso cambia la estructura de la personalidad de los hombres, sin que cambie su naturaleza.

Con esto habrá de ser suficiente en un principio para reorientar la autoconciencia individual y para iniciar el desarrollo posterior correspondiente de la imagen del hombre, sin la cual queda bloqueada la posibilidad de imaginarse un proceso de civilización sin un proceso a largo plazo de estructuras sociales y de personalidad. Mientras el concepto del individuo siga unido a la autoexperiencia del «yo» en un ámbito cerrado, en el fondo no es posible entender por «sociedad» algo distinto a un montón de mónadas ciegas. En el mejor de los casos, entonces, conceptos como «estructura social», «procesos sociales» o «desarrollo social» pueden manifestarse como productos artificiales de los sociólogos, como construcciones de «tipos ideales» que utiliza el investigador para poner algo de

orden imaginario en lo que, en la realidad, no es más que un amontonamiento desordenado y sin estructura de individuos que actúan de un modo independiente.

Como puede verse, la cuestión es justamente la contraria; la idea de unos seres humanos aislados que deciden, actúan y «existen» en absoluta independencia mutua es una creación artificial de los seres humanos que resulta característica de una cierta etapa en el desarrollo de su autoexperiencia. Esta creación descansa, en parte, en una confusión entre el ideal y la realidad y, en parte también, en una cosificación de los aparatos individuales de autocontrol y en la exclusión de los impulsos afectivos individuales del aparato motor, de la dirección inmediata de los movimientos corporales, de las acciones...

(...) Tanto en estas páginas como en las que siguen, pueden verse, al menos, los bosquejos de una imagen del hombre que tiene mayor coincidencia con las más acertadas observaciones sobre los seres humanos y que, de este modo, facilita el acceso a problemas como el del proceso de civilización o el de constitución del Estado, ambos más o menos inabordables desde el punto de vista de la antigua imagen del hombre; facilita igualmente el acceso a otros problemas como el de la relación entre el individuo y la sociedad que, siempre desde ese punto de vista, conduce a intentos de solución innecesariamente complicados y que nunca han sido convincentes.

(...) Precisamente hemos introducido el concepto de composición porque expresa de modo más claro e inequívoco que los instrumentos conceptuales existentes de la sociología, el hecho de que aquello a lo que llamamos «sociedad» no es una abstracción de las peculiaridades de unos individuos sin sociedad, ni un «sistema» o una «totalidad» más allá de los individuos, sino que es, más bien, el mismo entramado de interdependencias constituido por los individuos.

(...) De este modo, el punto de arranque desde el que aquí se investiga el proceso de constitución del Estado es una composición constituida por muchas pequeñas unidades sociales que se encuentran en libre concurrencia. La investigación muestra cómo cambia esta composición y por qué lo hace; al propio tiempo demuestra que hay explicaciones que no tienen el carácter de una explicación causal, puesto que el cambio de la composición se explica, parcialmente, por la dinámica endógena de la misma composición, por su tendencia inmanente a construir un monopolio con las unidades libremente competitivas. La investigación muestra igualmente cómo la composición originaria se convierte en otra en el curso de los siglos, en la cual una sola posición social, la del rey, conlleva tales posibilidades de poder que ningún otro poseedor de una posición social dentro del entramado de interdependencia puede competir con él. La investigación muestra, finalmente, cómo cambian las estructuras de personalidad de los seres humanos en el curso de tal transformación de las composiciones».

(...)

La regla de no chasquear la lengua durante las comidas aparece con frecuencia en los escritos medievales. Pero esta circunstancia al comienzo del *Galateo* permite ver claramente qué es lo que ha cambiado, puesto que no solamente muestra la importancia que empieza a atribuirse a los «buenos modales», sino también cómo se ha intensificado

la presión que unas personas ejercen sobre otras en la dirección del refinamiento. Este caso es transparente: esta forma de corregir, cortesana, superficialmente suave y comparativamente considerada es mucho más coercitiva como medio de control social, en especial cuando la practica un superior social; es infinitamente más eficaz para el establecimiento de costumbres duraderas que los insultos, las burlas o cualquier amenaza con castigos físicos.

Es éste un proceso en el que las sociedades van pacificándose y en que el antiguo código de comportamiento va cambiando lentamente. Pero el control social, en cambio, se va haciendo más estricto. En especial va cambiando lentamente el tipo y el mecanismo de la configuración de las emociones por medio de la sociedad. A pesar de todas las diferencias regionales y sociales, en el curso de la Edad Media no cambiaron básicamente las pautas de las costumbres, puesto que, a través de los siglos, siguen mencionándose las mismas buenas y malas costumbres. El código social de comportamiento no alcanza más que un grado relativo de solidez entre las costumbres fijas de la gente. Ahora, sin embargo, con la transformación de la sociedad y con una nueva estructura de las relaciones humanas, va imponiéndose un cambio paulatino: crece la presión para conseguir el autocontrol y, en consecuencia, comienza a modificarse la pauta de comportamiento. Ya en el *Book of Curtesye*, de Caxton, escrito probablemente a fines del siglo XV, se expresa de modo inequívoco este sentimiento de que las costumbres, los usos y las reglas de comportamiento han comenzado a modificarse:

Las cosas que antes se hacían ya no se hacen y cada día se inventan cosas nuevas. Muchas no arraigan, sino que son cambiantes y a menudo se transforman en cosas del hombre; las cosas antaño permitidas están hoy prohibidas. Y después de esto se verá cómo se imponen las cosas a las que los hombres no conceden hoy ningún valor.

Esto podría servir de lema para todo el movimiento que se avecina: «Las cosas antaño permitidas están hoy prohibidas». El siglo XVI aún se encuentra en plena transición. Erasmo y sus contemporáneos todavía pueden hablar de cosas, de actos y de comportamientos que uno o dos siglos después serán reprimidos con sentimientos de vergüenza y de escrúpulos; de cosas cuya exhibición, incluso cuya mención en sociedad es motivo de irrisión. Con la misma simplicidad y claridad con que tanto Erasmo como Della Casa tratan cuestiones del más exquisito tacto y de la decencia, comenta también el primero de los dos autores: «No te balancees en tu silla. Quien hace eso da la impresión de soltar pedos o de intentarlo». Encontramos aquí la soltura en el tratamiento de las necesidades corporales que también era característica de los hombres medievales, pero enriquecida con las observaciones y con la referencia a «lo que los otros puedan pensar». Las expresiones de este tipo son frecuentes».

(...)

En la sociedad medieval la gente se sonaba con las manos, y también comía con las manos, lo cual hacía que fueran necesarios los preceptos acerca del modo de sonarse la nariz en la mesa. La cortesía ordenaba que uno se sonara con la izquierda cuando cogía la carne con la derecha. No obstante, éste era un precepto que, de hecho, se limitaba al comportamiento en la mesa y su única justificación era la de la consideración que es

preciso tener con los demás. El sentimiento de desagrado que hoy evoca el mero pensamiento de que uno pueda ensuciarse los dedos de este modo faltaba entonces por completo.

Los textos vuelven a mostrarnos de modo muy claro con qué lentitud han ido desarrollándose los instrumentos de la civilización que aparentemente eran más simples. Muestran, asimismo, hasta un cierto punto, los presupuestos sociales y psíquicos especiales que fueron necesarios para generalizar la necesidad de un instrumento tan simple como el pañuelo, así como su uso. Al igual que en el caso del tenedor, la utilización del pañuelo se impuso primeramente en Italia y luego se difundió acompañado de su prestigio. Las mujeres se colgaban del cinturón unos pañuelos... Enrique IV tenía cinco pañuelos de bolsillo... Únicamente Luis XIV tiene una rica colección de pañuelos de bolsillo y, en su reinado, se generalizó el uso del pañuelo, al menos entre la sociedad cortesana.

En este caso, como en las demás circunstancias, encontramos en Erasmo dibujada con toda claridad la situación de transición. En realidad, dice, es más educado utilizar un pañuelo de bolsillo; y cuando está uno en presencia de gente de rango superior, conviene apartarse un poco para sonarse. Pero también dice, al mismo tiempo: si te sueñas con dos dedos y cae algo al suelo, písalo. Ya se conoce la utilidad del pañuelo, pero éste está poco extendido, incluso entre la clase alta, para la que, en lo esencial, escribe Erasmo.

Dos siglos después se muestra casi la situación inversa. El uso del pañuelo se ha generalizado, al menos entre la gente que pasa por «bien educada». Pero la costumbre de sonarse con las manos aún no ha desaparecido del todo. Desde el punto de vista de la clase alta se ha convertido en una «mala costumbre» o, en todo caso, en algo ordinario o vulgar. Uno lee con verdadero regocijo la gradación que introduce La Salle entre «vulgar» para ciertos tipos muy groseros de sonarse la nariz con la mano y «muy contrario a la decencia» para la forma algo mejor de sonarse con dos dedos.

Una vez que se ha impuesto el uso del pañuelo aparece con frecuencia otra prohibición ligada a un nuevo «mal hábito»: la prohibición de mirar en el pañuelo una vez que uno se ha sonado. Casi parecería como si ciertas inclinaciones, que comienzan a someterse a regulación y a represión con el uso del pañuelo, encontrarán una nueva vía de salida de esta forma. En todo caso, aparecen aquí de nuevo impulsos que muestran interés en las secreciones corporales; impulsos que antaño eran más claros y más transparentes y que hoy se manifiestan, en el mejor de los casos, en el subconsciente, en los sueños, en la esfera de lo secreto y, caso de ser consciente, «entre bastidores» y, desde luego, solamente resulta visible en condiciones de «normalidad», entre los niños.

Al igual que sucede en otros casos, en la edición posterior de La Salle, desaparecen la mayor parte de los preceptos más minuciosos de la anterior. La utilización del pañuelo para sonarse la nariz se ha hecho más general y más natural y ya no es necesario, por tanto, ser tan minucioso. Por lo demás, los autores cada vez se abstienen más de examinar todos estos detalles que La Salle trataba con toda naturalidad y con toda sencillez. Se acentúa en cambio, el precepto que trata de reprimir la mala costumbre de los niños de hurgarse la nariz. Y, al igual que sucede con las otras costumbres infantiles,

también aquí, junto a las justificaciones sociales, o en lugar de ellas, encontramos un aviso relativo a la salud como medio del condicionamiento, esto es, la referencia al perjuicio que uno se causa cuando se hace «esto» con frecuencia. Ésta es una manifestación más de un cambio en el tipo de condicionamiento que ya se ha considerado desde un punto de vista distinto. Hasta esta época las costumbres se enjuician, casi siempre, en función de su relación con los demás y se prohíben cuando resultan desagradables y penosas a los otros o cuando delatan una «falta de respeto»; al menos, tal es el procedimiento entre la clase alta. En la época posterior, las costumbres se condenan por sí mismas y no solamente por la relación del que las practica con los demás. De esta manera se reprimen más radicalmente los impulsos e inclinaciones socialmente indeseables; éstos aparecen conectados con sentimientos de desagrado, de miedo, de vergüenza y de culpa, que operan incluso cuando el individuo está solo. Mucho de lo que nosotros llamamos «moral» o «razones morales» como medio de condicionamiento de los niños en una cierta pauta social, tiene la misma función que la «higiene» y las «razones higiénicas»: la modelación de los individuos por estos mecanismos trata de convertir el comportamiento socialmente deseado en un automatismo, en una autocoacción, para hacerlo aparecer como un comportamiento deseado en la conciencia del individuo, como algo que tiene su origen en un impulso propio, en pro de su propia salud o de su dignidad humana. Esta forma de consolidar costumbres, este tipo de condicionamiento, se hace dominante al acceder al poder las clases medias burguesas. Gracias a él los conflictos entre los impulsos y las inclinaciones socialmente inaceptables, de un lado, y las exigencias sociales ancladas en el individuo, del otro, adquieren aquella configuración específica que constituye el centro de atención de las teorías psíquicas de la época contemporánea, especialmente del psicoanálisis. Es muy posible que siempre haya habido «neurosis»; pero eso que nosotros vemos en torno nuestro y llamamos «neurosis» es una forma concreta e histórica del conflicto psíquico, que requiere algún tipo de explicación psicogenética y sociogenética».

(...)

«Disponemos de una gran cantidad de documentos acerca de cómo los reyes franceses fueron incrementando su poder desde Felipe Augusto hasta Francisco I y Enrique IV, acerca también de cómo el elector de Brandemburgo, Federico Guillermo, fue reduciendo a los estamentos del país al igual que lo hicieron los Médicis en Florencia con los patricios y con el Consejo Ciudadano o los Tudor, en Inglaterra, con la nobleza y el Parlamento. En todos los casos lo que vemos son los resultados de las acciones de individuos aislados, y lo que se nos presenta son sus debilidades y dotes personales. No hay duda de que este método es fructífero y es imprescindible considerar la historia bajo esta dimensión, como un mosaico de acciones singulares de individuos aislados.

Pero, desde luego, nuestro interés es algo distinto a la mera aparición casual de una serie de grandes reyes y de las victorias accidentales de señores territoriales o de reyes concretos sobre los estamentos aislados que se dieron en la misma época. No carece de justificación el hecho de que hablemos de una época de absolutismo. Lo que se expresa con esta transformación de la forma de dominación política es un cambio estructural de

la totalidad de la sociedad occidental. No es solamente que los reyes aislados consiguieran un poder mayor, sino que, evidentemente, la institución social de la Monarquía o del Principado adquirió un peso nuevo y mayor poderío con la transformación paulatina de la totalidad de la sociedad; peso y poderío que ponían oportunidades nuevas en manos de los titulares del poder o de sus representantes y servidores.

En primer lugar cabe preguntar cómo consiguió el poder este o aquel individuo, y cómo lo aumentaron o lo perdieron él o sus herederos «absolutistas».

En segundo lugar cabe preguntar qué transformaciones propiciaron que la institución medieval del Rey o de los príncipes adquiriera un carácter nuevo y un aumento de poderío a lo largo de estos siglos a los que llamamos de «absolutismo» o de «poder ilimitado»; también cabe preguntar por la estructura social y la evolución de las relaciones humanas que hicieron posible que el absolutismo pudiera mantenerse bajo esta forma durante más o menos tiempo.

Estos dos planteamientos utilizan en su trabajo aproximadamente el mismo material histórico; pero solamente el segundo afecta a aquel ámbito de la realidad histórica en el que tiene lugar el proceso de civilización.

No es una mera coincidencia temporal el hecho de que en los siglos en los que se configura de manera absolutista la función del rey de los príncipes, también se hace más intensa aquella forma de comportamiento emocional y de moderación de la que hablábamos en páginas anteriores, aquella «civilización» del comportamiento. En la serie de textos recogida en el capítulo anterior, que constituye un testimonio de esta modificación del comportamiento, se manifiesta de forma palpable la estrecha relación que existe entre tal transformación y el establecimiento de un orden social jerárquico cuya culminación es el señor absoluto y, en un sentido más amplio, su corte.

(...)

Si se pretenden estudiar las diversas tradiciones sociales, de las que proceden los rasgos generales comunes, la unidad profunda de las diversas tradiciones nacionales de Occidente, no basta con recordar a la Iglesia cristiana y a la común herencia romano-latina, sino que hay que tener en cuenta también la imagen de estas grandes formaciones sociales prenacionales que van surgiendo a la sombra de la diferenciación nacional occidental, merced al ascenso de las clases bajas y medias que hablan la lengua vernácula. Aquí es donde se establecen los modelos de la transición pacífica, que hacen más o menos imperativa para todas las clases sociales la transformación de la sociedad europea a partir de fines de la Edad Media; aquí es donde se «dulcifican», «pulen» y «civilizan» las costumbres groseras y rudas y los hábitos irreprimidos de la sociedad medieval y de su clase guerrera alta, que son la consecuencia necesaria de una vida permanentemente amenazada e insegura. La presión de la vida cortesana, la competencia por conseguir el favor del príncipe o de los «grandes» y, en general, la necesidad de diferenciarse de los demás y de luchar por mayores oportunidades con medios relativamente pacíficos por medio de las intrigas y de la diplomacia, impusieron una contención de las emociones, una autodisciplina o autocontrol, una racionalidad

cortesana peculiar que hacían que el cortesano de la época representara la quintaesencia del hombre racional a los ojos de la burguesía opositora del siglo XVIII.

Aquí, en esa sociedad prenatal, cortesano-aristocrática, es donde se acuñó, o por lo menos comenzó a configurarse una parte de aquellos mandatos y prohibiciones que todavía son identificables como algo común a todo el Occidente, a pesar de las diversidades nacionales, y que concede a todos los pueblos occidentales un rasgo inconfundible a pesar de las diferencias: el rasgo de una civilización específica.

En las páginas anteriores de esta obra nos hemos servido del análisis del material empírico para demostrar que, con la constitución paulatina de esta sociedad absolutista y cortesana, se da una transformación de la organización de los impulsos y del comportamiento de la clase alta, en el sentido de la «civilización». También hemos podido ver cómo este carácter más estricto y esta regulación de la vida afectiva, se correspondía con una dependencia social más intensa y con una independencia creciente de la nobleza con relación al gobierno central, reyes o príncipes.

¿Cómo se produjeron esta regulación y dependencia más intensas? ¿Por qué una clase alta de guerreros o caballeros relativamente independientes dio lugar a una clase alta más o menos pacificada de cortesanos? ¿Por qué se fue restringiendo paulatinamente el derecho de codeterminación de las formaciones estamentales en el curso de la Edad Media, y en el comienzo de la Edad Moderna, y por qué se fue imponiendo en todos los países de Europa, antes o después, el poder dictatorial, “absoluto” de un solo gobernante en la cúspide y, con él, la coacción de la etiqueta cortesana, la pacificación de zonas más o menos amplias dominadas por un solo centro territorial? De hecho, la génesis social del absolutismo tiene una posición clave en el conjunto del proceso de civilización: es imposible entender la civilización del comportamiento y el cambio correspondiente de la conciencia y de la organización de los impulsos de los seres humanos sin estudiar el proceso de la constitución del Estado y la centralización progresiva de la sociedad, que alcanzan por primera vez su manifestación más completa en la forma absolutista de gobierno.

(...)

Se obtiene aquí, resumida en una descripción, una panorámica de las peculiaridades estructurales decisivas del absolutismo en proceso de formación. Un señor feudal ha acabado ganando el predominio sobre todos sus competidores y el señorío sobre todas las tierras. Y esta disposición sobre las tierras se monetariza o se comercializa cada vez más. Este cambio se manifiesta en el hecho de que el Rey posee un monopolio de imposición y recaudación de gravámenes sobre todo el país, de forma que acaba disponiendo del ingreso mayor de todo el reino. Un Rey poseedor y donante de tierras se ha convertido en un Rey poseedor y donante de rentas monetarias. Por esta razón, el Rey consigue siempre quebrar el círculo fatal del señor que domina sobre una economía natural. El Rey paga los servicios que precisa, tanto los militares como los cortesanos o los administrativos, pero ya no lo hace con donación de tierras de su propiedad a los servidores en cuanto que posesiones hereditarias, como sigue sucediendo, parcialmente, en Venecia, sino que, en el mejor de los casos, dona tierras y rentas monetarias vitalicias

y las recupera, de forma que las posesiones de la Corona no disminuyen. Y en un número mayor de casos, recompensa los servicios únicamente con donativos monetarios, con salarios. El Rey centraliza los ingresos de todo el país y reparte a su antojo y en interés de su poder este flujo de dineros, de forma tal que en todo el reino hay una enorme cantidad de gente, cada vez mayor, además, que depende directa o indirectamente del capricho del Rey y de los pagos monetarios de la administración de la Hacienda real. Los que se benefician de las oportunidades sociales en este sentido son los intereses más o menos privados del Rey y de sus servidores más inmediatos, pero lo que acaba constituyéndose en la lucha de intereses de las diversas funciones sociales es aquella forma de organización a la que llamamos «Estado». El monopolio fiscal, conjuntamente con el monopolio de la violencia física, constituyen la espina dorsal de esta forma de organización. No es posible entender la génesis y la existencia de los «Estados» mientras no se comprenda –aunque sea tomando como ejemplo un solo país– cómo va constituyéndose lentamente uno de los institutos centrales del «Estado» en el curso de la dinámica de las relaciones, esto es, en razón de una necesidad determinada de las estructuras de relaciones, de los intereses y acciones en un denso entramado...

(...) Nos hemos acostumbrado a considerar a la nobleza cortesana del Ancien Régime como una clase social «sin funciones». De hecho, esta nobleza no ha tenido función alguna en el sentido de la división del trabajo en los siglos XIX y XX. El círculo funcional del *Ancien Régime* es distinto: en lo esencial está determinado por el hecho de que el señor central es, en gran medida, propietario personal de los monopolios de dominación, de que no se da ninguna separación entre el señor central como persona privada y el señor central como funcionario de la sociedad. La nobleza cortesana no tiene cometido directo alguno en el proceso de la división del trabajo, pero cumple una función con respecto al Rey, pues se cuenta entre los fundamentos imprescindibles de la dominación política de éste. La nobleza posibilita al Rey el distanciamiento frente a la burguesía, al igual que ésta le permite distanciarse de la nobleza a su vez. La nobleza supone el contrapeso de la burguesía en la sociedad. Junto a muchas otras, ésta es la función más importante que cumple la nobleza para el Rey. Si no hubiera esa tensión entre la nobleza y la burguesía, si no hubiera esa diferencia acentuada entre los estamentos, el Rey perdería la mayor parte de su poder. De hecho, la existencia de la nobleza cortesana muestra que el monopolio de dominación política es todavía posesión personal del señor central, que los ingresos del país aún se distribuyen de acuerdo con los intereses específicos de la función central. Con el establecimiento del monopolio de los ingresos del país se da la posibilidad de una planificación en su distribución. Pero esta posibilidad de la planificación todavía se utiliza para mantener a flote a las clases o funciones en decadencia...

(...) Finalmente, cuando, poco antes de la revolución, una vez fracasados todos los intentos de reforma, aparezca entre las consignas de los grupos burgueses de la oposición la exigencia de abolir los privilegios nobiliarios, esta consigna comprende también la reivindicación de que se gestione de modo distinto el monopolio fiscal y la recaudación impositiva. La abolición de los privilegios nobiliarios implica, de un lado, eliminación

de la exención tributaria de la nobleza, es decir, otro tipo de reparto de las cargas fiscales; de otro, eliminación o disminución de la multiplicidad de cargos palaciegos, supresión de la que –desde el punto de vista de la nueva burguesía y de la burguesía profesional– es una nobleza inútil y sin funciones y, con ello, al mismo tiempo, un reparto diferente de los ingresos fiscales, que ya no se haría según el criterio del Rey sino, más bien, en función de la división de funciones de la totalidad de la sociedad o en función de los criterios de la alta burguesía, cuando menos. Por último, la abolición de los privilegios de la nobleza significa, también, la desaparición de la posición del señor central en cuanto poder de equilibrio entre los dos estamentos en su orden jerárquico. De hecho, en la época siguiente, los señores centrales se ven obligados a mantener el equilibrio en un campo de fuerzas muy distinto. Tanto ellos como la función que realizan cambian de carácter. Únicamente un aspecto sigue siendo el mismo: con la nueva estructura de los ejes de tensiones se limita el poder de las instancias centrales cuando las tensiones no son muy fuertes, es decir, siempre que sea posible un entendimiento directo y permanente entre los representantes de los dos polos de la tensión; crece este poder, en cambio, cuando aumentan las tensiones, siempre y cuando ninguno de los grupos enfrentados consiga una supremacía decisiva.

Textos

seleccionados Norbert Elias *LA SOCIEDAD CORTESANA*

Fondo de Cultura Económica, México 1982, pp. 15-16, 40-41

2. La sociedad cortesana

(...) Hasta Luis XIV, el Rey Sol, al que a menudo se presenta como prototipo del soberano que lo decide todo y reina absolutamente y sin limitaciones, resulta, examinado con mayor precisión, un individuo implicado, en virtud de su posición de rey, en una red específica de interdependencias, que podía conservar el ámbito de acción de su poder únicamente gracias a una estrategia muy meticulosamente ponderada, prescrita por la particular configuración de la sociedad cortesana, en sentido estricto, y, en sentido amplio, por la sociedad global. Sin un análisis sociológico de la estrategia específica mediante la cual un soberano como Luis XIV mantuvo la libertad de acción y la capacidad de maniobra de la posición regia, y sin la elaboración de un modelo de la estructura social específica que hizo no sólo posible sino necesaria esa estrategia para la propia supervivencia individual del monarca, la conducta de tales monarcas continuaría siendo incomprensible e inexplicable. Con esto queda un poco más clarificada la relación existente entre el planteamiento sociológico y el histórico. Dentro del contexto de una investigación sociológica, que puede ser mal interpretada como análisis histórico dados los usos mentales dominantes, tal aclaración podría no ser superflua. El planteamiento histórico, como ha sido puesto de relieve con bastante frecuencia, se encamina sobre todo a una serie única de acontecimientos. Al ocuparse de la corte francesa de los siglos XVII y XVIII, los hechos y caracteres de ciertos individuos, en especial los reyes mismos, constituyen el núcleo de los problemas.

(...)

La meticulosidad de la documentación, la fiabilidad de las referencias a las fuentes

históricas y el saber global sobre las mismas han crecido considerablemente. Esto constituye una cierta (por no decir la única) justificación del carácter científico de la historiografía. Pero las fuentes históricas son fragmentos, y lo que la historiografía intenta es, a partir de estos restos fragmentarios, reconstruir las conexiones entre acontecimientos. Por tanto, mientras que las referencias a las fuentes son verificables, la combinación e interpretación de los fragmentos queda en gran medida al arbitrio del investigador individual. A éste le falta el firme apoyo que, en ciencias más maduras, dan al estudioso individual los modelos de relación –llamados hipótesis y teorías– cuyo desarrollo está vinculado en ellas con el conocimiento de datos concretos, mediante un constante reacomplamiento. Gracias a este reacomplamiento, la forma del proyecto, la selección de los datos concretos y el desarrollo de los modelos compendiadores tienen, en tales ciencias, una autonomía relativamente amplia frente a los contrastes valorativos que tienen su raíz en discusiones extracientíficas. En la historiografía, las agrupaciones extracientíficas, los partidos y los ideales con los cuales el investigador individual se identifica en su propia sociedad, determinan en grado considerable lo que saca a la luz de las fuentes históricas, lo que deja en la sombra y la manera en que mira su relación. El método nos hace recordar aquello de que los hombres, a partir de las ruinas de edificaciones de épocas anteriores, construyen sus propias casas en el estilo de su tiempo. He aquí la razón principal por la cual –como Ranke escribía– la «historia se parafrasea continuamente». Cada generación elige ciertas ruinas del pasado y las dispone, según sus propios ideales y valoraciones, para construir sus viviendas características. (...)

La suposición unilateral de que el sustrato de eventos individuales únicos, y, en especial, las acciones, decisiones y características únicas de algunos individuos, son los aspectos más relevantes de los procesos estudiados por los historiadores, se hace patente ya en el hecho de que los propios historiadores, en el ejercicio de su trabajo, no se limitan casi nunca a la exposición estricta de tales eventos y acciones. No pueden nunca renunciar al uso de conceptos relativos al estrato social del proceso histórico que se mueve más lentamente, como marco de referencia para seleccionar los eventos individuales. Tales conceptos pueden estar concebidos con relativa objetividad, cuando, por ejemplo, se habla del desarrollo económico, del movimiento poblacional, del gobierno, burocracia y otras instituciones estatales, o de asociaciones sociales como Alemania y Francia; o ser más especulativos y desarticulados, como cuando se habla del «espíritu de la época de Goethe», del «entorno del emperador», del «trasfondo social del nacionalsocialismo» o del «medio social de la corte». El rol y la estructura de los fenómenos sociales queda de ordinario sin explicar en el marco de la historiografía, porque tampoco se aclara la relación de individuo y sociedad. Clarificar esto último se hace difícil ante la presencia de juicios de valor no contrastados, los cuales guían al historiador en la selección e interpretación de su objeto de estudio.

Textos

seleccionados Norbert Elias

«DEPORTE Y VIOLENCIA»

En VV. AA., *Materiales de sociología crítica* Ediciones La Piqueta, Madrid 1986, pp. 147-150, 153, 156, 168-169

3. Deporte y violencia

«No deja de ser significativo, tanto para nuestra comprensión como para la comprensión de la evolución de las sociedades europeas y para el desarrollo del propio deporte, que las carreras de caballos, el boxeo, la caza del zorro y otros pasatiempos del mismo tipo hayan sido los primeros *sports* que se difundieron y que la difusión de los juegos de pelota y en general de los deportes, en la acepción más moderna de este término, no haya comenzado más que a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La transformación en fútbol de un juego popular inglés con múltiples variantes ha estado caracterizada por una evolución bastante larga tendente a una regulación y a una uniformación cada vez mayores que desembocó hacia 1863 en una codificación de carácter más o menos nacional.

(...) ¿cómo explicar que una forma inglesa de pasatiempo denominada *sport* haya podido servir de modelo principalmente durante los siglos XIX y XX al empleo del tiempo libre a escala mundial? Entretenimientos de este tipo responden evidentemente a específicas necesidades de ocio que surgen en numerosos países durante este período. ¿Por qué aparecen en primer lugar en Inglaterra? ¿Cuáles son las características de la estructura y del desarrollo de la sociedad inglesa que permiten explicar el desarrollo de estas actividades de ocio dotadas de propiedades particulares denominadas *sport*? ¿Cuáles son esas propiedades? ¿En qué se diferencia esta nueva forma de pasatiempo de los pasatiempos tradicionales?

(...) se podría, por ejemplo, partir de la hipótesis de que la industrialización y la transformación en deportes de ciertas actividades de ocio son evoluciones parciales e interdependientes en el interior de una transformación de conjunto de las recientes sociedades estatales. Sólo puede esperarse una clarificación de este problema si se deja de conferir el estatuto de «causas» a los cambios ocurridos en los campos y en las esferas de las actividades que ocupan una posición dominante en la escala de valores de la sociedad contemporánea.

(...) Lejos de constituir un hecho aislado, el mayor grado de violencia física de los juegos de la Antigüedad reenvía a las formas específicas de organización de la sociedad griega y, en concreto, al nivel de desarrollo adquirido por lo que actualmente denominamos organización estatal, así como por la monopolización de la violencia física que implica, una monopolización y un control de la violencia relativamente fuertes y estables si los comparamos con los existentes en las Ciudades-Estados griegas donde el monopolio y el control institucional de la violencia física eran rudimentarios. Se podría pensar que la formación del Estado, la formación de la conciencia moral, así como el nivel de violencia física admisible y el umbral de repugnancia para emplearla o enfrentarse con ella son diferentes y mantienen relaciones específicas según los diferentes estadios de desarrollo de las sociedades; es sorprendente constatar hasta qué punto se cumplen estas hipótesis en el caso de la Grecia clásica siguiendo el modelo proporcionado por la teoría de los procesos de civilización.

(...) Habitualmente no distinguimos entre las transgresiones a las reglas de control de la violencia vigentes en nuestra sociedad y los actos en apariencia semejantes que han tenido lugar en otras sociedades con otras normas y otro nivel de violencia tolerado. Nuestro reflejo emocional inmediato nos conduce con frecuencia a juzgar sociedades que tienen criterios diferentes de control y de repulsión de la violencia como si sus miembros tuviesen la posibilidad de elegir entre estos criterios y los nuestros y se decidiesen por la «mala» solución. Y en consecuencia experimentamos con relación a ellos la misma impresión de superioridad moral que sentimos en nuestra propia sociedad respecto a criminales cuya conducta nos parece «no civilizada» o «bárbara». Consideramos su adhesión a normas sociales que autorizan formas de violencia condenadas en nuestras sociedades como un defecto de carácter, como un signo de su inferioridad humana. En general no nos preguntamos, y en consecuencia desconocemos, los cambios que afectan al nivel de control de la violencia, las normas sociales que la regulan o los sentimientos asociados a ella, y desconocemos también las razones de dichos cambios.

(...) Comparando los niveles de violencia característicos de los juegos de la Grecia clásica o de los torneos y los juegos populares de la Edad Media con los de los actuales deportes de competición se hace perceptible una dinámica especial del proceso de civilización. El estudio de un aspecto concreto, en este caso el grado de civilización que se manifiesta en los juegos antiguos, resulta inapropiado e incompleto si no se lo relaciona con otros aspectos de la sociedad; en suma, el nivel de civilización de los juegos de competición y sus variantes resultan incomprensibles si no se los conexiona, al menos al nivel de violencia socialmente tolerada, al nivel y a la organización alcanzada por el control de la violencia y, correlativamente, a la formación de la conciencia en las distintas sociedades consideradas. Pongamos otro ejemplo. En el siglo XX la masiva masacre de pueblos derrotados por los nazis provocó una repulsión casi mundial. El recuerdo de estos hechos ha marcado la imagen internacional de Alemania. La impresión fue tan importante que muchas personas han vivido con la ilusión de que tales atrocidades ya no volverían a producirse en este siglo. Al admitir implícitamente que los hombres se habían hecho más «civilizados», que estaba inscrito en su naturaleza el hecho de que se hubiesen convertido en sujetos «moralmente mejores», se legitimaba el orgullo de ser menos salvajes que los antepasados o que otros pueblos sin cuestionarse nunca el problema que planteaba su propio comportamiento relativamente más civilizado: ¿por qué sus comportamientos y sentimientos se habían hecho un poco más civilizados? El episodio nazi ha venido a recordar que las restricciones relativas a la violencia no son ni el signo de una superioridad natural de las «naciones civilizadas», ni una característica eterna de su constitución racial o étnica, sino un aspecto de un tipo particular de desarrollo social que ha ido acompañado de un control social más refinado y más estable de los instrumentos de la violencia y consecuentemente de una formación de la conciencia. Evidentemente, esta forma de desarrollo social puede invertirse.

Presentación del autor, bibliografías y selección de textos a cargo de Gloria Martínez Dorado (Universidad Complutense de Madrid)

4 Clásicos de la sociología norteamericana: el interaccionismo simbólico

E

El término *interaccionismo simbólico* designa hoy una orientación teórica, parte fundamental de la sociología clásica norteamericana, cuyo centro inicial en el período de 1910 a 1930 fue la Universidad de Chicago, y que ha venido desarrollándose en variadas formas hasta nuestros días. La *Society for the Study of Symbolic Interaction* es un exponente de su institucionalización; desde 1978 publica la revista *Symbolic Interaction* y el anuario *Studies in Symbolic Interaction*. Apuntaremos algunos rasgos característicos del interaccionismo simbólico, y presentaremos, luego, las etapas y autores más destacados en su desarrollo.

Destacamos cuatro rasgos dentro de la perspectiva del interaccionismo simbólico. El primero: los seres humanos vivimos y nos comunicamos en un medio simbólico, es decir, que está hecho y que hacemos con significados y valores. Además, vivimos sensorialmente, como el resto de animales, en un medio físico. En el interaccionismo, frente a explicaciones instintuales y conductistas, se sostiene que los símbolos pueden estimular nuestras conductas humanas. La comunicación simbólica constituye el mundo social histórico humano y el desarrollo personal de los hombres. Al comunicar mediante símbolos, sean palabras o gestos, los hombres podemos transmitir, aprender y compartir con otros un gigantesco número de significados y valores, de conocimientos y de formas de actuar. Aquí resultan relevantes las investigaciones sobre la cultura, los medios de comunicación de masas y la comunicación interpersonal.

El segundo rasgo es que el mundo social y el mundo personal tienen como característica común la interacción o comunicación simbólica de unos con otros. Pues la sociedad y la persona individual son hermanos gemelos, no se puede concebir un individuo aislado, ni una sociedad al margen de las interacciones de los individuos. El análisis de cómo se desarrolla la personalidad (*self*), de cómo uno se ve a sí mismo como objeto desde la perspectiva de los demás, asumiendo el papel de otros, lleva al estudio de las historias de vida. Resultan pertinentes para estudiar la desviación conceptos como los de «hombre marginal», «etiquetaje» (*labelling*) y «estigma» en cuanto asumidos por el *self* respectivo. Para estudiar los modos en que los hombres interactuando con otros otorgan significado y valor a su cuerpo, sus sentimientos, sus características, sus personas y sus biografías, a los demás, a los objetos, a sus situaciones, a sus acciones y a otros mundos sociales, es útil la observación participante, que permite captar los significados y valores, expresados en palabras o gestos, su emerger, su perdurar y su fluir, según las zonas y contextos sociales de la interacción.

Esto nos apunta un tercer rasgo. La vida social es siempre proceso, resulta de los procesos de interacción simbólica, de las acciones de los participantes que son adaptaciones a situaciones siempre cambiantes y cuyas consecuencias no son

controlables. Y, a su vez, las vidas y biografías de los participantes siempre están en desarrollo. Los conceptos de «manejo de impresiones» al encontrarse ante otros, «orden negociado», «desorganización social», «carrera o curso de vida personal», que emplearán los autores interaccionistas, tienen el aire familiar de este tercer rasgo.

PRESENTACIÓN 567

Cuarto rasgo, y último, es que su forma de teorizar rehúsa niveles de alta generalización y abstracción. El interaccionismo tiende a primar la observación y el estudio monográfico de interacciones relativamente heterogéneas –vagabundos, médicos, disminuidos físicos, moribundos...–, y con su arsenal de conceptos sensibilizadores trata de establecer comparaciones y desvelar procesos comunes, que operan en diversas áreas de la interacción. Desarrolla así una teorización o sociología formal al estilo de Simmel.

Las ideas y líneas metodológicas clásicas de esta orientación aparecen durante los años 1910-1930 en sociólogos y psicólogos sociales, que, con la excepción de Ch. H. Cooley, enseñaron en la Universidad de Chicago, que compartieron la filosofía del pragmatismo y desarrollaron su vertiente social. Charles H. Cooley (1864-1929), pionero de la sociología en la Universidad de Michigan, consideró que la sociedad y el individuo eran los aspectos colectivo y distributivo de la vida humana, y propuso dos conceptos importantes: el «yo» (*self*) se va formando al sentirse y dar respuesta moral ante el «yo del espejo», imaginándose cómo otros le reflejan y juzgan, y al ir asumiendo los valores compartidos por sentirse parte de un al ir asumiendo los valores compartidos por sentirse parte de un (1931), profesor de psicología en el Departamento de Filosofía de Chicago, desarrolló la primera teoría comunicativa de la sociedad: el lenguaje y la comunicación simbólica constituyen a los grupos e instituciones humanas y a las personas. Vio que la acción, apoyada en el organismo humano, es un «proceso social en marcha», autoconsciente y autocontrolado, y que la «adopción de papeles de otro» permite anticipar en nuestra reflexión los resultados probables de nuestras acciones, y las reacciones esperables de otros, y controlar así su ejecución y efectos.

El Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago lo creó en 1892 el sociólogo e historiador Albion Small (1854-1926), que en 1895 fundó su revista *American Journal of Sociology*, y en 1905 la *American Sociological Society* (Asociación Sociológica Americana). Pero los principales exponentes de la Escuela de Chicago fueron los estudiosos de los problemas sociales que tenían que afrontar los emigrantes en la ciudad de Chicago, rápidamente urbanizada. W. I. Thomas (1863-1947) ideó dos importantes conceptos. El concepto de «desorganización social» de la familia y de la comunidad permite explicar las conductas marginales de los emigrantes, contrapunto a su asimilación en el nuevo entorno. El concepto de «definición de la situación» da protagonismo a la definición del individuo; su teorema dice precisamente que «si las personas definen las situaciones como reales, serán reales en sus consecuencias». Thomas, al investigar con F. Znaniecki *El campesino polaco en Europa y América*, usó métodos cualitativos (análisis de contenido de periódicos y cartas, autobiografía...). F. Znaniecki (1882-1958) aportó, por su parte, la noción de «coeficiente humanístico», que,

frente al conductismo, se refiere al significado dado por los actores a su acción, y que constituye el rasgo peculiar de las ciencias humanas. Robert E. Park (1864-1944), apoyado por Ernest W. Burgess (1886-1966), impulsó el estudio de la ciudad de Chicago y de sus problemas desde la perspectiva ecológica, analizando las interacciones sociales y la cultura en relación con su respectivo territorio. Sus alumnos, usando la observación participante, las historias de vida..., realizaron monografías sobre Chicago, sus áreas, su población negra, sus relaciones étnicas y su delincuencia. Park planteó el análisis de la sociedad humana desde un doble orden social: el orden de la competición ecológica y el de la comunicación. Y destacó la importancia del control social, el papel de los medios de comunicación, los movimientos sociales y la comunicación pública en las acciones sociales.

Hacia 1935 las universidades de Columbia y Harvard desarrollaron el funcionalismo y las técnicas cuantitativas, e institucionalizaron nuevas líneas de la sociología. Eclipsaron la hegemonía anterior del Departamento de Sociología de Chicago, guiado ahora por su segunda generación. Herbert Blumer (1900-1987), discípulo de G. H. Mead al que sucedió en la cátedra, enseñó allí desde los años 1930 hasta 1950; él acuñó en 1937 el término *interaccionismo simbólico* para referirse a ideas y métodos de la tradición de Chicago, y fue quien formuló un canon de su perspectiva: frente a reduccionismos psicológicos (v. gr. conductismo) o sociológicos (v.gr. el funcionalismo), y de su método: para observar aquí y ahora pisando tierra, y estudiar desde «conceptos sensibilizadores» los significados, que creativamente emergen en la interacción y los grupos reales. La interacción es irreductible a la secuencia acciónreacción, puesto que sus partícipes interpretan su situación, dan sentido a sus acciones y las efectúan con orientaciones mutuas. Everett C. Hughes (1897-1982), discípulo de Park, enseñó en Chicago de 1938 a 1961, dirigió los trabajos de campo de E. Goffman y de H. S. Becker, y, a diferencia del funcionalismo, no refirió a la sociedad la conciencia colectiva y el ámbito normativo, cuyas bases son comunicativas, sino a los actores colectivos. Hughes estimuló el análisis de las organizaciones como totalidades vivas y en competencia, y, al estudiar las ocupaciones, requirió observar las definiciones que sus incumbentes hacen de su situación, cómo desarrollan su identidad profesional y sus ideologías para lograr su autonomía y un estatus superior, y cómo se manejan para evitar tareas no deseables y disimular sus errores.

El interaccionismo en los años 1960-1980 desafió al funcionalismo, y recuperó su influencia al desarrollar enfoques propios y nuevos para estudiar la desviación, las ocupaciones y la organización social. Howard S. Becker (n. 1928) formuló en *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (1963) su «teoría del etiquetaje» (*labelling*), dijo que «los grupos sociales crean la desviación al hacer reglas cuya infracción constituye desviación, y al aplicar tales reglas a determinadas personas y etiquetarlas como extraños (*outsiders*)». Al estudiar la desviación no se atiende a la personalidad de su autor, a la conducta como tal, a su motivación, a sus consecuencias, ni a su prevención. No se apela a factores explicativos como la desorganización social, la subcultura delincuente, o la «anomia» según R. K. Merton. Becker se fija en la construcción social de la regla, en su

aplicación y en la identidad dada o estigmatización social hecha a su infractor, en las consecuencias de la aplicación o etiqueta, y en que ésta induzca a la «carrera» u oficio de delincuente. Entre las ocupaciones se estudiaron sobre todo (H. Becker, Anselm Strauss, Eliot Freidson...) las de la medicina, así como su contexto de interacción en los hospitales. Anselm Strauss en *Negotiations* (1978) elaboró el enfoque conceptual del «orden negociado» para estudiar las organizaciones sociales como órdenes sociales producidos por sus miembros, que continuamente tienen que revisar las bases o acuerdos de su acción concertada a la luz de los resultados de acciones anteriores y de las condiciones estructurales. Es destacable el uso de la metodología cualitativa en sus estudios con Barney Glasser sobre pacientes moribundos y sobre la construcción teórica inductiva.

Con esta orientación interaccionista simbólica guardan relación otros autores. Erving Goffman (1922-1982) en su peculiar obra elabora las observaciones de campo y otras derivadas de sus lecturas con los influjos recibidos de Hughes y Blumer en Chicago, de los neodurkheimianos y de la antropología. Su enfoque dramático es afín al interaccionismo. Lo inicia en *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959) abordando el manejo de impresiones de uno al presentarse ante otros en diferentes «establecimientos sociales». Lo continúa en *Estigma* (1961), donde traza el efecto desacreditador que la identidad deteriorada provoca en la interacción, y en *Internados* (1963) estudiando el caso y «carrera» de un paciente de un hospital mental, que le permite crear el concepto «institución total». Resume todo el desarrollo del enfoque dramático en su último ensayo *El orden de la interacción* (1983). A su vez, Manford Kuhn (1911-1963) forjó en la Universidad de Iowa otra línea de interaccionismo simbólico que utiliza la operacionalización de conceptos como «yo» (*self*), «acto social»... y la cuantificación, y que difiere de la «humanista» de Blumer y la Escuela de Chicago, cuyos resultados juzga poco precisos. Norman Denzin, formado en Iowa, adopta una posición pluralista, usa métodos cualitativos y cuantitativos y el procedimiento de triangulación, dialoga con otras orientaciones, como la etnometodología, y relaciona el interaccionismo con la sociedad posmoderna y los estudios culturales.

Presentación general, presentaciones y selecciones de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

4.1. Charles Horton Cooley (1864-1929)

Cooley nació en Ann Arbor. Su vida estuvo vinculada a la Universidad de Michigan. Allí su padre enseñó Derecho, allí él se graduó en ingeniería, se doctoró luego en economía y sociología, y desde 1892 desarrolló su carrera docente. En 1894 dio su primer curso de Sociología.

Su obra tiene como referentes y recursos intelectuales, fruto de sus lecturas: 1) la unidad orgánica y el movimiento de la vida expresados por Goethe, Darwin y Spencer, 2) la filosofía de Ralph W. Emerson, el «trascendentalismo», de corte idealista y

antropocéntrico, y 3) las ideas del pragmatista W. James sobre la conciencia, corriente de la vida subjetiva que entraña un conocimiento del yo de la persona, tanto de sus componentes, yo material, yo social y yo espiritual, como de sus sentimientos y emociones y de las acciones consiguientes. En sus primeros años de docencia coincidió en la Universidad con J. Dewey y G. H. Mead, exponentes del pragmatismo y luego profesores de la Universidad de Chicago.

En línea pragmatista abordó lo real y dinámico, y superó esencias y dualismos abstractos. Dijo que «un individuo aislado es una abstracción desconocida en la experiencia, como lo es la sociedad considerada como algo aparte de los individuos. La vida humana es el objeto real». De esa vida, dejando su vertiente material estudió la vertiente mental. Pues «las imágenes que unas personas tienen de otras son los hechos sólidos de la sociedad», y «la vida de la mente es esencialmente una vida de intercambio», estudiará cómo la sociedad hace al hombre y el hombre hace la sociedad.

Cooley habló del «yo espejo». La conciencia de sí del individuo es inseparable de su conciencia social, su yo social refleja las ideas sobre sí que atribuye a otras mentes, y reacciona frente a ellas. Elementos básicos de tal autoidea son la imaginación de cómo aparecemos ante otra persona, la imaginación del juicio que ella hace sobre nuestra apariencia, y un tipo de autosenntimiento, como orgullo o mortificación. Cooley da aquí su versión del «me social» de W. James. El avance de G. H. Mead será mostrar cómo el «sí mismo», la conciencia de sí, surge de y se relaciona con la interacción social práctica.

Pero la noción de «*grupos primarios*» es su logro más importante. Con ella afirma la relación orgánica de la formación del yo social individual con los grupos y con la mente humana más amplia. Inicia así un «pragmatismo social o, mejor, sociológico». Los grupos primarios –la familia, el grupo de juego de los niños, el vecindario de los mayores...– se caracterizan por la asociación y cooperación íntimas y el contacto directo «cara a cara» de sus miembros. Son primarios, es decir, básicos para formar la naturaleza e ideales sociales del individuo, su sentir que el grupo es un «nosotros», su aceptar los «ideales primarios» –amor sacrificado, lealtad...–. La democracia y el cristianismo extienden los ideales primarios a ámbitos sociales más amplios.

Destaca la comunicación, la unidad orgánica y el movimiento de la vida mental humana, ecos de sus lecturas de Goethe, Darwin, Schäffle y de R. W. Emerson. Y, dado el carácter modificable de la naturaleza humana, usa la noción del progreso social general que comparte con L. F. Ward, Small Sumner y Giddings. La *mente social* es un todo orgánico integrado por individuos que cooperan, no consiste, pues, en su acuerdo sino en la influencia recíproca y adaptación mutua de sus concepciones y principios. Denomina *organización social* a esta unidad diferenciada de la vida mental, presente ya en la más simple relación, la de dos personas. La organización social produce las grandes instituciones para resolver necesidades permanentes de la naturaleza humana. Las instituciones, la opinión pública y las clases sociales, basadas en la *casta* (herencia) o en la *competencia* (rendimiento), representan fases de la mente social.

Esta concepción de Cooley se opone al individualismo y al utilitarismo, y también a una lectura meramente conductista del comportamiento. Pues aunque conocemos a los

demás por su componente externo, no logramos penetrar en éste, ni captarlo como característicamente humano si no comprendemos sus motivos, sus situaciones y procesos mentales. Metodológicamente la posición de Cooley es afín con la línea de Max Weber.

Su noción de «grupos primarios» es su mayor legado. La asumen W. I. Thomas en contraste con las relaciones secundarias del medio urbano, R. K. Merton y otros para desarrollar teorías del grupo de referencia como factor de conductas diversas –tarea, voto, consumo...–, y para estudiar los grupos pequeños y su dinámica.

Obras

(1902, rev. 1922) 1983. *Human Nature and the Social Order*. New Brunswick U. S. A, Transaction Books, Londres.

(1909) 1962. *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, Schocken, Nueva York.

(1909a) 1989. «Democracia y distinción» (Capítulo 15 de *Social Organization*). Presentación de A. Pérez Agote: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 46, 189-201.

(1918) 1966. *Social Process*. Southern Illinois University Press, Carbondale.

(1926) 1930. *Sociological Theory and Social Research*, Holt, Rinehard and Winston, Nueva York.

Textos

seleccionados Charles Horton Cooley

HUMAN NATURE AND THE SOCIAL ORDER Traducción de José Luis Iturrate
Vea

Transaction Books, New Brunswick, NJ 1983, pp. 182, 183-185, 196-199

1. El yo del espejo

Está bien decir como mucho que con la palabra «sí mismo» (*self*) nos referimos en esta discusión simplemente a lo que en el lenguaje habitual designamos con los pronombres de primera persona del singular «yo», «me», «mí», «mío» y «mí mismo» (...) Discutimos aquí lo que los psicólogos denominan el sí mismo empírico, el sí mismo que puede captarse o verificarse en la observación ordinaria. Lo califico con la palabra social. Esto no implica que exista un sí mismo no social, pues pienso que el «yo» del lenguaje habitual siempre tiene una referencia más o menos marcada tanto a los otros como al que habla. Lo llamo social porque deseo enfatizar y fijarme en su aspecto social. Lo que distingue a la idea según la cual los pronombres de primera persona son nombres, es aparentemente un tipo de sentimiento característico que puede llamarse autosenntimiento o sentido de apropiación. Casi todo tipo de ideas pueden asociarse con este sentimiento, y sólo éste, al parecer, es el factor determinante correspondiente. Como dice el profesor James en su admirable discusión del sí mismo, las palabras «me» y «sí mismo» designan «todas las cosas que tienen el poder de producir excitación de un cierto tipo peculiar en la corriente de la conciencia...». El sí mismo social es simplemente una idea, o sistema de ideas, extraída de la vida comunicativa, que la mente misma como suya propia. El autosenntimiento tiene su principal campo de acción dentro de la vida general, no fuera de ella. (...)

Es dudoso que sea posible usar el lenguaje sin pensar de modo más o menos claro sobre algo, y ciertamente las cosas a las que damos nombres y que ocupan amplio lugar en el pensamiento reflexivo son casi siempre aquellas que se nos quedaron grabadas en nuestro contacto con otros. Donde no hay comunicación, no puede haber nomenclatura

ni pensamiento desarrollado. Lo que denominamos «me», «mío» o «mí mismo» no es pues algo separado de la vida general, sino su parte más interesante, una parte cuyo interés brota por el hecho mismo de que es tanto general como individual...

La referencia a otras personas, que el sentido de sí mismo implica, puede ser clara y particular, como cuando un muchacho está avergonzado porque su madre le sorprendió haciendo algo que ella le había prohibido. O puede ser vaga y general, como cuando uno se siente culpable de hacer algo que sólo detecta y desaprueba su conciencia, expresando su sentido de responsabilidad social. Pero siempre existe esa referencia a los otros. No hay sentido de «yo», como en el orgullo o la culpa, sin su correlativo sentido de tú, o él, o ellos. (...)

La referencia social en un tipo de casos muy amplio e interesante toma la forma de una imaginación un tanto definida de cómo la personalidad (yo) de uno –es decir, toda idea que él se apropia– aparece a una mente particular, y el tipo de autosentimiento que uno tiene viene determinado por la actitud respecto al sentimiento atribuido a esa otra mente. Una personalidad social de esta clase pudiera llamarse la personalidad reflejada o el yo del espejo:

«Cada uno es para sí un espejo;
refleja el otro que pasa».

Así como miramos nuestro rostro, tipo y ropa en el espejo y nos interesan porque son nuestros, y nos complacemos o no con ellos según correspondan o no a lo que nos gustaría que fueran, así en nuestra imaginación percibimos en la mente de otro algún pensamiento sobre nuestra apariencia, modales, metas, hechos, carácter, amigos y demás, que nos afecta de diversas formas.

Una auto-idea de este tipo al parecer tiene tres elementos principales:

- La imaginación de nuestra apariencia a la otra persona.
- La imaginación de su juicio sobre esta apariencia.
- Algún tipo de auto-sentimiento, tal como orgullo o mortificación.

La comparación con un espejo apenas sugiere el segundo elemento, el juicio imaginado, que es completamente esencial. Lo que nos mueve al orgullo o la vergüenza no es el mero reflejo mecánico de nosotros mismos, sino un sentimiento imputado, el efecto imaginado de este reflejo en la mente de otro. Esto es evidente, porque toda la referencia con nuestro sentimiento la produce el carácter y peso de ese otro, en cuya mente nos vemos. Nos avergonzamos al parecer despreocupados en presencia de un hombre responsable, cobardes en presencia de un hombre valeroso, groseros a los ojos de un hombre refinado, etc. Siempre imaginamos, y al imaginarlos compartimos, los juicios de otra mente. Un hombre hará alarde ante una persona de una acción –alguna transacción astuta en el negocio– que le avergonzaría confesar a otro.

El proceso por el que el auto-sentimiento del tipo espejo se desarrolla en los niños puede seguirse sin mucha dificultad. Estudiando los movimientos de los otros tan minuciosamente como lo hacen, pronto ven una conexión entre sus propios actos y los cambios en los movimientos de los otros; es decir, perciben su propia influencia o poder sobre las personas. El niño se apropia de las acciones visibles de su madre o nurse,

dándose cuenta de que tiene cierto control sobre ellas, al igual que se apropia de uno de sus miembros, o de su juguete. Tratará de manipular esta nueva posesión, como manipula su mano o su sonajero. Una niña de seis meses intentará de forma completamente evidente y deliberada atraerse la atención, regulando mediante sus acciones algunos movimientos de otras personas que se ha apropiado. Se siente contenta de motivarles, de ejercer un poder social y desea hacerlo aún más. Tirará de las faldas de su madre, se moverá, hará glu-glús, estirará los brazos, etc. Siempre al acecho del efecto esperado. Estas acciones, a menudo, dan al niño, incluso en esta edad, una apariencia de lo que se llama afectación, es decir, parece indebidamente preocupada por lo que los otros piensan de ella. En cualquier edad, existe afectación cuando la pasión de influenciar a otros parece hacer perder el equilibrio del carácter establecido, proporcionándole un cambio o afianzamiento. Es instructivo encontrar que, incluso Darwin, en su niñez fue capaz de apartarse de la verdad para causar impresión. «Por ejemplo», dice en su autobiografía, «una vez recogí fruta muy valiosa de los árboles de mi padre, la escondí entre los arbustos, y corrí apresuradamente, falto de aliento, a dar la noticia de que había descubierto un montón de fruta robada».

El pequeño actor aprende pronto a ser diferente ante diferentes personas, muestra que va adquiriendo personalidad y previsión de su actuación. Si la madre o la nurse es demasiado tierna, sensible, «actuará» casi por sistema llorando. Es algo corriente que los niños se comporten peor con su madre que con otra persona, incluso menos simpática. Algunas personas nuevas que el niño ve, es evidente, producen en él una fuerte impresión y despiertan el deseo de interesarse por ellas y agradarlas, mientras que otras le son indiferentes o repugnantes. Algunas veces la razón puede percibirse o suponerse, otras no, pero el interés selectivo, admiración, prestigio se producen normalmente antes de que cumpla los dos años. En ese momento el niño tiene incluso mucho cuidado del reflejo de sí mismo en una persona y poco del reflejo en otra. Por otra parte reclama pronto como «mías» personas que le son tratables, las clasifica entre sus posesiones y defiende su propiedad contra todos los contendientes. M. a los tres años estaba profundamente resentida con la pretensión de R. respecto a su madre. R. decía «mi mamá» al surgir este tema. Alegría y aflicción dependen en gran medida del trato recibido por esta personalidad (yo) social rudimentaria. En el caso de M. observé que tan pronto como tuvo cuatro meses, el modo de llorar «condolido» indicaba un cierto menosprecio personal. Era bastante diferente del llanto de dolor o enojo, y más bien se parecía al llanto de miedo. Lo producía el más insignificante tono de reproche. Por otro lado, si la gente se fijaba en ella, se reía y la animaba, era feliz. Ya para los quince meses había llegado a ser una perfecta «actriz», daba la sensación de que vivía en gran parte imaginando el efecto que producía en otras personas. Constantemente trampeaba para ganarse la atención, y al menor signo de desaprobación o indiferencia, parecía confundida o llorosa. En ocasiones parecía como si no pudiese soportar estas repulsas, y lloraba mucho de modo afligido, rechazando todo consuelo. Si daba con un pequeño truco que hacía reír a la gente, seguramente lo repetía, riendo fuerte y con afectación, imitando a los demás. Tenía un repertorio de pequeñas actuaciones como ésta, que

exhibía ante un auditorio bonachón, e incluso ante extraños. Yo vi que a los 16 meses, cuando R. no quiso darle las tijeras, se sentó y simuló llorar, poniendo morretes y gangueando, en tanto levantaba de cuando en cuando la mirada para ver qué efecto producía.

En tales fenómenos aparece de modo claro y suficiente, según creo, el germen de todo tipo de ambición personal. La imaginación cooperando con el auto-sentimiento instintivo ha creado un «yo» social, que resulta ser el principal objeto de interés y esfuerzo.

El progreso, a partir de este punto, se da principalmente en forma de una más amplia definición, plenitud e interiorización en la imaginación del estado de la mente del otro. Un niño pequeño piensa e intenta obtener ciertos fenómenos visibles o audibles sin más; pero lo que una persona adulta desea producir en otros es una condición interna, invisible, que su propia experiencia más rica le permite imaginar y cuya expresión es sólo un signo. Incluso los adultos, con todo, no diferencian lo que los otros piensan, y la expresión visible de ese pensamiento. Imaginan inmediatamente el todo global, su idea difiere de la de un niño fundamentalmente por la mayor riqueza y complejidad de los elementos que acompañan e interpretan el signo visible o audible. Hay, además, un progreso en la acción socialmente-autoafirmadora que de ingenua pasa a ser astuta. Un niño, de forma obvia y simple al principio, hace las cosas para alcanzar efectos. Más tarde hay un esfuerzo por suprimir la apariencia del actuar así. Afecto, indiferencia, desprecio, se disimulan para ocultar el deseo real de influir en la auto-imagen. Se percibe que el buscar manifiestamente la buena opinión es inconsistente y desagradable.

Textos Charles Horton Cooleyseleccionados

SOCIAL ORGANIZATION

Traducción de José Luis Iturrate Vea **Transaction Books, New Brunswick, NJ 1962, pp. 23-29**

2. Los grupos primarios

Denomino grupos primarios a aquellos caracterizados por una asociación y cooperación íntimas cara a cara (*face to face*). Son primarios en varios sentidos, pero principalmente porque son fundamentales en la formación de la naturaleza social y de los ideales del individuo. El resultado de la asociación íntima es, psicológicamente, una evidente fusión de individualidades en un todo común, de tal forma que la verdadera personalidad de cada uno, en muchos aspectos por lo menos, la constituyen la vida común y el objetivo del grupo. Quizás el modo más sencillo de describir esta totalidad, es decir, que constituye un «nosotros», implica la forma de simpatía a identificación mutua cuya expresión natural es el término «nosotros». Uno vive con el sentimiento de esa totalidad y encuentra las principales metas de su querer en ese sentimiento.

No debe suponerse que la unidad del grupo primario esté sólo formada de armonía y amor. Constituye siempre una unidad diferenciada y ordinariamente competitiva, que admite la autoafirmación y las diversas pasiones correspondientes; pero estas pasiones se encuentran socializadas por la simpatía, y se subordinan, o tienden a subordinarse, a un espíritu común. El individuo puede mostrarse ambicioso, pero el objeto principal de su

ambición será el puesto que desea tener en la opinión de los demás, y se sentirá leal a las normas comunes de servicio y juego limpio. Un muchacho, por ejemplo, discutirá con sus compañeros por el puesto en el equipo de fútbol, pero por encima del discutir colocará la gloria común de su clase y escuela.

Las esferas más importantes de esta asociación y cooperación íntimas –lo cual no significa que sean las únicas– son la familia, los grupos de juego de los niños y la vecindad o grupo de adultos de la comunidad. Esferas prácticamente universales, pues pertenecen a todos los tiempos y a todos los estadios de desarrollo; siendo así una de las bases principales de todo cuanto es universal en la naturaleza e ideales humanos. Los mejores estudios comparativos de la familia –tales como los de

Westermarck (*The History of Human Marriage*) o Howard (*A History of Matrimonial Institutions*) nos muestran que la familia no sólo es una institución universal, sino además en todo el mundo más similar de cuanto la exageración de costumbres excepcionales por parte de una escuela precedente nos había hecho suponer. Y ninguno puede poner en duda la preponderancia general de grupos de juego entre los niños o de reuniones informales (amistosas) de diverso tipo entre los adultos. Tales asociaciones, es claro, constituyen la primera escuela de la naturaleza humana en el mundo que nos rodea, y no hay razones aparentes para suponer que en otro tiempo o lugar haya ocurrido de modo esencialmente diverso.

En lo tocante al juego, si no fuera objeto de observación común, podría multiplicar los ejemplos de la universalidad y espontaneidad de las discusiones en grupo y de la cooperación a la que dan lugar. El hecho general es que los niños, especialmente los muchachos a partir, más o menos, de los doce años, viven en pandillas en las que su simpatía, ambición y honor se hallan frecuentemente más empeñados que en sus familias. Podemos recordar muchos de nosotros ejemplos de muchachos que han preferido sufrir injusticias e incluso crueldades a pedir ayuda a sus padres o maestros para que les librasen de sus compañeros. Por ejemplo, en las «novatadas» (o «ritos de iniciación»), tan comunes en las escuelas, y por las razones ya señaladas tan difíciles de reprimir. ¡Qué discusiones tan trabajosas, qué opinión pública tan imperiosa, qué ambiciones tan fogosas hay en estas pandillas!

La facilidad de estas asociaciones juveniles no es, como a veces se supone, un rasgo peculiar de los muchachos ingleses y americanos; la experiencia entre nuestra población inmigrada parece mostrar que los descendientes de civilizaciones más restrictivas del continente europeo forman casi con la misma rapidez grupos de juego dirigidos por ellos mismos. Miss Jane Addams, después de señalar que el «gang» (pandilla) es, prácticamente universal, habla de las discusiones interminables que lleva cada detalle de la actividad del «gang», subrayando que «en estas células sociales, por así decirlo, el joven ciudadano, aprende a actuar sobre la base de su propia determinación» (en *Newer Ideas of Peace*, p. 177).

Del grupo de vecindad en general puede decirse que desde el tiempo en que los hombres formaron asentamientos permanentes sobre la tierra, hasta el surgir de las ciudades industriales modernas, por lo menos, ha jugado un papel esencial en la vida

primaria, de hogar a hogar, del pueblo. Entre nuestros antepasados teutónicos, la comunidad de la aldea aparentemente representa la esfera principal de simpatía y mutua ayuda para todo el pueblo en las épocas antigua y medieval, y en la actualidad sigue representándola a muchos efectos en los distritos rurales. Todavía la encontramos en algunos países con toda su antigua vitalidad, especialmente en Rusia, donde el «mir» o comunidad aldeana autónoma es junto con la familia el principal teatro de la vida para quizás cincuenta millones de campesinos.

En nuestra propia vida, la intimidad del vecindario ha sido rota por el desarrollo de una intrincada red de contactos más amplios que nos vuelven extraños para la gente que vive en nuestra misma casa. También en el campo opera el mismo principio, aunque con menor evidencia, reduciendo nuestra comunidad económica y espiritual con nuestros vecinos. Quizás resulta aún incierto saber hasta qué punto este cambio significa un desarrollo saludable o una enfermedad.

Junto a estas especies de asociación primarias, prácticamente universales, hay otras muchas cuya forma depende de condiciones particulares de la civilización; lo esencial es, como ya dije, esta cierta intimidad y fusión de personalidades. En nuestra propia sociedad, poco confinada por el lugar, la gente fácilmente forma clubes, sociedades de amigos y similares, basadas en el congeniar que puede dar lugar a una real intimidad. Muchas de estas relaciones se desarrollan en la escuela y colegio, y entre hombres y mujeres unidos especialmente por sus ocupaciones profesionales —como los obreros del mismo oficio—. Cuando hay un poco de interés común y de actividad conjunta, crece la benevolencia, como la hierba al borde del camino.

Pero los grupos familiares y de vecindad son, incluso ahora, sin comparación los más influyentes, pues predominan en el período abierto y plástico de la infancia.

Los grupos primarios son primarios en el sentido de que proporcionan al individuo su primera y más completa experiencia de la unidad social, y también en el sentido de que no cambian en el mismo grado que relaciones más complejas, sino que constituyen una fuente comparativamente permanente de la que manan continuamente las últimas. Naturalmente no son independientes de la sociedad global, sino que en cierta medida reflejan su espíritu; como la familia y la escuela alemanas, por ejemplo, llevan con alguna diferencia la impronta del militarismo alemán. Esto, después de todo, es parecida a la marea alta que hace subir la ría, sin ir muy lejos generalmente. Entre los campesinos, y más aún, entre los rusos, encontramos costumbres de libre cooperación y discusión, sin verse influidas prácticamente por el carácter del Estado; la comuna del campo, que se autogobierna en los asuntos locales y está habituada a la discusión, es una institución muy difundida en las comunidades sedentarias y continuación de una autonomía similar, preexistente en el clan: «El hombre es quien hace las monarquías e instaura las repúblicas, pero la comuna parece venir directamente de la mano de Dios» (De Tocqueville, *Democracy in America*, vol. I, cap. V).

En nuestras mismas ciudades las viviendas masivas y la confusión general, social y económica, han herido dolorosamente a la familia y al vecindario, pero hay que subrayar, en vista de estas condiciones, qué vitalidad demuestran; y nada hay a lo que la

conciencia de la época esté tan decidida como a devolverles la salud.

Estos grupos son, pues, manantial de vida, no sólo para el individuo sino también para las instituciones sociales. Se hallan sólo parcialmente modelados por tradiciones especiales, y en gran medida son expresión de una naturaleza universal. La religión o el gobierno de otras civilizaciones podrán parecernos extraños, pero el grupo de niños o el familiar muestran la vida común, y podemos siempre familiarizarnos con ellos.

Por naturaleza humana podemos entender, supongo, aquellos sentimientos e impulsos que son humanos en cuanto son superiores a los de los seres inferiores, y también en cuanto pertenecen a la humanidad en general y no a una raza o época particular. Significa, especialmente, la simpatía y los innumerables sentimientos en los que toma parte, como son amor, resentimiento, ambición, vanidad, veneración al héroe, y el sentimiento de lo socialmente bueno y malo...

El punto de vista mantenido aquí es que la naturaleza humana no es algo que existe por separado en los individuos, sino una *naturaleza grupal o fase primaria de la sociedad*, una condición relativamente simple y general de la mente social. La naturaleza humana, por un lado, es algo más que el mero instinto que nació en nosotros, aunque éste forma parte en ella. Y, por otro lado, es algo menos que el más elaborado desarrollo de ideas y de sentimientos, constitutivo de las instituciones. Es la naturaleza la que se desarrolla y expresa en esos grupos cara a cara simples, en cierto modo semejantes en todas las sociedades: grupos de la familia, del lugar de juego de los niños, del vecindario. En la experiencia, la base de las ideas y sentimientos semejantes en la mente humana hay que encontrarla en el esencial parecido de esos grupos. En ellos, dondequiera comienza a existir la naturaleza humana. El hombre al nacer no la tiene, sólo la puede adquirir mediante la comunidad, pero esa naturaleza humana decae en el aislamiento.

4.2. George Herbert Mead (1863-1931)

Nació en Massachusetts. Estudió en Oberlin College, en Harvard con William James, el pragmatista de la corriente de la conciencia, en Leipzig donde le impresionó la teoría del gesto y del lenguaje de W. Wundt, y en Berlín. Fue profesor de 1891 a 1893 en la Universidad de Michigan, donde coincidió con J. Dewey y con Ch. H. Cooley, y desde 1894 hasta su muerte en la Universidad de Chicago, impartiendo cursos de Psicología social en el Departamento de Filosofía dirigido por J. Dewey.

Mead es uno de los máximos forjadores del pragmatismo. Vio cómo la teoría de Darwin habla de la evolución como proceso en que los seres vivos luchan por controlar el entorno y sobrevivir, y consideró a la inteligencia humana como actividad que permite desarrollar acciones que solucionen los problemas encontrados en el mundo. De Hegel y los idealistas alemanes, «los filósofos románticos», asumió la mutua implicación del sujeto y de su objeto en el proceso del conocer, así como la anterioridad lógica de la sociedad, y del lenguaje, respecto al individuo que halla su expresión en términos de aquéllos. Desarrolló el pragmatismo de W. James y el pragmatismo social de Cooley mostrando cómo el *sí mismo* es capaz de autorreflexión y creativo en sus conductas,

dentro del proceso de actos sociales en marcha, y cómo la conciencia de sí mismo se genera al comunicarse con otros simbólicamente, ante todo por gestos verbales, en su mundo social. Su teoría, a la que llamó «*conductismo social*», concibe además que esa conciencia o experiencia interna del individuo se integra en la interacción social humana con el comportamiento externo observable. Mead excede así al conductismo estricto de J. B. Watson, al idealismo y al énfasis en la introspección y en lo mental de Ch. Cooley y de W. James. Mead perfeccionó la teoría de la acción comunicativa como base de la sociedad y de la personalidad humanas, propia del primer interaccionismo simbólico. El libro *Espíritu, persona y sociedad* recoge sus grandes líneas.

El acto integra las fases de impulso, percepción, manipulación y consumación. El *acto social* es un acto que implica cooperación de dos o más individuos respecto a un objeto social. Mead lo analizó usando las aportaciones de W. Wundt sobre el *gesto* como parte del acto social y su transformación en el *lenguaje*. Los animales y los hombres pueden mantener actos sociales con una *conversación de gestos* en que la acción-gesto de uno estimula irreflexivamente una reacción adaptativa de otro, que resulta del acto social y representa la significación del gesto inicial. Pero los hombres pueden efectuar además una comunicación «lingüística» mediante *símbolos significantes* o gestos vocales autoconscientes y comunes, que estimulan en quien los emite el mismo tipo de respuesta o actitud que provocan en otros. Los gestos verbales representan esa clase de signos comunes que, oídos por quien los emite y por los demás, pueden servir de signo común a todos los miembros del acto social. La *comunicación simbólica* supone que los participantes son capaces de ver su propia acción desde la perspectiva de los otros mediante la *adopción del papel del otro*, poniéndose mentalmente en el lugar del otro y evocando su actitud. Esta autopercepción, el verse uno a sí mismo como objeto social, facilita la adaptación y cooperación que la vida social requiere, y posibilita el *pensar* o hablar interno consigo mismo, la *inteligencia reflexiva* o acción autocontrolada, el *espíritu*.

Según Mead, esa capacidad de verse como objeto social define a *la persona o sí mismo (self)*. La persona surge, primero, al lograr comunicarse más allá de la conversación de gestos, al despertar el símbolo significativo en la persona de uno lo que despierta en cualquier otro individuo. Otra serie de factores para la génesis de la persona son visibles en el juego, y en el deporte o juego organizado de los niños. En la etapa de mero juego los niños suelen adoptar actitudes particulares de *otros individuos significativos*, y cambian de papeles según su capricho. Al adoptar un papel, v. gr. el de padre, el niño tiene los estímulos que provocan en él el tipo de reacciones que provocarían en otros, v. gr. se habla a sí mismo como si le hablase un padre, reacciona respondiéndose a sí mismo desde otro papel, el de hijo, y así continúa su conversación. En la segunda etapa el niño participa en un deporte, está preparado para adoptar la perspectiva del *otro generalizado*, las actitudes de cualesquiera otros hacia cualquier otro como él –v. gr. portero de fútbol–, de todos ellos entre sí: reglamento, esquema de equipos, puestos de jugadores, árbitro, estrategias..., y hacia las distintas fases de la actividad social común organizada –v. gr. jugar un partido de fútbol– en que como

miembros de un equipo participan. Internalizando así el modelo social de la comunidad, los niños pueden ya participar en actividades grupales organizadas, y desarrollar el pensamiento abstracto. El *sí mismo (self)*, que esencialmente es un proceso social, comprende el «mí», aspecto convencional, o conjunto organizado de actitudes de los demás que uno consciente y responsablemente asume, y el «yo», aspecto creativo, que hace surgir al «mí» y al mismo tiempo da una respuesta imprevisible del organismo a ese «mí», a las actitudes internalizadas de los demás. Aquí Mead asume y reelabora los conceptos «yo» y «me», presentes ya en W. James.

La organización de la comunidad se da en las *instituciones*, formas organizadas de actividad social o de grupo, que representan una reacción común de todos los miembros de una comunidad en formas variadas hacia situaciones esencialmente idénticas. Pero, si bien comunidad y comunicación son coextensas, *hay formas de comunicación y cooperación universales* que tienden a trascender la propia comunidad. Así la ayuda desde actitudes religiosas a cualquier hombre como a un prójimo, el intercambio económico de excedentes sin acepción de personas, y el vehículo para dichas cooperaciones, el universo del raciocinio más amplio que el mundo de la ciencia. A su vez, el movimiento democrático, que une la dominación y el sentido de fraternidad e identidad entre los miembros del grupo, implica una sociedad universal en un sentido político. Esta teoría social del origen, desarrollo, naturaleza y estructura de la persona hace posible construir una teoría ética. Mead apunta cómo en la conducta moral se corresponden la sociedad, que hace posible a la persona, y la persona, que hace posible una sociedad altamente organizada. Y añade que los cambios morales tienen lugar gracias a la acción del individuo. Éste, al cuestionar lo que está bien, experimenta y encara racionalmente el conflicto de valores, formula una norma más satisfactoria, considerando todos los intereses individuales y sociales involucrados en una situación social, y convierte el antiguo orden social en un orden nuevo más elevado y mejor.

Por otra parte, los análisis de Mead en *The Philosophy of the Act* y *The Philosophy of the Present* iluminan la estructura de *realidad* de los objetos materiales en relación con la *acción humana*. El meollo de la realidad lo forma la *zona manipulativa*. Esta zona abarca los objetos que podemos tocar y ver. Cuando experimenta la resistencia de esos objetos los constituimos, se nos da la «verificación fundamental de toda realidad». Y cuando adoptamos su perspectiva óptica nos viene definido el «tamaño real» de las cosas. Pero «la realidad se halla en el *presente*» en el «ahora» de ella y «ahora» en que tomamos conciencia de ella.

La aportación de Mead es punto de referencia para la mayor parte de formulaciones sobre la interacción: interaccionismo simbólico, teoría de rol, dramaturgia, fenomenología, etnometodología, sociología cognitiva y etnociencia.

Obras

(1925) 1991. «La génesis del *self* y el control social» (Presentación de Ignacio Sánchez de la Yncera): *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* n. 55, 165-186.
(1932) 1959. *The Philosophy of the Present*, Open Court, La Salle, Illinois.
(1934) 1981. *Espíritu, persona, sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Ed. de Charles W. Morris, Paidós, Barcelona.
(1936) 1972. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago.

Textos George Herbert Meadseleccionados

ESPÍRITU, PERSONA Y SOCIEDAD

DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL CONDUCTISMO SOCIAL Introducción de Charles W. Morris

Paidós, Buenos Aires, pp. 168-171, 176-189, 200-205

1. La persona como objeto para sí

La persona tiene la característica de ser un objeto para sí, y esa característica la distingue de otros objetos y del cuerpo. Es perfectamente cierto que el ojo puede ver el pie, pero no ve al cuerpo como un todo. No podemos vernos la espalda; podemos palpar ciertas partes de ella, si somos ágiles, pero no podemos obtener una experiencia de todo nuestro cuerpo. Existen, es claro, experiencias un tanto vagas y difíciles de localizar, pero las experiencias corporales están para nosotros organizadas en torno a una persona. El pie y la mano pertenecen a la persona. Podemos vernos los pies, especialmente si los miramos desde el lado contrario de un par de binóculos de teatro, como cosas extrañas que tenemos dificultad en reconocer como propias. Las partes del cuerpo son completamente distinguibles desde la persona. Podemos perder partes del cuerpo sin sufrir una seria invasión de la persona. La mera capacidad para experimentar distintas partes del cuerpo no se diferencia de la experiencia de una mesa. La mesa presenta una distinta sensación de la que experimenta una mano cuando palpa a la otra, pero es una experiencia de algo con lo cual entramos definidamente en contacto. El cuerpo no se experimenta a sí mismo como un todo, en el sentido en que la persona, en cierto modo, entra en la experiencia de la persona.

Lo que quiero destacar es la característica de la persona como objeto para sí. Esta característica está representada por el termino «sí mismo», que es un ente reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto. Este tipo de objeto es esencialmente distinto de otros objetos, y en el pasado ha sido distinguido como consciente, término que indica una experiencia con la propia persona, una experiencia de la propia persona. Se suponía que la conciencia poseía de algún modo esa capacidad de ser un objeto para sí misma. Al proporcionar una explicación conductista de la conciencia tenemos que buscar alguna clase de experiencia en la que el organismo físico pueda llegar a ser un objeto para sí mismo.

¿Cómo puede un individuo salir fuera de sí (experiencialmente) de modo de poder convertirse en un objeto para sí? Éste es el problema psicológico esencial del ser persona o conciencia de sí, y su solución se encontrará recurriendo al proceso de la conducta o actividad social en que la persona o el individuo dado está implicado.

2. La comunicación simbólica

El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece. Porque entra en su propia experiencia como persona o

individuo, no directa o inmediatamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados.

La importancia de lo que denominamos «comunicación» reside en el hecho de que proporciona una forma de conducta en la que el organismo o el individuo puede convertirse en un objeto para sí. Es esa clase de comunicación lo que hemos venido analizando, no la comunicación en el sentido del cloqueo de la gallina a los pollitos, o el aullido del lobo a su manada, o el mugido de una vaca, sino la comunicación en el sentido de los símbolos significantes, comunicación que está dirigida no sólo a los otros, sino también al individuo mismo. En la medida en que ese tipo de comunicación es parte de una conducta, introduce por lo menos a una persona. Por supuesto, uno puede oír sin escuchar; uno puede ver cosas que no advierte, hacer cosas de las que no tiene realmente conciencia. Pero cuando reacciona a aquello mismo por medio de lo cual se está dirigiendo a otro, y cuando tal reacción propia se convierte en parte de su conducta, cuando no sólo se escucha a sí, sino que se responde, se habla y se replica tan realmente como le replica la otra persona, entonces tenemos una conducta en que los individuos se convierten en objetos para sí mismos.

3. La base genética de la persona

Ahora se presenta el problema de cómo surge, en detalle, una persona. Tenemos que destacar algo del fondo de esa génesis. En primer lugar, está la conversación de gestos entre animales, que involucra alguna clase de actividad cooperativa. Ahí, el comienzo del acto de uno es un estímulo para que el otro reaccione de cierto modo, en tanto que el comienzo de esa reacción se torna a su vez un estímulo para que el primero adapte su acción a la reacción en marcha. Tal es la preparación para el acto completo, que al final conduce a la conducta, que es el resultado de esa preparación. Sin embargo, la conversación de gestos no entraña la referencia del individuo, el animal, el organismo, a sí mismo. No es el actuar de cierta manera lo que provoca una reacción en el organismo mismo, aunque se trata de conducta con referencia a la conducta de otros. Empero, hemos visto que existen ciertos gestos que afectan al organismo del mismo modo que afectan a otros organismos y pueden, por lo tanto, provocar en el organismo reacciones de igual carácter que las provocadas en el otro. Aquí, pues, tenemos una situación en la que el individuo puede por lo menos provocar reacciones en sí y replicar a ellas, con la condición de que los estímulos sociales tengan sobre el individuo el efecto que es probable tengan en el otro. Por ejemplo, tal es lo que está involucrado en el lenguaje; de lo contrario, el lenguaje como símbolo signifiante desaparecería, puesto que el individuo no obtendría la significación de lo que dice.

Nuestros símbolos son todos universales. No se puede decir nada que sea absolutamente particular; cualquier cosa que uno diga, que tenga alguna significación, es universal. Se está diciendo algo que provoca una reacción específica en alguien siempre

que el símbolo exista para ese alguien, en su experiencia, como existe para uno. Existe el lenguaje hablado y el lenguaje de las manos y puede haber también el lenguaje de la expresión de las facciones. Uno puede expresar pena o alegría y provocar ciertas reacciones.

El pensamiento siempre involucra un símbolo que provoca en otro la misma reacción que provoca en el pensador. Dicho símbolo es un universal de raciocinio; es de carácter universal. Siempre suponemos que el símbolo que empleamos provocará en la otra persona la misma reacción, siempre que forme parte de su mecanismo de conducta. Una persona que dice algo, se está diciendo a sí misma lo que dice a los demás; de lo contrario, no sabe de qué está hablando.

Otra serie de factores básicos en la génesis de la persona está representada por las actividades lúdicas y el deporte.

Encontramos en los niños los compañeros invisibles, imaginarios, que muchos niños producen en su propia experiencia. De esa manera organizan las reacciones que provocan en otras personas y también en sí mismos. Por supuesto, este jugar con un compañero imaginario no es más que una fase particularmente interesante del juego corriente. El juego en ese sentido, especialmente la etapa que precede a los deportes organizados, es un juego a algo. El niño juega a ser una madre, un maestro, un policía; es decir, adopta diferentes papeles, como decimos nosotros. En lo que llamamos el juego de los animales tenemos algo que sugiere eso: una gata juega con sus gatitos, y los perros juegan entre sí. Dos perros que juegan, se atacan y se defienden, en un proceso que, si fuese llevado realmente a efecto, resultaría una verdadera riña. Existe una combinación de reacciones que frena la profundidad del mordisco. Pero en tal situación, los perros no adoptan un papel definido en el sentido en que un niño adopta deliberadamente el papel de otro. Esta tendencia por parte de los niños es la que nos ocupa en el jardín de infantes, donde los papeles que los niños asumen son convertidos en bases para la educación. Cuando el niño adopta un papel, tiene en sí los estímulos que provocan esa reacción o grupo de reacciones especiales. Por supuesto, puede huir cuando es perseguido, como lo hace el perro, o puede volverse y devolver el golpe, como lo hace el perro en su juego. Pero eso no es lo mismo que jugar a algo. Los niños se unen para «jugar a los indios». Esto significa que el niño posee cierta serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros y que responden a un indio. En el período de los juegos, el niño utiliza sus propias reacciones a esos estímulos que emplea para construir una persona. La reacción que tiene tendencia a hacer ante esos estímulos, organiza a éstos. Por ejemplo, juega a que se está ofreciendo algo, y lo compra; se entrega una carta y la recibe; se habla a sí mismo como si hablase a un padre, a un maestro; se arresta como si fuese un policía. Tiene una serie de estímulos que provocan en él la clase de reacciones que provocan en otros. Toma ese grupo de reacciones y las organiza en [un] cierto todo. Tal es la forma más sencilla de ser otro para la propia persona. Ello involucra una situación temporal. El niño dice algo en un papel y responde en otro papel, y entonces su reacción en el otro papel constituye un estímulo para él en el primer papel, y así continúa la conversación. Surgen en él y en su otra personificación ciertas

estructuras organizadas que se replican y mantienen entre sí la conversación de gestos.

Si comparamos el juego con la situación en un deporte organizado, advertimos la diferencia esencial de que el niño que interviene en un deporte tiene que estar preparado para adoptar la actitud de todos los otros involucrados en dicho deporte, y que esos diferentes papeles deben tener una relación definida unos con otros. Tomando un juego sencillo como el escondite, todos, con excepción del que se oculta, son una persona que persigue. Un niño no necesita más que la persona que es perseguida y la que persigue. Si juega en el primer sentido, continúa jugando, pero no se ha conquistado ninguna organización básica. En esa primera etapa, pasa de un papel a otro según se le dé el capricho. Pero en un deporte en que están involucrados una cantidad de individuos, el niño que adopta un papel tiene que estar dispuesto a adoptar el papel de cualquier otro. Si se encuentra en la novena base de un partido de béisbol, tiene que tener involucradas las reacciones de cada posición en la propia. Tiene que saber qué harán todos los demás a fin de poder seguir con su propio juego. Tiene que adoptar todos esos papeles. No es preciso que estén todos presentes en la conciencia al mismo tiempo, pero en algunos momentos tiene que tener a tres o cuatro individuos presentes en su propia actitud, como, por ejemplo, el que está por arrojar la pelota, el que la recibirá, etc. En el deporte, pues, hay una serie de reacciones de los otros de tal modo organizadas que la actitud de uno provoca la actitud adecuada del otro.

Esta organización es expresada en la forma de normas para el juego. Los niños dedican un gran interés a las reglas. Las improvisan en el acto, a fin de ayudarse a salvar dificultades. Parte del placer del juego reside en establecer esas reglas. Ahora bien, las reglas son la serie de reacciones que provoca una actitud especial. Uno puede exigir una determinada reacción a otros, si adopta cierta actitud. Estas reacciones están también en uno mismo. Así se obtiene una serie organizada de reacciones como aquellas a las que me he referido, una serie un tanto más complicada que los papeles que se descubren en el juego. Aquí, hay solamente una serie de reacciones que se siguen las unas a las otras indefinidamente. En tal etapa decimos que el niño no tiene todavía una persona completamente desarrollada. El niño reacciona en forma suficientemente inteligente a los estímulos inmediatos que llegan hasta él, pero estos estímulos no están organizados. No organiza su vida como queríamos que lo hiciera, es decir, como un todo. No hay más que una serie de reacciones del tipo de las del juego. El niño reacciona a ciertos estímulos, pero no es una persona completa. En su deporte tiene que tener una organización de esos papeles; de lo contrario, no puede jugar. El deporte representa el paso en la vida del niño, desde la adopción del papel de otros en el juego hasta la parte organizada que es esencial para la conciencia de sí en la acepción completa del término.

4. El juego, el deporte y el «otro» generalizado

La diferencia fundamental que existe entre el deporte y el juego está en que, en el primero, el niño tiene que tener la actitud de todos los demás que están involucrados en el juego mismo. Las actitudes de las demás jugadas que cada participante debe asumir se organizan en una especie de unidad y es precisamente la organización lo que controla la reacción del individuo. Antes usamos la ilustración de una persona jugando al béisbol.

Cada uno de sus propios actos es determinado por su expectativa de las acciones de los otros que están jugando. Lo que hace es fiscalizado por el hecho de que él es todos los demás integrantes del equipo, por lo menos en la medida en que esas actitudes afectan su reacción particular. Tenemos entonces un «otro» que es una organización de las actitudes de los que están involucrados en el mismo proceso.

La comunidad o grupo social organizados que proporciona al individuo su unidad de persona pueden ser llamados «el otro generalizado». La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad. Así, por ejemplo, en el caso de un grupo social como el de un equipo de pelota, el equipo es el otro generalizado, en la medida en que interviene —como proceso organizado o actividad social— en la experiencia de cualquiera de los miembros individuales de él.

Si el individuo humano dado quiere desarrollar una persona en el sentido más amplio, no es suficiente que adopte simplemente las actitudes de los otros individuos humanos hacia él y de ellos entre sí dentro del proceso social humano, e incorpore ese proceso social como un todo a su experiencia individual, meramente en esos términos. Además, del mismo modo que adopta las actitudes de los otros individuos hacia él y de ellos entre sí, tiene que adoptar sus actitudes hacia las distintas fases o aspectos de la actividad social común o serie de empresas sociales en las que, como miembros de una sociedad organizada o grupo social, están todos ocupados; y entonces, generalizando esas actitudes individuales de esa sociedad organizada o grupo social, tomándolas como un todo, tiene que actuar con relación a diferentes empresas sociales que en cualquier momento dado dicha sociedad ejecuta, o con relación a las distintas fases mayores del proceso social general que constituye la vida de tal sociedad y de la cual dichas empresas son manifestaciones específicas. Esa incorporación de las actividades amplias de cualquier todo social dado, o sociedad organizada, al campo experiencial de cualquiera de los individuos involucrados o incluidos en ese todo es, en otras palabras, la base esencial y prerequisite para el pleno desarrollo de la persona de ese individuo; sólo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en la cual ese grupo está ocupado, sólo en esa medida desarrollará una persona completa o poseerá la clase de persona completa que ha desarrollado. Y, por otra parte, los complejos procesos y actividades cooperativos y funciones institucionales de la sociedad humana organizada son, también, posibles sólo en la medida en que cada uno de los individuos involucrados en ellos o pertenecientes a esa sociedad puedan adoptar las actitudes generales de todos esos otros individuos con referencia a esos procesos y actividades y funciones institucionales, y al todo social de relaciones e interacciones experienciales de ese modo constituidas —y puedan dirigir su conducta de acuerdo con ello—.

Es en la forma del otro generalizado como los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esa forma como la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo. En el pensamiento abstracto el

individuo adopta la actitud del otro generalizado hacia sí mismo, sin referencia a la expresión que dicho otro generalizado pueda asumir en algún individuo determinado; y en el pensamiento concreto adopta esa actitud en la medida en que es expresada en las actitudes hacia su conducta por parte de aquellos otros individuos junto con quienes está involucrado en la situación o el acto social dados. Pero sólo adoptando la actitud del otro generalizado hacia él —en una u otra de esas maneras— le es posible pensar, porque sólo así puede darse el pensamiento. Y sólo cuando los individuos adoptan la actitud o actitudes del otro generalizado hacia sí mismos, sólo entonces se hace posible la existencia de un universo de raciocinio, como el sistema de significaciones sociales o comunes que el pensamiento presupone.

El individuo humano consciente de sí, pues, adopta o asume las actitudes sociales organizadas del grupo social o comunidad dada (o de una parte de ella) a la que pertenece, hacia los problemas sociales de distintas clases que enfrentan a dicho grupo o comunidad en cualquier momento dado y que surgen en conexión con las correspondientes empresas sociales o tareas cooperativas organizadas en las que dicho grupo o comunidad, como tal, está ocupado. Y, como participante individual en esas tareas sociales o empresas cooperativas, gobierna, de acuerdo con ellas, su propia conducta.

El deporte tiene una lógica, cosa que torna posible tal organización de la persona: es preciso obtener un objetivo definido; las acciones de los distintos individuos están todas relacionadas entre sí con referencia a ese objetivo, de modo que no entran en conflicto; uno no está en conflicto consigo mismo en la actitud de otro hombre del mismo equipo. Si uno tiene la actitud de la persona que arroja la pelota, puede tener también la reacción de atrapar la pelota. Ambas están relacionadas de manera de contribuir al objetivo del deporte mismo. Están interrelacionadas en una forma unitaria, orgánica. Existe, pues, una unidad definida, que es introducida en la organización de otras personas, cuando llegamos a la etapa del deporte, en comparación con la situación del juego, en la que hay una simple sucesión de un papel tras otro, situación que es, por supuesto, característica de la personalidad del niño. El niño es una cosa en un momento y otra en otro, y lo que es en un momento dado no determina lo que será en el siguiente. Eso constituye, a la vez, el encanto de la niñez y su imperfección. No se puede contar con el niño; no se puede suponer que todas las cosas que él haga determinarán lo que hará en un momento dado. No está organizado en un todo. El niño no tiene carácter definido, personalidad definida.

El deporte constituye, así, un ejemplo de la situación de la que surge una personalidad organizada. En la medida en que el niño adopta la actitud del otro y permite que esa actitud del otro determine lo que hará con referencia a un objetivo común, en esa medida se convierte en un miembro orgánico de la sociedad. Se incorpora la moral de esa sociedad y se convierte en un miembro esencial de ella. Pertenece a ella en el grado en que permite que la actitud del otro, que él adopta, domine su propia expresión inmediata. Una especie de proceso organizado está aquí involucrado.

Lo que ocurre en el deporte ocurre continuamente en la vida del niño. Éste adopta

continuamente las actitudes de los que le rodean, especialmente los papeles de los que en algún sentido le dominan y de los que depende. Al principio entiende la función del proceso en una forma abstracta. Ella pasa del juego al deporte en un sentido real. El niño tiene que participar en el deporte. La moral del deporte se apodera del niño con mayor fuerza que la moral más amplia de la comunidad. El niño entra en el deporte y éste expresa una situación social en la que puede intervenir por completo: su moral puede tener mayor atracción para él que la de la familia a la cual pertenece o la de la comunidad en la que vive. Hay toda clase de organizaciones sociales, algunas de las cuales son bastante duraderas, otras temporarias, y en ellas el niño penetra y juega una especie de deporte. Es un período en que le agrada «pertenecer», e ingresa en organizaciones que nacen y desaparecen. Se convierte en algo que puede funcionar en el todo organizado, y de tal manera tiende a determinarse en su relación con el grupo al que pertenece. Ese proceso constituye una notable etapa en el desarrollo de la moral del niño. Le convierte en un miembro, consciente de sí, de la comunidad a la cual pertenece.

5. El «yo» y el «mí»

Hemos analizado en detalle las bases sociales de la persona, e insinuado que la persona no consiste simplemente en la pura organización de las actitudes sociales. Ahora podemos plantear explícitamente la duda en cuanto a la naturaleza del «yo» consciente del «mí» social. No pretendo plantear la cuestión metafísica de cómo una persona puede ser a la vez «yo» y «mí», sino investigar la significación de tal distinción desde el punto de vista de la conducta misma. ¿En qué punto de la conducta aparece el «yo» frente al «mí»? Si uno determina cuál es su posición en la sociedad y se siente poseedor de ciertas funciones y privilegios, todo ello es definido con referencia a un «yo», pero el «yo» no es un «mí» y no puede convertirse en un «mí». Puede que haya en nosotros dos personas, una mejor y otra peor, pero eso, una vez más, no es el «yo» frente al «mí», porque ambos son personas. Aprobamos a una y desaprobamos a la otra, pero cuando hacemos surgir a una u otra, están presentes, para tal aprobación, en su calidad de «mí». El «yo» no aparece en el proscenio. Hablamos con nosotros mismos, pero no nos vemos. El «yo» reacciona a la persona que surge gracias a la adopción de las actitudes de otros. Mediante la adopción de dichas actitudes, hemos introducido el «mí» y reaccionamos a él como a un «yo».

La forma más sencilla de encarar el problema sería haciéndolo en términos de la memoria. Hablo conmigo mismo, y recuerdo lo que dije y quizás el contenido emocional que acompañaba lo que dije. El «yo» de este momento está presente en el «mí» del momento siguiente. Y aquí, una vez más, no puedo volverme con suficiente rapidez como para atraparme a mí mismo. Me convierto en un «mí» en la medida en que recuerdo lo que dije.

Si se pregunta, pues, dónde aparece el «yo» directamente, en la experiencia de uno, la respuesta es que aparece como una figura histórica. El «yo» del «mí» es lo que uno era hace un segundo. Es otro «yo» que tiene que adoptar ese papel. No se puede obtener la reacción inmediata del «yo» en el proceso. El «yo» es, en cierto sentido, aquello con lo cual nos identificamos. Su incorporación a la experiencia constituye uno de los

problemas de la mayor parte de nuestra experiencia consciente; no es dado directamente en la experiencia.

El «yo» es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el «mí» es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el «mí» organizado, y luego uno reacciona hacia ellas como un «yo». Examinaremos ahora con mayores detalles estos conceptos.

No hay «yo» ni «mí» en la conversación de gestos; el acto completo no ha sido llevado a cabo aún, pero la preparación tiene lugar en ese campo del gesto. Ahora bien, en la medida en que el individuo despierta en sí las actitudes de los otros, surge un grupo de reacciones organizadas. Y el que logre tener conciencia de sí se debe a la capacidad del individuo para adoptar las actitudes de esos otros en la medida en que éstos pueden ser organizados. La adopción de todas esas series de actitudes organizadas le proporciona su «mí»; ésa es la persona de la cual tiene conciencia. Puede lanzar la pelota a algún otro miembro gracias a la exigencia que le presentan otros miembros del equipo. Ésa es la persona que existe inmediatamente para él en su conciencia. Tiene las actitudes de ellos, sabe lo que ellos quieren y cuáles serán las consecuencias de cualquier acto de él, y ha asumido la responsabilidad de la situación. Pues bien, la presencia de esas series de actitudes organizadas constituye ese «mí» al cual reacciona como un «yo». Pero ni él ni ningún otro sabe cuál será dicha reacción. Quizás haga una jugada brillante o cometa un error. La reacción a esa situación, tal como aparece en su experiencia inmediata, es incierta, y ello es lo que constituye el «yo».

El «yo» es la acción del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a su experiencia sólo después de que ha llevado a cabo el acto. Entonces tiene conciencia de éste. Tuvo que hacer tal y cual cosa, y la hizo. Cumple con su deber y puede contemplar con orgullo lo ya hecho. El «mí» surge para cumplir tal deber: tal es la forma en que nace en su experiencia. Tenía en sí todas las actitudes de los otros, provocando ciertas reacciones; ése era el «mí» de la situación, y su reacción es el «yo». Quiero llamar en especial la atención sobre el hecho de que esta reacción del «yo» es algo más o menos incierto. El movimiento hacia el futuro es el paso, por así decirlo, del ego, del «yo». Es algo que no está dado en el «mí».

Tómese la situación de un hombre de ciencia resolviendo un problema acerca del cual posee ciertos datos que provocan ciertas reacciones. Parte de esa serie de datos exige que les aplique tal y cual ley, en tanto que otras series de datos exigen otra ley. Los datos están presentes con sus inferencias. Sabe qué significa tal y cual coloración, y cuando tiene los datos ante sí, ellos representan ciertas reacciones por su parte; pero ahora están ya en conflicto los unos con los otros. Si tiene una reacción, no puede tener la otra. No sabe qué hará, ni lo sabe nadie. La acción de la persona se produce en reacción a esas series de datos en conflicto, en forma de un problema, que le presentan a él, en cuanto hombre de ciencia, exigencias en conflicto. Tiene que verlo desde distintos puntos de vista. Esa acción del «yo» es algo cuya naturaleza no podemos predecir por anticipado.

El «Yo», pues, en esta relación entre el «yo» y el «mí», es algo que, por decirlo así,

reacciona a una situación social que se encuentra dentro de la experiencia del individuo. Es la respuesta que el individuo hace a la actitud que otros adoptan hacia él, cuando él adopta una actitud hacia ellos. Ahora bien, las actitudes que él adopta hacia ellos están presentes en su propia experiencia, pero su reacción a ellas contendrá un elemento de novedad. El «yo» proporciona la sensación de libertad, de iniciativa. La situación existe para nosotros, para que actuemos en forma consciente de nosotros. Tenemos conciencia de nosotros, y de lo que es la situación, pero jamás entra en la experiencia la manera exacta en que actuaremos, hasta después de que tiene lugar la acción.

Tal es la base del hecho de que el «yo» no aparezca en la experiencia en el mismo sentido que el «mí». El «mí» representa una organización definida de la comunidad, presente en nuestras propias actitudes y provocando una reacción, pero la reacción es algo que simplemente sucede. No hay certidumbre en relación con ella. Existe para el acto una necesidad moral, pero no una necesidad mecánica. Cuando tiene lugar, nos damos cuenta de que ha sido hecho. La explicación anterior nos proporciona, creo, la posición relativa del «yo» y el «mí» en la situación, y los motivos para la separación de ambos en la conducta. Los dos están separados en el proceso, pero deben estar juntos, en el sentido de ser partes de un todo. Están separados y, sin embargo, les corresponde estar juntos. La separación del «yo» y el «mí» no es ficticia. No son idénticos, porque, como he dicho, el «yo» es algo nunca enteramente calculable. El «mí» exige cierta clase de «yo», en la medida en que cumplimos con las obligaciones que se dan en la conducta misma, pero el «yo» es siempre algo distinto de lo que exige la situación misma. De modo que siempre hay esa distinción, si así se prefiere, entre el «yo» y el «mí». El «yo» provoca al «mí» y al mismo tiempo reacciona a él. Tomados juntos, constituyen una personalidad, tal como ella aparece en la experiencia social. La persona es esencialmente un proceso social que se lleva a cabo, con esas dos fases distinguibles. Si no tuviese dichas dos fases, no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada nuevo en la experiencia.

4.3. William Isaac Thomas (1863-1947)

Nació en Russell County (Virginia). Estudió lengua y literatura clásicas, y se doctoró en la Universidad de Tennessee (1886). En 1888-1889 estudió en Gotinga y Berlín, reorientando sus intereses desde la «psicología de los pueblos» y la etnografía comparada de M. Lazarus y H. Steinthal. En 1893 ingresó en el nuevo Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, se doctoró en 1896, y fue profesor en él hasta 1918. Desde 1908 a 1919 disfrutó de una beca de investigación, viajó así a Europa, recogió documentación, y logró que F. Znaniecki colaborase en el estudio *The Polish Peasant* (El campesino polaco). Thomas de 1923 a 1928 enseñó en la New School of Social Research de Nueva York. De 1930 a 1936 colaboró con el Instituto de Ciencia Social de la Universidad de Estocolmo. En 1936-1937 desempeñó su último cargo académico, Lector de sociología en Harvard. Murió en Berkeley, California.

En *El campesino polaco* se constatan dos problemas de la práctica social reflexiva:

cómo depende el individuo de la cultura y de la organización social, y cómo éstas dependen del individuo. Para solucionarlos la teoría social asume la correlación entre los elementos culturales, datos objetivos de la vida social, y las características subjetivas de los miembros del grupo, esto es, entre los valores sociales y las actitudes. Entiende por *valor social* cualquier dato que tiene un contenido empírico accesible para los miembros de un grupo y un significado en función del cual es o puede ser objeto de actividad. *Actitud* se refiere a un proceso de la conciencia individual que determina la actividad real o posible del individuo en el mundo social. La psicología social cumple el papel de una ciencia general del lado subjetivo de la cultura social. La sociología como teoría de la organización social es una ciencia de la cultura pero –al igual que la psicología social– estudia valores que adquieren toda su realidad y su poder de influir en la vida humana en función de las actitudes sociales que en ellos se expresan.

El principio metodológico fundamental de la explicación en psicología social y sociología, que contrasta con la fórmula de Durkheim, dice: «la causa de un valor o de una actitud no es nunca sólo una actitud o sólo un valor, sino siempre una combinación de una actitud y de un valor». Se amplía así el campo de investigación, y se favorece el uso de documentos personales y autobiográficos como fuente de datos.

Thomas concibió la *personalidad social* como la organización de actitudes que tiene un individuo, las originales suyas (temperamento) y las desarrolladas en su interacción con otros (carácter). Se trata de una *organización vital*, que en su conjunto se manifiesta sólo en el transcurso de la vida toda. Construyó *tres tipos de personalidad* que relacionan la respuesta variable de la personalidad social a los retos normativos de la organización social. El *filisteo* es conformista, con actitudes reflexivas muy fijas, se atiene a la tradición social más firme y en situaciones nuevas se encuentra perdido. El *bohémio* no tiene formado su carácter ni organizadas sus actitudes, le resulta posible cualquier evolución sin excluir cualquier actitud nueva; aunque sus esquemas son variables, puede adaptarse provisionalmente a lo nuevo. El hombre *creativo* aúna su carácter organizado con su posible o necesaria evolución y sus nuevas experiencias, y guiado por objetivos claros tiende a cambiar sus actitudes reflexivas, a redefinir las situaciones y a crear nuevas normas.

El cambio social modernizador de Chicago impresionó a Thomas. Acarreaba *desorganización o desmoralización social*, «anomia» diría Durkheim. Thomas se interesó por problemas sociales de negros, judíos e inmigrantes, por la desmoralización y la asimilación social, la inadaptación social de chicas y de niños, la prostitución juvenil, la criminalidad... Su modelo del cambio supera un modelo descriptivo histórico dualista (comunidad y sociedad en Tönnies, solidaridad mecánica y orgánica en Durkheim) y presenta un *modelo procesual* o de fases que puede dar mejor cuenta de la dinámica social real. Toma como inicial la fase de *organización social* en que las normas sociales existentes son efectivas y rigen los comportamientos de los miembros individuales del grupo. Pero, si disminuye su influjo como reguladoras de conductas, asistimos a la *desorganización social*, presente siempre y en todo grupo cuando ya no se siguen las reglas. Cabe neutralizar esa desorganización, si es incipiente y hay estabilidad social,

con la *reorganización social*, con un refuerzo grupal del vigor de las reglas sociales y de sus sanciones. Pero, si esto no es posible, se rompe la *estabilidad institucional*, ese equilibrio dinámico entre procesos de desorganización y reorganización social. Antes de llegar a un deterioro extremo, lo más frecuente es que se contrarreste y se detenga la desorganización mediante un proceso de *reconstrucción social*, que supone adoptar nuevos esquemas de conducta e instituciones nuevas más adecuadas a las nuevas demandas del grupo. Sus productores y líderes son los «individuos creadores», que no cayeron en una desorganización individual y trabajaron por organizar su vida personal del modo más eficiente.

El campesino polaco en Europa y América, su investigación clásica, aunque con uso discrepante de conceptos e inadecuación entre sus líneas teóricas y contenido documento sigue este modelo. Describe la sociedad campesina polaca que se desintegra al extenderse la industria, el individualismo que resulta y los intentos de reorganización social. Los documentos usados son las cartas y periódicos polacos. Sobre ese telón de fondo muestra la situación de las familias y comunidades polacas en Estados Unidos, su menor control social en el entorno urbano, expone la desintegración personal de los inmigrantes polacos a partir de testimonios autobiográficos como el de Wladek Wiszniewski, y examina su desorganización social y cultural mediante informes de los tribunales y de las parroquias.

Según Thomas hay que investigar los determinantes de la *acción humana*, no basta suponerlos, ni aceptar explicaciones de sentido común y reduccionistas. Al estudiar la conducta humana podemos atender a uno de sus varios e inseparables aspectos: la *actitud*, tendencia a actuar que refleja el impulso, los estados efectivos, los deseos; el *valor* que representa el objeto deseado; la *situación* que expresa el entramado de factores que condicionan la reacción de la conducta; la *adaptación* o modificación de actitudes y valores según las demandas de cada situación. La acción vista desde la actitud y el valor, desde los *cuatro deseos* –de respuesta, de reconocimiento, de nueva experiencia y de seguridad en una de sus formulaciones– recorre gran parte de la obra de Thomas.

Más certera y más tardía, de los años 1920, es su lectura de la *situación de la acción*. Determinan la acción humana tres elementos que forman la *situación total*: las condiciones objetivas como el estado del organismo y su entorno, las actitudes previas de los grupos e individuos y la forma subjetiva en que son percibidas, evaluadas y hechas conscientes o *definición de la situación*. La sociedad y los grupos en sus códigos morales proporcionan definiciones que tipifican las situaciones y regulan la conducta, pueden ser diversas en grupos o subgrupos diferentes, y motivo de su oposición y conflicto. Los individuos, al variar su conformidad con la definición hecha por su grupo y tener experiencias vitales diferentes, incluso nuevas, desarrollan sus definiciones o actitudes particulares. Pero todo actor, antes de realizar una acción autodeterminada, rea

Obras

(1907) 1913. *El sexo y la sociedad. Estudios sobre la psicología social del sexo*, Daniel Jorro, Madrid.

1909 (editor). *Source Book for Social Origins: Ethnological Materials, Psychological Standpoint, Classified and Annotated Bibliographies for the Interpretation of Savage Society*, The University of Chicago Press, Chicago.

(1918-1920) 1958 (con Florian Znaniecki) *The Polish Peasant in Europe and America*, Dover, Nueva York, 2

volúmenes. *El campesino polaco en Europa y en América*. Juan Zarco (ed.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2004.

liza siempre un examen y deliberación, una «definición de la situación», que puede no atenerse a la definición de su grupo o sociedad. De toda una serie de tales definiciones deriva la política vital y la *personalidad* del propio individuo. La base de la acción es subjetiva, no es otra que el significado que la situación tiene para el actor, pero los resultados de la acción son objetivos. Así lo expresa el *teorema de Thomas*: «Si los hombres definen unas situaciones como reales, son reales en cuanto a sus consecuencias».

Con esta idea de «definición de la situación», afín a las ideas de «coeficiente humanístico» de Znaniecki y de la «profecía que se autocumple» de R. K. Merton, y con la concepción de la acción colectiva en sus respectivas fases de organización, desorganización y reorganización social, Thomas amplía las líneas de una teoría pragmática de la acción. Su tipología de personalidades sociales subyace a la que presenta David Riesman en *La muchedumbre solitaria*.

1921. *Old World Traits Transplanted*, Harper, Nueva York. No pudiendo figurar Thomas como su autor, se publicó como obra de Robert E. Park y de Herbert A. Miller.

1923. *The Unadjusted Girl With Cases and Standpoint for Behavior Analysis* Boston: Brown & Co, Little.

1928. (con Dorothy Swaine Thomas) *The Child in America. Behavior Problems and Programs*, Knopf, Nueva York.

1937. *Primitive Behavior. An Introduction to the Social Sciences*, Mc Graw Hill, Nueva York.

Textos

seleccionados William Issac Thomas

THE POLISH PEASANT IN EUROPE AND AMERICA Traducción de José Luis Iturrate Vea Alfred A. Knopf, Nueva York 1927; Dover Publications, Nueva York 1958, II, 1127-1132, 1303-1306

1. Desorganización, reorganización y reconstrucción social

El concepto de desorganización social que usaremos se refiere en primer lugar a las instituciones y sólo secundariamente a los hombres. Al igual que la organización grupal, incorporada en esquemas de conducta socialmente sistematizados, que se imponen como reglas sobre los individuos, nunca coincide exactamente con la organización de vida del individuo, que consiste en esquemas de conducta personalmente sistematizados, tampoco la desorganización social se corresponde nunca exactamente con la desorganización individual. Incluso si imaginásemos un grupo que careciera de toda diferenciación interna, esto es, un grupo en que cada miembro aceptase todas las reglas socialmente sancionadas, y ninguna otra, como esquemas de su propio comportamiento, a pesar de todo cada miembro sistematizaría estos esquemas de modo diverso en su evolución personal, haría una organización de vida diferente fuera de ellos, porque ni su temperamento ni su historia vital serían exactamente los mismos que los de otros miembros. En realidad, tal grupo uniforme es una pura ficción. Incluso en el menos diferenciado de los grupos encontramos reglas de conducta socialmente sancionadas que explícitamente se aplican sólo a ciertas clases de individuos y se supone que otros no las usan para organizar su conducta, y encontramos individuos que para organizar su

conducta usan unos esquemas personales de su propia invención en lugar de las reglas sociales sancionadas por la tradición. Además, el progreso de la diferenciación social viene acompañado por un desarrollo de instituciones especiales, que esencialmente consisten en una organización sistemática de un cierto número de esquemas socialmente seleccionados para el logro permanente de ciertos resultados. Esta organización institucional y la organización de vida de cualquiera de los individuos, con cuya actividad la institución se realiza socialmente, coinciden en parte. Pero un individuo no puede realizar en su vida toda la organización sistemática de la institución que siempre implica la colaboración de muchos, y por otro lado cada individuo tiene muchos intereses que han de organizarse fuera de esta institución particular.

Hay, por supuesto, una cierta dependencia recíproca entre organización social y organización vital del individuo. Discutiremos el influjo que la organización social ejerce sobre el individuo, veremos en éste y en los siguientes volúmenes cómo la organización vital de los individuos miembros de un grupo, en especial de los miembros directivos, influye en la organización social. Pero la naturaleza de este influjo recíproco es un problema que es preciso estudiar en cada caso particular, no un dogma que haya de aceptarse por adelantado.

Debemos tener en cuenta estos puntos para comprender la cuestión de la desorganización social. Podemos definir ésta brevemente como una *disminución del influjo de las reglas de conducta socialmente existentes sobre los individuos miembros del grupo*. Esta disminución puede presentar innumerables grados, desde un simple incumplimiento de una regla particular por parte de un individuo hasta la descomposición general de todas las instituciones del grupo. Ahora bien, la desorganización social en este sentido no tiene ninguna relación clara con la desorganización individual, que consiste en una disminución de la capacidad individual para organizar su vida toda con vistas a la realización eficiente, progresiva y continua de sus intereses fundamentales. Un individuo que infringe alguna o incluso muchas reglas sociales vigentes en su grupo puede indudablemente hacerlo porque está perdiendo la capacidad mínima de organización vital que el conformismo social requiere, pero puede también rechazar los esquemas de conducta impuestos por su entorno que le impiden alcanzar una organización de vida más eficiente y más amplia. Por otra parte, la organización social de un grupo puede ser muy duradera y fuerte, en el sentido de que no se manifieste ninguna oposición a las reglas e instituciones existentes, y, con todo, esta falta de oposición puede ser sencillamente el resultado de la estrechez de intereses de los miembros del grupo, y puede acompañarse de una organización vital de cada miembro muy rudimentaria mecánica e ineficiente. Desde luego, una organización grupal fuerte puede ser también producto de un esfuerzo moral consciente de sus miembros y corresponder así a un muy alto grado de organización vital de cada uno de ellos individualmente. Es pues imposible sacar conclusiones de la organización social para la organización o desorganización individual y viceversa. En otras palabras, la organización social no es coextensiva con la moralidad individual, ni la desorganización social se corresponde con la desmoralización individual.

La desorganización social no es un fenómeno excepcional, limitado a ciertos períodos de tiempo o a ciertas sociedades; en alguna medida la encontramos siempre y en cualquier lugar, pues siempre y en cualquier lugar hay casos individuales de incumplimiento de reglas sociales, casos que ejercen un influjo desorganizador sobre las instituciones grupales, y que, si no se contrarrestan, tienden a multiplicarse y conducir a la completa decadencia de las mismas. Pero durante períodos de estabilidad social esta continua desorganización incipiente es neutralizada continuamente por actividades del grupo que refuerzan el poder de las reglas existentes con la ayuda de sanciones sociales. La estabilidad de las instituciones grupales es pues simplemente un equilibrio dinámico de procesos de desorganización y de *reorganización*. Este equilibrio viene perturbado cuando ningún intento de reforzar las reglas existentes puede detener por más tiempo los procesos de desorganización. Sigue luego un período de desorganización dominante, que puede conducir a una completa disolución del grupo. Lo más normal, sin embargo, es que, antes de alcanzar ese límite, sea contrarrestado y detenido mediante un nuevo proceso de reorganización que en este caso no consiste en un mero refuerzo de la organización decadente, sino en una producción de nuevos esquemas de conducta y nuevas instituciones mejor adaptadas a las cambiadas demandas del grupo. Denominamos a esta producción de nuevos esquemas e instituciones *reconstrucción social*. La reconstrucción social es posible sólo porque y en tanto que, durante el período de desorganización social, una parte al menos de los miembros del grupo no se han desorganizado individualmente, sino, al contrario, han estado trabajando para lograr una organización de vida personal más eficiente y han expresado al menos una parte de las tendencias constructivas implícitas de sus actividades individuales en un esfuerzo para producir nuevas instituciones sociales.

Al estudiar el proceso de desorganización social desde luego, de acuerdo con la meta principal de toda ciencia tenemos que intentar explicarlo causalmente, es decir, analizar su complejidad concreta en sus hechos simples que podrían subordinarse a leyes más o menos generales del devenir causalmente determinado. Hemos visto en nuestra nota metodológica que en el campo de la realidad social un hecho causal contiene tres elementos, a saber, un efecto, sea individual o social, siempre tiene una causa compuesta que comprende tanto un elemento individual (subjetivo), como un elemento social (objetivo). Hemos denominado *actitudes* a los elementos sociopsicológicos de la realidad social subjetivos, y *valores sociales* a los elementos sociales objetivos que se imponen sobre los individuos como dados y provocan su reacción. Si deseamos explicar causalmente la aparición de una actitud, debemos recordar que nunca la produce sólo un influjo externo, sino un influjo externo más una tendencia o predisposición determinada; en otras palabras, un valor social que actúa sobre o, más exactamente, apela a una actitud preexistente. Si queremos explicar causalmente la aparición de un valor social —un esquema de conducta, una institución, un producto material—, no podemos hacerlo retrotrayéndonos a un fenómeno psicológico, subjetivo, de «voluntad», «sentimiento» o «reflexión», sino que debemos tener en cuenta como parte de la causa real los datos sociales, objetivos, preexistentes que en combinación con una tendencia subjetiva

provocaron este efecto en otras palabras, tenemos que explicar un valor social por una actitud que actúa sobre o influenciada por un valor social preexistente.

Mientras sólo tratamos la desorganización, dejando aparte el proceso siguiente de reconstrucción, el fenómeno que deseamos explicar es evidentemente la aparición de actitudes que dañan la eficiencia de las reglas de conducta existentes y conducen así a la decadencia de las instituciones sociales. Toda regla social es la expresión de una determinada combinación de ciertas actitudes; si en lugar de estas actitudes aparecen otras, el influjo de la regla resulta perturbado. Puede haber entonces diferentes formas en que una regla puede perder su eficacia, y aún más numerosas formas en que una institución, que siempre implica diversos esquemas reguladores, puede caer en descomposición. La explicación causal de todo caso particular de desorganización social requiere que primero encontremos cuáles son las actitudes particulares cuya aparición se manifiesta socialmente en la pérdida de influencia de las reglas sociales existentes, y que luego intentemos determinar las causas de estas actitudes. Claro, nuestra tendencia debería ser descomponer la aparente diversidad y complejidad de procesos sociales particulares en un limitado número de hechos causales más o menos generales, y podemos proceder así al estudiar la desorganización si encontramos que la descomposición de *diferentes reglas* existentes en una determinada sociedad es la manifestación objetiva de *actitudes similares*, o, en otras palabras, que muchos fenómenos particulares de desorganización, aparentemente diferentes, pueden explicarse causalmente de igual modo. No podemos lograr ninguna ley de desorganización social, esto es, no podemos encontrar causas que siempre y en todo lugar producen desorganización social; podemos sólo esperar determinar leyes del devenir sociopsicológico, es decir, hallar causas que siempre y en todo lugar producen ciertas actitudes determinadas, y estas causas explicarán también la desorganización social en todos los casos en que se encuentre que las actitudes producidas por ellas son los antecedentes reales de la desorganización social y que la descomposición de determinadas reglas o instituciones es sólo la manifestación objetiva, superficial de la aparición de tales actitudes. Nuestra tarea es la misma que la del físico o químico, que no intenta hallar leyes de los cambios multiformes que suceden en las manifestaciones sensoriales de nuestro entorno material, sino que busca leyes de procesos más fundamentales y generales que se supone subyacen bajo los cambios directamente observables. Y que explica causalmente tales cambios sólo en cuanto puede mostrarse que son manifestaciones superficiales de ciertos efectos más profundos, explicables causalmente...

La organización social tradicional decae cuando aparecen y se desarrollan nuevas actitudes que conducen a actividades que no respetan los esquemas de conducta socialmente reconocidos y sancionados. El problema de la reconstrucción social es crear nuevos esquemas de conducta, nuevas reglas de conducta personal y nuevas instituciones, que suplanten o modifiquen los viejos esquemas y respondan mejor a las actitudes cambiadas, esto es, que permitan expresarse a éstas en la acción y que al mismo tiempo regulen sus manifestaciones activas, no sólo para impedir la

desorganización del grupo social sino para aumentar su cohesión, abriendo nuevos campos para la cooperación social.

En este proceso de crear nuevas formas sociales el papel del individuo, del inventor o líder, es mucho más importante que en la preservación y defensa de las viejas formas o en movimientos revolucionarios que tienden sólo a derrumbar el sistema tradicional, y dejan el problema de la reconstrucción para una posterior solución. Incluso cuando individuos particulares asumen la defensa de la organización tradicional, actúan sólo como representantes, oficiales o no, del grupo. Pueden ser más o menos originales y eficientes en realizar su objetivo, pero su objetivo les vino definido completamente por la tradición social. En la revolución, ya hemos visto, el individuo puede generalizar y hacer más conscientes sólo tendencias ya existentes en el grupo. Mientras que en la reconstrucción social su tarea es descubrir y comprender las nuevas actitudes que demandan una salida, inventar los esquemas de conducta que mejor respondan a tales actitudes y lograr que el grupo acepte estos esquemas como reglas o instituciones sociales. Más aún, normalmente, tiene que desarrollar las nuevas actitudes en ciertos sectores de la sociedad que han ido evolucionando más lentamente y no están aún listos para la reforma teniendo a menudo que luchar contra defensores obstinados del sistema tradicional.

No nos ocupamos aquí de los métodos que permiten al líder social descubrir las nuevas necesidades de la sociedad e inventar nuevas formas de organización social. Eso nos llevaría lejos, y fuera del estudio de la clase campesina. Nos interesa cómo se imponen nuevas formas en las comunidades campesinas y cuál es la organización social restante. Ahora bien, es claro, para que una comunidad campesina acepte conscientemente cualquier institución diferente de la tradicional, es indispensable que esté intelectualmente preparada para afrontar nuevos problemas. La educación del campesino resulta así ser el primer paso indispensable de la reconstrucción social.

Además, hemos visto que la desorganización social sucedió como consecuencia de derribar el viejo aislamiento de las comunidades campesinas, y que los contactos entre cada comunidad y el mundo social exterior se han ido incrementando continuamente en número, diversidad e intensidad. Es evidente que todo intento de reconstrucción social debe tener en cuenta este hecho, ya que una organización social basada exclusivamente en intereses y relaciones del tipo de los que unen a los miembros de una comunidad aislada no tendría ninguna probabilidad de persistir y desarrollarse. Pero, por otro lado, al construir un nuevo sistema social, no pueden crearse de la nada aquellas actitudes de solidaridad social, indispensables para asegurar una armoniosa cooperación de los individuos en la realización activa de sus nuevas tendencias, sino que hay que hacer uso de aquellas actitudes de las que dependía la unidad de la vieja comunidad. Aunque en su vieja forma no son ya suficientes para organizar socialmente los nuevos intereses, mediante influencias apropiadas pueden cambiarse en actitudes algo diferentes, más comprensivas y más conscientes que se adapten mejor a las nuevas condiciones. En otras palabras, el principio de la comunidad tiene que modificarse y extenderse de forma que se aplique a todos aquellos elementos sociales con los que el grupo primario campesino

está o puede estar en contacto, a toda la clase campesina, incluso a toda la nación. Así gradualmente se desarrolla una comunidad más amplia, y el instrumento mediante el que se forman su opinión y solidaridad es la prensa.

El sistema social que se desarrolla sobre esta base tiende naturalmente a reconciliar, modificándolas, la absorción tradicional del individuo por el grupo y la nueva autoafirmación del individuo frente al grupo o con independencia de él. El método que tras muchas pruebas se muestra más eficiente para cumplir esta difícil tarea es el método de la cooperación consciente. Libremente se forman grupos sociales cerrados para el logro común de intereses positivos concretos que cada individuo puede así satisfacer más eficientemente que si trabajase sólo. Estos grupos organizados están esparcidos por el país en diferentes comunidades campesinas, pero se conocen unos a otros mediante la prensa. La tarea ulterior de la organización social es conjuntar a grupos con objetivos similares o complementarios para trabajar en común, igual que los individuos se juntan en cada uno de los grupos.

Cuanto más extenso y coherente resulta este nuevo sistema social, más frecuentes, variados e importantes son sus contactos con las instituciones sociales y políticas creadas por otras clases y en las que los campesinos hasta fecha reciente no habían participado activamente (excepto, es obvio, aquellos individuos que pasaron a ser miembros de otras clases y dejaron de pertenecer a la clase campesina). El campesino comienza conscientemente a cooperar en aquellas actividades que mantienen la unidad nacional y desarrollan la cultura nacional. Este hecho tiene una particular importancia para Polonia, donde la vida nacional durante todo un siglo tuvo que preservarse con la cooperación voluntaria, no sólo sin la ayuda del Estado sino incluso en contra del Estado, y donde en este momento se está usando el mismo método de cooperación voluntaria para reconstruir un sistema de Estado nacional. La importancia de un experimento histórico como éste para la sociología es evidente, representa la mayor contribución para resolver el problema más esencial de los tiempos modernos: cómo pasar del tipo de organización nacional donde mediante la coerción se exigen los servicios públicos y se impone el orden público, a otro tipo diferente en el que no sólo una pequeña minoría sino también la mayoría, ahora culturalmente pasiva, contribuyan voluntariamente al orden social y al progreso cultural.

Textos

seleccionados William Issac Thomas

THE UNADJUSTED GIRL Traducción de José Luis Iturrate Vea **Little Brown, Boston 1923, pp. 41-44**

2. Definición de la situación

Una de las facultades más importante obtenidas durante la evolución de la vida animal es la posibilidad de tomar decisiones desde dentro, en lugar de tenerlas impuestas desde fuera. Las formas muy inferiores de vida no toman decisiones, según entendemos este término, sino que son llevadas y traídas por sustancias químicas, el calor, la luz, etc., como los hilos de hierro son atraídos por un imán. Tienden a tener un comportamiento en sentido propio en determinados condiciones —un grupo de pequeños

crustáceos escapará como con pánico, si se pone una gota de estricnina en el recipiente que los contiene, y correrán hacia una gota de jugo de buey, como cerdos apelotonándose alrededor de la bazofia—, pero hacen esto como expresión de una afinidad orgánica hacia una sustancia, y repugnancia hacia la otra, y no como expresión de elección o «voluntad libre». Hay, por decirlo así, reglas de comportamiento, pero representan una especie de agente mecánico del organismos a situaciones típicamente recurrentes, y el organismo no puede cambiar la regla.

Por otro lado, los animales superiores, y sobre todos ellos el hombre, tienen el poder de rehusar el obedecer un estímulo que siguieron en una ocasión anterior. La respuesta al estímulo anterior puede haber tenido consecuencias penosas y, así, la regla o el hábito se cambia en esta situación. A esta habilidad la denominamos poder de inhibición, y depende del hecho de que el sistema nervioso tiene la memoria o el recuerdo de experiencias pasadas. En este momento, la determinación de la acción no viene ya exclusivamente desde fuentes exteriores, sino que está situada dentro del mismo organismo.

Preliminar a cualquier acto autodeterminado de conducta hay siempre una etapa de examen y deliberación a la que podemos llamar: la definición de la situación. Y realmente, no sólo los actos concretos dependen de la definición de la situación, sino que gradualmente toda la línea de la vida y la personalidad del mismo individuo se siguen de una serie de tales definiciones.

Pero el niño siempre nace dentro de un grupo de gente entre la que todos los tipos generales de situación que puedan darse han sido ya definidos y se han desarrollado las reglas de conducta correspondientes, y donde él no tiene la menor oportunidad de hacer sus definiciones y seguir sus deseos, sin interferencias. Los hombres han vivido siempre reunidos en grupos. Si la humanidad tiene un verdadero instinto gregario o si los grupos permanecen juntos, porque esto ha resultado ventajoso, no es importante. Ciertamente los deseos en general son tales que sólo pueden satisfacerse en sociedad. Pero no tenemos más que referirnos al código criminal para apreciar la cantidad de formas en las que los deseos del individuo pueden estar en conflicto con los deseos de la sociedad. Y el código criminal no tiene en cuenta muchas expresiones no sancionadas de los deseos que la sociedad intenta regular por la persuasión y la murmuración.

Por lo tanto, siempre hay una rivalidad entre las definiciones de la situación espontáneas, hechas por el miembro de una sociedad organizada, y las definiciones que su sociedad le proporciona. El individuo tiende a una relación hedonística de la actividad, el placer lo primero, y la sociedad a una selección utilitaria, la seguridad lo primero. La sociedad desea que sus miembros sean laboriosos, dignos de confianza, metódicos, sobrios, ordenados, sacrificados, mientras que el individuo desea menos de esto y más de nuevas experiencias. Una sociedad organizada busca también regular el conflicto y la competición inevitables entre sus miembros en la persecución de sus deseos. El deseo de tener riquezas, por ejemplo, o cualquier otro deseo socialmente sancionado, no puede realizarse a expensas de otro miembro de la sociedad —por asesinato, robo, engaño, estafa, chantaje, etc.—. Nace al respecto un código de moral, que

es un conjunto de reglas o normas de conducta, que regula la expresión de los deseos, y que está construido por sucesivas definiciones de las situaciones. En la práctica, surge primero el abuso, y se hace después la norma para evitar su recurrencia. Así, la moralidad es la definición de la situación generalmente aceptada, sea que esté expresada en la opinión pública y la ley no escrita, en un código legal formal, o en mandamientos y prohibiciones religiosos.

La familia es la unidad social más pequeña y la agencia definidora primaria. Tan pronto como el niño tiene libertad de movimientos, y empieza a tirar, romper, curiosar, entrometerse y estorbar, los padres empiezan a definir la situación a través de palabras y otros signos y presiones: «estate quieto», «siéntate derecho», etc. Éste es el verdadero significado de la frase de Wordsworth: «Las sombras de la prisión empiezan a rodear al niño que crece». Empiezan a ser inhibidos sus deseos y actividades, y gradualmente, por definiciones dentro de la familia, por los compañeros de juego, en la escuela, en la catequesis, en la comunidad, a través de lecturas, en la enseñanza formal, por signos informales de aprobación o desaprobación, el miembro que está creciendo aprende el código de su sociedad.

Además de la familia, tenemos a la comunidad como agencia definidora. Ahora la comunidad es tan débil y vaga que no nos da una idea del antiguo poder del grupo local en la regulación del comportamiento. Originalmente la comunidad era prácticamente todo el mundo de sus miembros. Estaba compuesta por familias relacionadas por la sangre o por matrimonio y no era tan grande que no pudieran reunirse todos sus miembros; era un grupo de relaciones cara a cara. Pregunté a un campesino polaco cuál era la extensión de un *akolica* o vecindad, hasta dónde llegaba. «Llega», dijo, «hasta donde llega la noticia de un hombre, hasta donde se habla de uno». Y fue en comunidades de esta clase donde se originó el código de moral que ahora reconocemos como válido. Las costumbres de la comunidad son *folkways*, y tanto el Estado como la Iglesia han reconocido e incorporado esas costumbres en sus códigos más formales.

La comunidad típica está desapareciendo, y no sería posible ni deseable el restaurarla en su antigua forma. No está de acuerdo con la dirección actual de la evolución social, y sería ahora una condición penosa para vivir. Pero por la proximidad de las relaciones y por la participación de todos en todo representa un elemento que hemos perdido y que probablemente tendremos que restaurar en alguna forma de operación para asegurar una sociedad normal y equilibrada, unas disposiciones acordes con la naturaleza humana.

Entre los campesinos europeos pueden encontrarse ejemplos muy elementales de la definición de la situación por parte de toda la comunidad que presentan analogías con la acción multitudinaria que nosotros conocemos y con nuestro juicio mediante jurado... Punto esencial para alcanzar una decisión comunitaria, igual que en nuestro sistema de jurado, es la unanimidad. En ciertos casos la comunidad toda se moviliza en torno al individuo obstinado para ajustarlo al deseo general. (...)

Otro medio que emplea la comunidad para definir la situación, menos formal pero no menos poderoso, es el cotilleo. Fue significativa la afirmación del campesino polaco de que «la comunidad se extiende hasta donde un hombre anda en boca de todos», ya que

en gran parte la comunidad regula la conducta de sus miembros hablando sobre ellos. El cotilleo tiene una mala reputación, pues a veces es malicioso y falso, y trata de realzar el estatus, del que cotillea y degradar a quien es objeto de él; pero el cotilleo en general es verdadero y es una fuerza organizadora. Es un modo de definir la situación en un caso dado y de atribuir alabanza o reproche. Es uno de los medios por los que se determina el estatus del individuo y de su familia.

La comunidad, especialmente con el cotilleo, sabe también cómo atribuir oprobio a las personas y a las acciones usando epítetos que son a la vez definiciones breves y emocionales de la situación. «Bastardo», «puta», «traidor», «cobarde», «esquirol», «canalla», «esnob»... son epítetos de tal tipo. En *Fausto* la comunidad dice de Margarita: «ella apesta». La gente emplea aquí una estratagema que se conoce en psicología como el «reflejo condicionado». Si, por ejemplo, pones ante un niño (digamos de seis meses) un objeto agradable, un gatito, y al mismo tiempo pellizcas al niño, y esto se repite varias veces, el niño llorará inmediatamente al ver el gatito aunque no sea pellizcado. O si siempre se sirve una rata muerta junto al plato de sopa de un hombre, con el tiempo éste tendrá repugnancia por la sopa aunque se le sirva separada. Si la palabra *apesta* viene asociada con Margarita en el dicho de las gentes, Margarita nunca jamás tendrá un olor agradable. Muchas consecuencias malignas, como afirma el psicoanálisis, han resultado de hacer de toda la vida sexual una materia «sucias», pero tal estratagema ha operado de forma poderosa, en ocasiones paralizadora, sobre la conducta de las mujeres.

Guiños, encogimientos de hombros, darse codazos, risas, mofas, altanería, frialdad, «echar una mirada» son también lenguaje que define la situación y se siente con dolor como un reconocimiento desfavorable. La mofa, por ejemplo, es un vomitar incipiente, viene a significar «me produces náuseas». Y finalmente la violación del código de definiciones, incluso en un acto sin importancia intrínseca como llevar el alimento a la boca con el cuchillo, provoca reprobación y repugnancia. El tenedor no es un instrumento mejor que el cuchillo para llevar el alimento, al menos no tiene superioridad moral, pero la situación ha sido definida en favor del tenedor. Relamerse los labios al comer es un comportamiento incorrecto entre nosotros, pero el indio ha definido la situación más lógicamente de modo contrario; para él relamerse los labios es una alabanza para el anfitrión.

Al respecto, el miedo es usado por el grupo para producir en sus miembros las actitudes deseadas. También se usa la alabanza pero en menor medida. Y todo el cuerpo de hábitos y emociones es hasta tal punto producto de la familia y de la comunidad que la desaprobación o separación resulta casi insoportable.

Textos **William Isaac Thomas y Dorothy Swaine Thomas**seleccionados

THE CHILD IN AMERICA Traducción de José Luis Iturrate Vea **Alfred A. Knopf**, Nueva York 1928, p. 572

3. Definición subjetiva de la situación y documentos personales (El teorema de Thomas)

Los documentos sobre conductas (el estudio de casos, los apuntes biográficos, la confesión psicoanalítica) representan un guión de experiencias tenidas en situaciones

vitales...

Incluso la referencia más subjetiva resulta valiosa para estudiar la conducta. Un documento que alguien preparó para compensar su sentimiento de inferioridad o para elaborar un delirio de persecución se halla dentro de lo posible lejos de la realidad objetiva, pero la visión que el sujeto tiene de la situación, cómo la considera, puede ser el más importante elemento para la interpretación. La razón es que su conducta inmediata está estrechamente relacionada con su definición de la situación, que puede hacerse en función de la realidad objetiva o en función de una apreciación subjetiva, «como si» fuera de una determinada manera. Muy a menudo la considerable discrepancia entre la situación tal como aparece a otros y la situación tal como aparece al individuo ocasiona dificultades en la conducta manifiesta. Pongamos un ejemplo extremo. El alcaide de la prisión de Dannemora se negó recientemente a acatar la orden del tribunal para que enviara a cierto prisionero fuera de los muros de la prisión con algún objetivo específico. Él se excusó alegando que ese hombre era demasiado peligroso. Había matado a varias personas que tenían la desafortunada costumbre de hablar cada uno consigo mismo en la calle. Por el movimiento de sus labios él se imaginó que le estaban difamando, y se comportó como si esto fuera verdad. *Si los hombres definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias.*

4.4. Robert Ezra Park (1864-1944)

Nació en Harveyville (Pensilvania) en 1864, pero se crió en Minnesota. En 1887, ya bachiller en filosofía por la Universidad de Michigan, supervisado por John Dewey, se hizo periodista. Así exploró y analizó la vida real de las grandes ciudades y sus barrios, y desarrolló él mismo su conocimiento de los tipos humanos y su preocupación por la reforma social. Creía que la información y la comunicación eran claves para el progreso humano.

En 1898 estudió en Harvard psicología con Hugo Münsterberg, y filosofía con William James y Josiah Royce. En 1899 fue a Berlín; allí recibió de G. Simmel toda su formación académica en sociología, y sintonizó luego con su análisis de las grandes ciudades y la vida mental, las formas de interacción y los tipos sociales. Siguió sus estudios con el neokantiano Windelband en Estrasburgo y en Heidelberg, donde se doctoró con la tesis *Masse und publikum* (La masa y el público). Por un año (1905-1906) fue colaborador de filosofía en Harvard. Y volvió al mundo real, al de los negros oprimidos. Como agente publicitario de su dirigente Booker T. Washington, organizó en 1912 una conferencia de W. I. Thomas, preocupado por la integración de los inmigrantes. Thomas a su vez invitó a Park para dar un curso en la Universidad de Chicago sobre «El negro en América».

Así, en 1914 entró Park como profesor del Departamento de Sociología. En 1923 fue catedrático y la figura más influyente en estos años de esplendor de la Escuela de Chicago. En 1915 escribió para *American Journal of Sociology* el artículo «The City: suggestions for the investigation of human behaviour in urban environment» (La ciudad:

sugerencias para investigar la conducta humana en el entorno urbano). En él definió su punto de vista ecológico humano, y definió los capítulos de un estudio de la vida real urbana, la planificación urbana y la organización local, la organización industrial y el orden moral, las relaciones secundarias y el control social, el temperamento y el entorno urbano. De tales sugerencias brotaron luego importantes monografías de sus discípulos, como las de F. Thraser sobre las bandas de delincuentes juveniles (1927), L. Wirth sobre el gueto judío (1928), y Franklin Frazier sobre la familia negra (1936). En 1921 Park y Ernest W. Burgess (1886-1966) publicaron *Introduction to the Science of Sociology* (Introducción a la ciencia de la sociología), el principal texto introductorio de los años 20, que desarrollaba los conceptos centrales de la sociología, los refería a la observación de campo y los acompañaba con textos documentales. Ellos acuñaron el término «ecología humana». Las comunidades de los inmigrantes fueron tema del libro *The Immigrant Press and Its Control* (La prensa inmigrante y su control). En 1925, *The City* (La ciudad) reprodujo su artículo de 1916. Retirado de la Universidad de Chicago en 1929, viajó por las fronteras raciales del mundo, y enseñó en la Universidad de Hawai y en la de Yenching (Pekín). Desde 1936 hasta que murió en 1944 formó a futuros sociólogos negros en la Universidad de Fisk.

Park describe la sociología como «la ciencia de la acción colectiva». Distingue en las sociedades humanas dos órdenes, inseparables y relacionados: el biótico y el cultural. El *orden biótico o ecológico*, propio de toda comunidad viviente, comprende una población, organizada territorialmente y radicada en cierta medida en el suelo que ocupa, cuyos individuos simbióticamente interdependientes compiten unos con otros por la dominación económica y territorial y por posiciones funcionales. La comunidad experimenta en el tiempo la *sucesión* de fases de equilibrio y de perturbación. Diversos factores, como las epidemias, invasiones e inventos pueden alterar el equilibrio e intensificar la *competencia*, forma universal de interacción sin contacto, que determina las posiciones de las unidades individuales en la comunidad ecológica.

El orden cultural, moral o social, peculiar de las sociedades humanas, organiza a los hombres según referencia a valores y significados, les permite como individuos conscientes de sí comunicarse, y, por consenso y aspiraciones comunes, comprometerse en acciones colectivas. Ejes del orden social son *el estatus social* de las personas, la *subordinación mutua de los individuos a la comunidad* y *el control social*. Distancia social y prejuicio son garantes del orden social de estatus vigente. La *distancia social*, concepto de Simmel que Park aplica a las relaciones raciales y de clase, es inversa al grado de cercanía, intimidad, comprensión e influencia mutuas de un individuo o grupo sobre otro, aunque sus relaciones puedan ser cálidas y estrechas, como entre una señora blanca y su cocinera de color. El *prejuicio* –de raza, casta, o clase, por ejemplo– va unido a convicciones, a una previa categorización mental y asignación de estatus, que aplicamos socialmente a los individuos. El *control social* permite regular, organizar corporativamente, completar y dar cauce a las energías humanas. Entre sus principales formas las hay elementales, como las ceremonias, el prestigio, los tabúes, y las costumbres, y otras como la opinión pública y las instituciones religiosas, jurídicas y

políticas. Para efectuar el control social pueden usarse las sanciones, las sugerencias, los actos de autoridad, el prestigio y, en las sociedades modernas, la propaganda y la publicidad.

Tres *procesos* tejen el curso de la vida social respecto al orden social: el conflicto, la acomodación y la asimilación. El *conflicto social* es un proceso intermitente, que entraña comunicación y contacto personal a la vez que oposición y lucha personal y/o grupal. Su resultado fijará el lugar social de los individuos respecto a estatus, subordinación y control. La *acomodación* supone el cese de las acciones externas de conflicto y la regulación de los antagonismos. Su fase de ajuste alterna con la fase de conflicto. Cuando en un grupo ya no se acepta el orden social vigente y deja de ser efectiva su acomodación, se manifiesta *el conflicto*, que puede abrir caminos para una nueva acomodación y para estatus más igualitarios, e incluso para una fusión de grupos antes distantes y distintos. Esta posible asimilación, considerada como meta de las relaciones interétnicas, implica la interpretación y fusión de memorias, sentimientos y actitudes de distintas personas y grupos, que, al compartir su experiencia y su historia, se incorporan en una cultura común, base para ulteriores objetivos y acciones comunes. Pero, junto a estos *cambios respecto al orden social*, la vida social entraña *cambios en la acción colectiva*. El cambio se inicia al sentirse insatisfacción y producirse el malestar social. Esto lo expresan luego los movimientos de masas que rompen su lealtad al viejo orden, pero en ellos no hay discusión interna ni reflexión. Si surgen *líderes* que impulsan la interacción, la discusión de opiniones, la reflexión y la decisión colectiva, y si los integrantes de la masa se convierten en *público*, en actores creativos y democráticos, puede resultar un orden social reestructurado mediante una nueva acomodación, o un orden social nuevo mediante la asimilación.

Park destacará refiriéndose a los extraordinarios *medios de comunicación de masas la sociedad moderna* –el periódico, la radio y el teléfono–, su condición de aparatos que conservan la localización y el funcionamiento local de la asociación entre seres humanos, y que responden a la mayor movilidad y libertad posible de éstos.

Dado que la concepción que el individuo tiene de sí mismo se basa en los roles desempeñados y en el estatus o reconocimiento social que por ellos le otorga la sociedad, Park introdujo la noción de *hombre marginal*. Con ella se refiere a la situación del hombre inserto en dos grupos distintos que, como el mulato americano, «vive en dos mundos, y en ambos es más o menos un forastero». Es probable que el hombre marginal viva con ambivalencia sus relaciones sociales, sus acciones y su concepción de sí mismo, pero es también probable que sea relativamente más civilizado, más racional y con horizontes más amplios.

Obras

(1904) 1996. «La masa y el público. Una investigación metodológica y sociológica». (Presentación de Ignacio Sánchez de la Yncera y Esteban López-Escobar). En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. n. 74, 361-423.

(1916) (1925) 1967. «The City: Suggestions for the investigation of human behaviour in the urban environment». R. E. Park y E. W. Burgess-R. D. Mc Kenzie. *The City*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres, pp. 1-46.

(1921) 1924. con E. W. Burgess. *Introduction to the Science of Sociology*. The University of Chicago Press,

Chicago.

1921. Con H. A. Miller. *Old World Traits Transplanted*, Harper & Row, Nueva York. Aparecen como autores R. E. Park y H. A. Miller, porque no podía figurar su autor W. I. Thomas.

1922. *The Immigrant Press and Its Control*. Harper & Row, Nueva York.

(1925) 1967. Con E. W. Burgess, R. D. Mc Kenzie. *The City*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

(1927) 1973. «Life History»: *American Journal of Sociology*, pp. 79, 251-260.

1936. «Human Ecology»: *American Journal of Sociology*, p. 42. 1950. *Collected Papers of Robert Ezra Park*. Everett C. Hughes et al. (eds.) vol. 1 *Race and Culture. 1913-1944*. Glencoe, III. The Free Press.

1952. *Collected Papers of R. E. Park*. Everett C. Hughes et al. (eds.). vol. 2 *Human Communities, The City and Human Ecology. 1916-1939*. Glencoe, III. The Free Press.

1955. *Collected Papers of R. E. Park*. Everett C. Hughes et al. (eds.). vol. 3 *Society, Collective Behaviour, News and Opinion, Sociology and Modern Society. 1918-1942*. Glencoe, III. The Free Press.

1967. *Robert E. Park on Social Control and Collective Behaviour*. Ralf H. Turner (ed.), The University of Chicago Press, Chicago.

Textos Robert Ezra Parkseleccionados

THE CITY

Traducción de José Luis Iturrate Veá

Chicago University Press, Chicago (1916) 1967, pp. 1-3, 9-15, 43-46

1. La ciudad: sugerencias para investigar la conducta humana en el entorno urbano

La ciudad, desde el punto de vista de este artículo, es algo más que un montón de hombres particulares y de comodidades sociales: calles, edificios, luces eléctricas, tranvías, teléfonos, etc.; algo más, también, que una mera constelación de instituciones y aparatos administrativos: tribunales, hospitales, escuelas, policía y funcionarios civiles de diversas clases. La ciudad es, más bien, un estado de la mente, un cuerpo de costumbres y tradiciones, y de actitudes y sentimientos organizados que son inseparables de tales costumbres y que se transmiten con esa tradición. La ciudad, en otras palabras, no es sólo un mecanismo físico y una construcción artificial. La ciudad está implicada en los procesos vitales de la gente que la compone; es un producto de la naturaleza, y en particular de la naturaleza humana.

La ciudad tiene su propia cultura, como Oswald Spengler ha señalado recientemente: «Lo que para el campesino es su casa, lo es la ciudad para el hombre civilizado. Como la casa tiene sus dioses domésticos, la ciudad tiene su Deidad protectora, su santo local. La ciudad, como la cabaña del campesino, tiene también sus raíces en la tierra».

La ciudad se ha estudiado, en fecha reciente, desde el punto de vista de su geografía, y aún más recientemente desde la perspectiva de su ecología. Dentro de los límites de la comunidad urbana, en realidad dentro de los límites de cualquier área natural de habitación humana, hay fuerzas en movimiento que tienden a producir una agrupación ordenada de su población e instituciones. A la ciencia, que pretende aislar estos factores y describir las constelaciones típicas de personas e instituciones producto de la cooperación de tales fuerzas, la denominamos ecología humana, para distinguirla de la ecología vegetal y animal.

Transporte y comunicaciones, tranvías y teléfonos, periódicos y publicidad, construcción de acero y ascensores, todas las cosas que en realidad tienden a producir a la vez una mayor movilidad y una mayor concentración de las poblaciones urbanas, son factores primarios en la organización ecológica de la ciudad.

Pero la ciudad no es sólo una unidad geográfica y ecológica; es al mismo tiempo una unidad económica. La organización económica de la ciudad se basa en la división de trabajo. La multiplicación de ocupaciones y profesiones dentro de los límites de la población urbana es uno de los aspectos más sorprendentes y menos comprendidos de la vida de la ciudad moderna. Si escogemos este punto de vista podemos pensar en la ciudad, es decir, en el lugar y la gente, con toda la maquinaria y aparatos administrativos que conlleva, como orgánicamente relacionada, un tipo de mecanismo psicofísico en el que, y mediante el que, intereses privados y políticos encuentran no sólo una expresión colectiva sino además corporativa.

Mucho de lo que en general consideramos como la ciudad –sus fueros, organización formal, edificios, raíles de la calle y demás– es, o parece ser, mero artefacto. Pero estas cosas son en sí mismas servicios, dispositivos accidentales, que llegan a ser parte de la ciudad viviente cuando, y en la medida en que, mediante uso y costumbre, se conectan ellas mismas, como una herramienta en la mano del hombre, con las fuerzas vitales que residen en los individuos y la comunidad.

La ciudad es, en fin, el hábitat natural del hombre civilizado. Por eso es un área cultural caracterizada por su propio tipo cultural peculiar: «Es un hecho totalmente cierto, pero nunca plenamente reconocido» –dice Spengler–, «que todas las grandes culturas han nacido en la ciudad. El hombre destacado de la segunda generación es un animal que construye ciudades. Éste es el verdadero criterio de una historia universal, distinta de la historia de la humanidad: la historia universal es la historia de los hombres de la ciudad. Naciones, gobiernos, políticas y religiones, dependen del fenómeno fundamental de la existencia humana: de la ciudad».

La antropología, la ciencia del hombre, se ha interesado hasta ahora sobre todo por el estudio de pueblos primitivos. Pero el hombre civilizado es un objeto de investigación igualmente interesante, y al mismo tiempo su vida es más accesible a la observación y estudio. La vida y cultura urbanas son más variadas, sutiles, y complicadas, pero los motivos fundamentales son los mismos en ambos casos. Los mismos métodos pacíficos de observación que antropólogos como Boas y Lowie han utilizado para estudiar la vida y costumbres de los indios norteamericanos podrían emplearse más fructíferamente incluso en la investigación de las costumbres, creencias, prácticas sociales, y concepciones generales de la vida predominantes en Little Italy en la parte inferior del North Side de Chicago, o en registrar los hábitos sociales más sofisticados de los habitantes de Greenwich Village y de la vecindad de Washington Square, Nueva York.

Estamos en deuda sobre todo con los novelistas; gracias a ellos tenemos un más íntimo conocimiento de la vida urbana contemporánea. Pero la vida de nuestras ciudades demanda un estudio más penetrante y desinteresado incluso que el que Émile Zola nos proporcionó en sus novelas «experimentales» y en los anales de la familia Rougon-Macquart.

Necesitamos tales estudios, al menos para ser capaces de leer los periódicos inteligentemente. La razón de que la crónica diaria del periódico resulte tan chocante, y a la vez tan fascinante, para el lector medio, es que éste tiene poco conocimiento de esa

vida que el periódico documenta.

Las observaciones siguientes intentan definir un punto de vista e indicar un programa para el estudio de la vida urbana: su organización física, sus ocupaciones, su cultura. (...)

2. El plan urbano y la organización local:

las colonias y las áreas de segregación

En el entorno urbano, el vecindario tiende a perder gran parte de la importancia que tuvo en las formas de sociedad más simples y primitivas. Los fáciles medios de comunicación y transporte, que permiten a los individuos distribuir su atención y vivir al mismo tiempo en muchos mundos diferentes, tienden a destruir la permanencia e intimidad del vecindario. Por otro lado, el aislamiento de las colonias de inmigrantes y de las colonias raciales de los llamados guetos y áreas de segregación poblacional tiende a preservar las intimidades y solidaridad de los grupos locales y del vecindario. Donde individuos de la misma raza o de la misma profesión viven juntos en grupos segregados, el sentimiento de ser del vecindario tiende a fusionarse con los antagonismos raciales y los intereses de clase.

Las distancias en el espacio y en el sentimiento se refuerzan una a otra, y los efectos de la distribución local de la población se combinan con los efectos de clase y de raza en la evolución de la organización social. Toda gran ciudad tiene sus colonias raciales, como la Chinatown de San Francisco y de Nueva York, la Little Sicily de Chicago, y otros varios tipos de colonias menos pronunciadas. Además, la mayor parte de las ciudades tienen segregados sus barrios del vicio, como el que hasta hace poco había en Chicago, y sus lugares de cita para criminales de varias clases. Toda gran ciudad tiene sus zonas industriales en las afueras, como los Stockyards en Chicago, y sus enclaves residenciales, como Brookline en Boston, «Gold Coast» en Chicago, Greenwich Village en Nueva York, cada uno de ellos con el tamaño y el carácter de una pequeña aldea, pueblo o ciudad, completamente distinta, salvo que su población es una población seleccionada. Sin duda la más notable de estas ciudades dentro de ciudades, cuya característica más interesante es el estar formadas por personas de la misma raza, o por personas de diferentes razas pero de la misma clase social, es el Este de Londres, con una población de 2.000.000 de obreros. (...)

En las viejas ciudades de Europa, donde los procesos de selección han ido más lejos, probablemente las distinciones de vecindario son más marcadas que en América. El Este de Londres es una ciudad de una sola clase, pero dentro de los límites de esta ciudad la población viene segregada una y otra vez según intereses raciales, culturales y profesionales. El sentimiento de ser del vecindario, profundamente enraizado en la tradición local y en las costumbres locales, ejerce un decisivo efecto selectivo sobre las poblaciones de las viejas ciudades europeas, y definitivamente se manifiesta de forma destacada en las características de sus habitantes.

Lo que nosotros necesitamos conocer de estos vecindarios, comunidades raciales y áreas segregadas de la ciudad, que existen dentro o en los bordes externos de las grandes ciudades, es lo que necesitamos conocer de todos los demás grupos sociales:

¿De qué elementos están compuestas?

¿En qué medida son resultado de un proceso de selección?
 ¿Cómo entra la gente en un grupo así formado y cómo sale de él?
 ¿Cuáles son la permanencia y estabilidad relativa de sus poblaciones?
 ¿Qué es destacable sobre la edad, el sexo y la condición social de la gente?
 ¿Qué hay que notar de los niños? ¿Cuántos nacieron y cuántos viven todavía?
 ¿Cuál es la historia del vecindario? ¿Qué hay en el subconsciente de este vecindario –en las experiencias olvidadas o vagamente recordadas– que determina sus sentimientos y actitudes?
 ¿De qué se tiene conciencia clara, es decir, cuáles son los sentimientos, doctrinas, etc. admitidos abiertamente?
 ¿Qué consideran como realidad? ¿Qué es noticia? ¿Hacia qué dirigen en general su atención? ¿Qué modelos imitan? ¿Son modelos internos del grupo o exteriores?
 ¿Cuál es el ritual social, esto es, qué cosas tiene que hacer uno en el vecindario si quiere evitar ser mirado con sospecha o parecer extraño?
 ¿Cuáles son sus líderes? ¿Qué intereses del vecindario encarnan ellos mismos y con qué técnica ejercen su control?

3. La organización industrial y el orden moral

La ciudad antigua fue ante todo una fortaleza, un lugar de refugio en tiempo de guerra. La ciudad moderna, por el contrario, es ante todo una conveniencia del comercio, y debe su existencia al lugar del mercado en torno al cual ha crecido rápidamente. La competencia industrial y la división de trabajo, que más han contribuido probablemente a desarrollar los poderes latentes de la humanidad, sólo resultan posibles cuando existen los mercados, el dinero, y cuanto facilita los negocios y el comercio.

Un viejo dicho alemán afirma que «el aire de la ciudad hace libres a los hombres» (*Stadt Luft macht frei*). Se refiere sin duda a la fecha en que las ciudades libres de Alemania gozaban del patronato del emperador, y las leyes convertían en un hombre libre al siervo que lograra respirar el aire de la ciudad durante un año y un día. La ley, por sí misma, no podría haber hecho libre al artesano. Un mercado abierto en que éste pudiese vender los productos de su trabajo era una condición necesaria para su liberación, y la aplicación de la economía monetaria a las relaciones de señor y hombre completó la emancipación del siervo.

Clases profesionales y tipos profesionales

El viejo adagio que describe a la ciudad como el entorno natural del hombre libre sólo vale en tanto el individuo encuentra en las posibilidades, la diversidad de intereses y tareas y en la enorme cooperación inconsciente de la vida urbana la oportunidad para elegir su propia vocación y desarrollar sus peculiares talentos individuales. La ciudad ofrece un mercado para los talentos especiales de los individuos. La idoneidad personal tiende a seleccionar para cada tarea especial al individuo más adecuado para realizarla. (...)

El éxito, en condiciones de idoneidad personal, depende de concentrarse en una única tarea, concentración que estimula la necesidad de métodos racionales, medios técnicos y habilidad excepcional. Esta habilidad, aunque se basa en el talento natural,

requiere preparación especial y ha promovido la creación de escuelas de comercio y profesionales, y finalmente de servicios de orientación profesional. Todos éstos, directa o indirectamente, sirven a la vez para seleccionar y acentuar las diferencias individuales.

Todo proyecto que facilita el comercio y la industria, prepara el camino para una posterior división de trabajo y así tiende además a especializar las tareas en que los hombres encuentran sus ocupaciones.

El resultado de este proceso es que se debilita o modifica la vieja organización social y económica de la sociedad, basada en lazos familiares, asociaciones locales, cultura y estatus, y que la sustituye una organización basada en la ocupación e intereses profesionales.

En la ciudad toda ocupación, incluso la de mendigo, tiende a asumir el carácter de una profesión, y la disciplina que el éxito impone a toda profesión, así como las asociaciones a que obliga, acentúan esta tendencia no sólo a especializarse, sino a racionalizar la ocupación de uno y a desarrollar una técnica específica y consciente para dominarla.

El efecto de las profesiones y de la división de trabajo es en primera instancia producir no grupos sociales, sino tipos profesionales: el actor, el fontanero y el maderero. Las organizaciones, como los sindicatos y las uniones obreras formadas por hombres del mismo negocio o profesión se basan en intereses comunes. Difieren así de formas de asociación como la vecindad, basadas en la continuidad, la relación personal y los lazos comunes de humanidad. Los diversos negocios y profesiones parecen dispuestos a agruparse en clases, es decir, en las clases artesana, de negocios y profesional. Pero en el moderno Estado democrático las clases no han alcanzado aún una organización efectiva. El socialismo, fundado en un esfuerzo para crear una organización basada en la «conciencia de clase», nunca ha logrado crear, excepto quizás en Rusia, más que un partido político.

Los efectos de la división de trabajo como una disciplina, esto es, como medio de moldear el carácter, pueden estudiarse mejor en los tipos profesionales que ha producido. Entre los tipos que sería interesante estudiar están: la dependiente, el policía, el vendedor ambulante, el taxista, el vigilante nocturno, el vidente, el actor de vodevil, el curandero, el barman, el cacique de distrito electoral, el esquirol, el agitador obrero, el profesor de escuela, el reportero, el agente de bolsa, el prestamista. Todos estos tipos son productos característicos de las condiciones de la vida urbana. Cada uno, con su experiencia, intuición y punto de vista especial determina la particularidad de cada grupo vocacional y de la ciudad en su conjunto.

¿En qué medida el nivel de inteligencia representado en los diferentes negocios y profesiones depende de habilidades naturales?

¿En qué medida la inteligencia viene determinada por el carácter de la ocupación y las condiciones en que se practica?

¿En qué medida el éxito laboral depende del juicio bien fundado y del sentido común, y en qué medida depende de la habilidad técnica?

¿El éxito en las diferentes profesiones lo determina la habilidad natural o la formación

especializada?

¿Qué prestigio y qué prejuicios se asocian con los diferentes negocios y profesiones, y por qué?

¿La elección de ocupación viene determinada por criterios temperamentales, económicos o sentimentales?

¿En qué ocupaciones tienen más éxito los hombres, en cuáles las mujeres, y por qué?

¿Hasta qué punto es la ocupación, más que la asociación, responsable de la actitud mental y de las preferencias morales?

¿Quienes ejercen la misma profesión o negocio, pero son de distinta nacionalidad y diferente grupo cultural, sostienen opiniones características e idénticas?

¿En qué medida el credo social o político (socialismo, anarquismo, sindicalismo, etc.) viene determinado por las ocupaciones?, ¿por el temperamento?

¿En qué medida la doctrina social y el idealismo social han sustituido y ocupado el lugar de la fe religiosa en las diversas ocupaciones, y por qué?

¿Las clases sociales tienden a asumir el carácter de grupos culturales? Es decir, ¿tienden las clases a adquirir la exclusividad e independencia de una casta o nacionalidad, o cada clase depende siempre de la existencia de otra clase correlativa?

¿En qué medida los niños siguen las profesiones de sus padres y por qué?

¿En qué medida los individuos se mueven de una a otra clase, y cómo este hecho modifica el carácter de las relaciones de clases?

4. El temperamento y el entorno urbano

La región moral

Resulta inevitable que individuos que buscan las mismas formas de emoción, sea la que proporciona una carrera de caballos o una gran ópera, se encuentren de tiempo en tiempo en los mismos lugares. De ello se sigue que, en la organización espontánea de la vida urbana, la población tiende a segregarse no sólo según sus intereses, sino también según sus gustos o sus temperamentos. La distribución de la población que resulta es probablemente muy diferente de la producida por intereses ocupacionales o condiciones económicas.

Cada vecindad, bajo las influencias que tienden a distribuir y segregar poblaciones urbanas, puede asumir el carácter de una «región moral». Como lo son, por ejemplo, los barrios del vicio en la mayor parte de las ciudades. Una región moral no es necesariamente un domicilio, puede serlo un mero lugar de cita, un lugar de reunión.

Para comprender las fuerzas que en toda gran ciudad tienden a desarrollar estos ambientes separados donde los impulsos, pasiones e ideales errantes y reprimidos se emancipan del orden moral vigente, es preciso referirse al hecho o teoría de los impulsos latentes de los hombres.

Parece que los hombres vienen al mundo con todas las pasiones, instintos y apetitos, incontrolados e indisciplinados. La civilización en pro del bienestar común exige a veces la represión y siempre el control de estas tendencias salvajes, naturales. Imponiendo su disciplina sobre el individuo, formando al individuo según el modelo comunitario, la civilización reprime totalmente muchas tendencias, y muchas más encuentran una

expresión indirecta en formas socialmente valiosas, o al menos inocuas. Así funcionan el deporte, el juego y el arte. Mediante la expresión simbólica de esos impulsos salvajes y reprimidos, permiten al individuo purificarse. Es la catarsis de que habló Aristóteles en su *Poética*, y a la que han dado un significado nuevo y más positivo las investigaciones de Sigmund Freud y de los psicoanalistas.

No cabe duda de que muchos otros fenómenos sociales como huelgas, guerras, elecciones populares y resurgimientos religiosos cumplen una función semejante relajando las tensiones subconscientes. Pero en las comunidades más pequeñas, donde las relaciones sociales son más íntimas y las inhibiciones más imperiosas, hay muchos individuos excepcionales que no encuentran dentro de los límites de la actividad comunitaria una expresión normal y saludable de sus aptitudes y temperamentos individuales.

Las causas que originan lo aquí descrito como «regiones morales» se deben en parte a las restricciones que impone la vida urbana, y en parte a la libertad que estas mismas condiciones ofrecen. Hasta fecha muy reciente hemos considerado mucho las tentaciones de la vida urbana, pero no tanto los efectos de inhibiciones y represiones de impulsos e instintos naturales bajo las cambiantes condiciones de la vida metropolitana. Para empezar, los niños, que en el campo se contabilizan como un capital, resultan ser en la ciudad una carga onerosa. Además, es mucho más difícil sacar adelante una familia en la ciudad que en la granja. El matrimonio se contrae más tarde en la ciudad, y a veces no tiene lugar. Estos hechos tienen consecuencias cuya importancia somos aún completamente incapaces de calcular.

La investigación de los problemas implicados puede comenzar por un estudio y comparación de los tipos característicos de organización social que existen en las regiones aludidas.

¿Cuáles son las manifestaciones externas de la vida en los barrios de Bohemia, Half-World, Red-Light, y en otras «regiones morales» de carácter menos pronunciado?

¿Cuál es el tipo de profesiones vinculadas a la vida ordinaria de estas regiones?

¿Cuáles son los tipos mentales característicos a los que atrae la libertad que estas zonas ofrecen?

¿Cómo logran entrar los individuos en estas regiones? ¿Cómo se escapan de ellas?

¿En qué medida dichas regiones son producto de la licencia de costumbres, y en qué medida son consecuencia de las restricciones que impone la vida urbana al hombre natural?

Temperamento y contagio social

Lo que otorga especial importancia a la segregación del pobre, del vicioso, del criminal y de personas excepcionales en general, rasgo tan peculiar de la vida urbana, es que el contagio social tiende a estimular en los tipos divergentes las diferencias de temperamento que les son comunes, y a suprimir caracteres que les unen con los tipos normales de su entorno. El juntarse con otros de su misma especie les proporciona no sólo un estímulo, sino además un apoyo moral para los rasgos que tienen en común y que no encontrarían en un medio social menos exclusivista. En la gran ciudad el pobre,

el vicioso y el delincuente, se amontonan en una intimidad completamente malsana y contagiosa, engendran por consanguinidad, alma y cuerpo, por lo que a menudo se me ocurre que esas largas genealogías de los Jukes y las tribus de Ismael no mostrarían una uniformidad tan persistente y penosa de vicio, crimen y pobreza si no se hubieran adaptado peculiarmente al entorno en que están condenados a existir.

Tenemos que aceptar estas «regiones morales» y la gente más o menos excéntrica que las habita, que forman parte de la vida natural de una ciudad, aunque no formen parte de su vida normal. No es necesario entender por «región moral» un lugar o una sociedad necesariamente criminal anormal. Ese término se intenta aplicar a regiones en que prevalece un código moral divergente, porque es una región donde quienes la habitan están dominados, a diferencia de la gente en general, por un gusto, por una pasión o por cierto interés, que tiene sus raíces en la naturaleza original del individuo. Puede ser un arte, como la música, o un deporte, como las carreras de caballos. Esa tal región se diferencia de otros grupos sociales por el hecho de que sus intereses son más inmediatos y más fundamentales. Por esto es probable que sus diferencias se deban a un aislamiento moral, más que intelectual.

Por las oportunidades que ofrece, en especial a los tipos humanos excepcionales y anormales, una gran ciudad tiende a exponer y descubrir a la vista del público de forma masiva todos los caracteres y rasgos ordinariamente oscurecidos y reprimidos en las pequeñas comunidades. La ciudad, en una palabra, exhibe en exceso el bien y el mal de la naturaleza humana. Quizás este hecho, más que cualquier otro, justifica la idea que hace de la ciudad un laboratorio o clínica en que la naturaleza humana y los procesos sociales pueden estudiarse cómodamente y con provecho.

4.5. Florian Znaniecki (1882-1958)

Nació durante la ocupación rusa en Swiatniki (Polonia), hijo de una familia acomodada. En la Universidad de Cracovia se doctoró en filosofía (1909), y pasó a trabajar en una oficina de emigración. En ella conoció a W. I. Thomas, que le persuadió para colaborar con él en la Universidad de Chicago (1914) e investigar sobre *El campesino polaco*. Znaniecki aportó su afán sistemático y su refinamiento filosófico, pero esa investigación le hizo virar hacia la sociología. Fue profesor en las universidades de Columbia (1916-1917), Chicago (1917-1919), Poznan (1920-1939) en la Polonia independiente, Columbia (1940-1941) e Illinois (1941-1951). Además de su investigación señera con Thomas, es relevante su logro de institucionalizar la sociología en Polonia, implantando enseñanza en la Universidad y fundando el Instituto Polaco de Sociología, y su obra en Estados Unidos, desde el interaccionismo simbólico su concepción de los sistemas, del papel social, y de la dependencia funcional, apuntan afinidades con el funcionalismo.

Sus obras *El método de la sociología* y *Acciones sociales* exponen su concepción de la *sociología*, una ciencia social especial que tiene su objeto propio y su propio tipo de datos. No es una ciencia natural, no se ocupa de sistemas naturales objetivamente dados

y que existen con independencia de la experiencia y actividad de los hombres, sino de un tipo de sistemas culturales que en su significado y existencia dependen de la participación de los seres humanos conscientes y de las relaciones mutuas entre ellos. *Coefficiente humanístico* es el término con que Znaniecki expresa este carácter esencial de los datos empíricos socioculturales frente a los datos naturales. Por eso el científico que desee estudiar inductivamente las acciones humanas debe tomarlas como son en la experiencia humana de los actores y de quienes se relacionan con su acción, y asumir el *significado subjetivo de la situación social*. Znaniecki se opone así al conductismo y al positivismo. La sociología debe ser siempre lógicamente rigurosa, pero dado que se ocupa de fenómenos dotados de significado subjetivo, sus estudios adoptan un carácter cualitativo.

Una ciencia se constituye como tal cuando usa criterios teóricos para distinguir los factores que considera relevantes de los irrelevantes. Es decir, según Znaniecki, cuando recurre al principio de *un sistema cerrado o limitado*, compuesto por un limitado número de elementos que se hallan relacionados entre sí más que con cualquiera otro elemento ajeno al sistema, cada uno de los cuales posee una estructura interna específica que en ciertos aspectos lo aísla de las influencias externas. La realidad teórica científica aparece pues poblada por una pluralidad de sistemas, y el quehacer científico procura establecer relaciones causales entre los cambios dentro de y entre sistemas, y formular su conexión en términos de *dependencia funcional*. Aplicando el principio de sistema a la sociología, ésta aparece como ciencia que se ocupa de los *sistemas sociales*, uno de los tipos de los sistemas culturales. Otros tipos de sistemas culturales son los técnicos, económicos, religiosos, lingüísticos... La sociología no estudia todo lo que ocurre en la sociedad; estudia específicamente a los actores conscientes en cuanto interactúan unos con otros, y construye a partir de ellos los sistemas de acciones sociales. Éstos como subsistemas teóricos comprenden las *acciones sociales*, las *relaciones sociales*, las *personas sociales* y los *grupos sociales*, que son a su vez los cuatro tipos de datos relevantes en sociología. Hay que notar además que ésta, la sociología, es distinta de la psicología social.

Las acciones sociales son sociales no porque se ajustan a normas sino porque su objeto son seres humanos ante los cuales el actor reacciona como ante objetos conscientes, e intenta influir en ellos. Son las unidades básicas en el estudio de la vida social y cultural. Los componentes de la acción social son:

- 1) los significados del actor humano, ante todo significados prácticos y referidos a su experiencia, hacia objetos que entrañan valor y que son irreductibles a la percepción sensorial (coeficiente humanístico);
- 2) los otros seres humanos en los que el actor trata de influir constituyen el objeto social primordial y se denominan por eso valores sociales primarios;
- 3) los diversos objetos o instrumentos sociales, en parte materiales y en parte inmateriales, usados como medios por el agente son valores sociales secundarios;
- 4) el método social o modo en que el actor emplea los instrumentos sociales, y
- 5) la reacción social o resultado de la acción que puede no corresponder con la

intención del actor. La vida humana es ante todo proceso y cambio, y a esta característica debe atenerse la sociología superando sus divisiones estática y dinámica (Comte).

En *El papel social del hombre de conocimiento* apunto una nueva definición de la sociología del conocimiento. La sociología que se interesa por el conocimiento no estudia las conexiones que pueden darse entre conocimiento y condiciones socioculturales, sino algo más específico: las relaciones sociales que quienes producen el conocimiento mantienen entre sí y con sus destinatarios. Znaniecki considera a la cultura como un sistema de conocimiento, en el que se participa según las varias actividades de los hombres en los sistemas sociales. Para analizar este fenómeno usa el concepto de *papel social*, que entraña una especialización individual de actividad cultural socialmente condicionada, y supone la existencia de un conjunto de valores que se refieren tanto a quien desempeña el papel, a la *persona social*, como a los demás, al *círculo social*. Estos otros otorgan a la persona un *estatus social*, derechos y privilegios, y una *función*, las actividades o servicios que le exigen realizar. *La persona* o yo, que integra su ser orgánico y psicosocial, es así objeto de valor positivo para su círculo. Desde estos conceptos trató Znaniecki los papeles sociales de tecnólogos (expertos, consejeros y jefes), y de sabios, eruditos y «exploradores» o inventores que crean nuevo conocimiento.

Obras

(1918-1920) 1958 (con W. I. Thomas). *The Polish Peasant in Europe and America*, Dover, Nueva York. *El campesino polaco en Europa y en América*. Juan Zarco (ed.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2004.

1925. *The Laws of Social Psychology*, University of Chicago Press, Chicago.

1934. *The Method of Sociology*, Farrar & Rinehart, Nueva York. (1934) 1992. «Principios para la selección de datos culturales». (Capítulo 2 del libro anterior. Presentación de Fernando Reinares): *Revista española de investigaciones sociológicas*, n. 60, 153-182.

1936. *Social Actions*, Farrar & Rinehart, Nueva York.

1940. *The Social Role of the Man of Knowledge*, Columbia University Press, Nueva York.

1952. *Cultural Sciences: Their Origin and Development*, University of Illinois Press, Urbana, Ill.

Textos

seleccionados Florian Znaniecki

SOCIAL ACTIONS Traducción de José Luis Iturrate Vea **Farrar and Rinehart, Nueva York 1936, pp. 11-17**

Significado subjetivo de la situación social

La evidencia empírica primaria sobre cualquier acción cultural humana es la experiencia del agente mismo, complementada con la experiencia de los que reaccionan a su acción, la reproducen o participan de ella. La acción de pronunciar una conferencia, escribir un poema, hacer una herradura, depositar dinero, declararse a una chica, elegir a un representante, realizar un rito religioso, como dato empírico será lo que sea en la experiencia del orador y sus oyentes, del poeta y sus lectores, del herrero y el propietario del caballo que se va a herrar, del depositante y del banquero, del pretendiente que se declara y de la chica, de los votantes y del representante al que eligen, de los creyentes que participan en el ritual. El científico que desee estudiar esas acciones inductivamente

debe tomarlas como son en la experiencia humana de los actores y los que se relacionan con su acción; son sus datos empíricos, en cuanto son y porque son los de ellos. He expresado esto en otro lugar, diciendo que esos datos poseen para el investigador «un coeficiente humanístico». El coeficiente humanístico distingue los datos culturales de los datos naturales, que el que los estudia acepta como independientes de la experiencia de agentes humanos.

Cada estudioso de la cultura toma sus datos con un coeficiente humanístico. El filólogo estudia un lenguaje tal como es experimentado por el pueblo que lo habla y lo entiende; el economista estudia el dinero y el uso activo del mismo, como lo experimentan las personas que lo usan; el estudiante de arte investiga las formas de pintar, componer o interpretar música, escribir o leer un poema, como lo experimentan los artistas y aquellos que están interesados estéticamente en sus obras; el científico de la política estudia las elecciones tal como son experimentadas por los electores, los políticos y los candidatos. Hay varias técnicas bien conocidas para encontrar cómo otras personas experimentan los datos que estudia el investigador: el mismo investigador repite, reproduce él mismo o por medio de otros, participa, observa y suple con la información directa obtenida así, lo que otras personas pueden decirle sobre sus experiencias. Sus datos llegan finalmente a ser tan fiables como pueda serlo cualquier dato: nadie puede dudar de los datos que un filólogo colecciona sobre un lenguaje hablado, o los datos de un buen economista acerca del buen funcionamiento de un banco, o los datos de un buen estudioso de arte acerca de las obras de los artistas.

Ahora bien, el behaviorista ortodoxo rechaza esta evidencia empírica primaria como base para la investigación inductiva. Hace esto estudiando primero el comportamiento de los animales y de los niños, por razones obvias: como un observador educado culturalmente, no puede reproducir adecuadamente sus experiencias activas, ni esas experiencias pueden hacerse accesibles a él secundariamente por medio de la comunicación. Más aún, el mismo comportamiento en esta escala se muestra al observador con tales uniformidades y relaciones causales como para hacer que el dato de la experiencia del agente carezca relativamente de importancia para establecer algunas generalizaciones teóricas válidas.

Sin embargo, cuando el behaviorista prosigue dejando de lado este dato al estudiar las actividades humanas en las últimas etapas de evolución a pesar de ser completamente accesibles a él, y a pesar de que ya hay en las diversas ciencias de la cultura numerosas generalizaciones inductivas válidas basadas sobre estos datos, su actitud se puede explicar sólo parcialmente –pero no justificar–, por un deseo de extender sus teorías por encima de su rango original con el costo de un esfuerzo muy pequeño –que se puede conseguir fácilmente evitando la confrontación de este nuevo dato– y, en parte, por el miedo a introducir con el «consciente» de la experiencia del agente la vieja «mente» o «alma». Los estudios behavioristas no utilizan los gestos y palabras utilizadas por el agente con referencia a su propia realidad empírica tal como él la experimenta, pero reinterpretan esas palabras y gestos con referencia al ambiente del agente tal como lo ve el observador behaviorista. Veremos posteriormente cómo esta implicación metafísica se

venga ella misma, obstruyendo el progreso del análisis científico y la generalización. Aquí mencionamos solamente dos características esenciales de las experiencias humanas activas, de las que el behaviorista ortodoxo se aleja por estos sesgos, en vez de tomarlas en consideración.

La primera de esas características pertenece a todas las experiencias de los agentes humanos: es el significado objetivo, intrínseco de todos los datos con los que tiene que contar el agente. El behaviorismo reduce el problema del significado al significado de los símbolos. Pero para el actor humano, no sólo los símbolos tienen un significado sino también todo dato de su experiencia en que está activamente interesado; cada dato existe no sólo por sí mismo, sino también por otros datos que él mismo sugiere. En una primera etapa del desarrollo mental, este significado está conectado con la posibilidad de experiencias orgánicas sugeridas por el objeto; así, el alimento sugiere ciertas experiencias de los órganos que se utilizan para comer y digerir. En esta etapa es posible, todavía, sustituirlo por el concepto de «comportamiento incipiente». Pero el significado se extiende gradualmente, incluye sugerencias de objetos que existen fuera del organismo, y llega a hacerse irreductible –aun indirectamente– a cualquier comportamiento definido. Los pasos que oye el niño hambriento en la habitación contigua pueden significar indirectamente el acercamiento del alimento y provocar unas respuestas orgánicas definidas, pero para el adulto pueden significar la aproximación de una persona hacia quien puede proyectar una serie de actitudes de variedad ilimitada. Un cuadro sugiere, por una parte, un fragmento de la naturaleza, o un acontecimiento histórico que no hemos experimentado ni podremos experimentar nunca directamente; por otra parte, sugiere una serie de pinturas de estilos similares o diferentes, en cuya comparación nosotros definimos sus características estéticas.

Ningún objeto, tal como lo experimenta un ser humano, puede definirse meramente por su contenido sensorial, puesto que de su significado práctico más que de su contacto sensorial depende su significación para la actividad humana. No por lo que «es» como dato natural sino por lo que «significa» como dato humanístico, cultural, es el significado lo que hace al objeto resultar para el sujeto «útil» o «innecesario», «bueno» o «malo», «bello» o «feo», «agradable» o «desagradable». Puesto que todos los objetos con significado son en potencia objetos de actividad, y tienen un significado práctico en la experiencia. Durante veinticinco años he estado usando el término *valores*, para distinguirlo de los objetos lógicamente significativos tal como se presentan al sujeto desde las *cosas*, objetos sin significado que el investigador puede tomar, no como se presentan a los sujetos agentes, sino tal como se supone que existen «en sí mismos», como partes de la naturaleza. Llamo *significado axiológico* de un valor a ese significado práctico que adquiere cuando se aprecie positivamente o negativamente con referencia a otros valores como un objeto posible de la actividad.

El segundo punto esencial que el behaviorismo deja sin considerar al estudiar las acciones humanas es la existencia en la experiencia de los sujetos agentes humanos de objetos que no solamente son significativos sino en parte –con frecuencia casi completamente– inmateriales en su contenido e irreductibles a la percepción sensorial.

Por ejemplo, tales objetos son mitos, y otras entidades religiosas, instituciones políticas, contenidos de obras literarias, conceptos científicos y filosóficos. Muchas palabras en los lenguajes civilizados no se usan para indicar objetos tal como se dan en la experiencia sensible, sino precisamente para simbolizar objetos inmateriales, «espirituales», para estabilizar y comunicar sus contenidos.

El estudioso de los hechos no necesita implicarse en especulaciones filosóficas, tales como la «verdadera-esencia» de esos objetos. De hecho será mucho más seguro para él, como científico, el apartarse de tales especulaciones, bien sea que se incline a un «realismo» radical platónico, afirmando la prioridad absoluta de lo no-sensorial, o hacia un «nominalismo» igualmente radical, reduciendo los objetos no-sensoriales a combinaciones infinitamente complejas de los datos sensibles, o bien hacia una posición más moderada, como el «conceptualismo» que ha prevalecido desde el final de la Edad Media hasta fines del siglo pasado, o hacia el sociologismo de las «representaciones colectivas» de Durkheim.

Debe contentarse con el simple hecho de que los actores humanos aceptan a determinados objetos como reales y significativos, les atribuyen un significado práctico positivo o negativo, son influidos por ellos, y tratan de influirles, los producen y reproducen, cooperan y luchan en relación con ellos. Verdaderamente muchas de sus acciones culturales nunca se hubieran realizado si tales objetos no hubieran existido en su experiencia y no hubieran sido considerados por ellos como reales, aunque completamente diferentes de los datos sensibles de su entorno natural.

Para el investigador de los hechos sociales, éste es un punto muy importante. Los objetos primordiales de los hechos sociales son otros seres humanos en los que el actor trata de influir. Esto, como ya hemos dicho, es lo que distingue a primera vista los hechos sociales de los otros hechos, tales como producción, técnica, consumo económico, creación y reproducción estética, santificación y purificación religiosa, pensamiento científico sobre la naturaleza, que no implican a seres humanos, sino a otros objetos, materiales o espirituales. Por lo tanto, llamamos a los seres humanos objetos de los hechos, *valores sociales primarios*. Y un ser humano tal como se aparece al actor, para el que es un valor social, no es reducible a datos de la experiencia sensorial del actor. Realmente es un cuerpo, pero es también «algo más»: «un ser consciente» y un ser que tiene ciertas capacidades y disposiciones llamadas comúnmente «psicológicas».

Ahora bien, debe entenderse claramente que nosotros, los sociólogos, no necesitamos aceptar como «verdad» ninguna idea que los agentes humanos tengan sobre «conciencias», «mentes» o «almas», de esos seres humanos con los que tratan activamente como valores sociales. Desde un punto de vista científico, todos conocemos y siempre podemos conocer que la «conciencia» humana es el hecho simple y obvio de que otras personas, como nosotros mismos, experimentan datos y realizan actividades. En este sentido limitado y puramente formal, podemos decir que cada individuo humano es un «sujeto consciente», un «agente experimentado», dado que nosotros sabemos que nuestra tarea como científicos no es especular, como lo hacen los metafísicos con sus propios métodos, sobre lo que «realmente son» los sujetos conscientes, sobre si su

capacidad para experimentar y para actuar está enraizada en una substancia, una «mente», un «alma», un «organismo», un «sistema nervioso», o en una «función», un «*actus purus*», un «ego trascendental», una clase específica de «energía», o cualquier otra cosa. Lo nuestro es simplemente, y sin pretensiones, investigar los datos que los agentes conscientes experimentan y las utilidades que realizan.

Pero un «agente social», por ejemplo, un agente que trata con un ser humano como un valor social, no es un sociólogo científico: está interesado en este ser no teóricamente, sino prácticamente. Y desde su punto de vista práctico, el hecho de que este ser humano pueda experimentar y realizar actividades de la misma manera que el agente aparece como una característica real, extremadamente importante, de este ser humano, tan esencial como el hecho de que tiene un cuerpo, o aún más que esto. Porque puede haber seres humanos a los que el agente social no ha experimentado como cuerpos, cuyas características corporales no le interesen, y aun así trata de influirlos como valores sociales, y espera sus reacciones, como cuando envía por correo una petición a una empresa, a un cargo oficial o a un consejo de administración, cuyos nombres individuales no le son conocidos.

Entonces, en cuanto como valores sociales se aparecen al agente como «realidades conscientes» teniendo una existencia tanto mental como física, son para él valores con un contenido en parte material (como instrumentos técnicos), y en parte inmaterial (como los mitos, las novelas, los conceptos científicos). Este contenido no material puede predominar por completo sobre el contenido material: así una institución como la Hacienda de un Estado es primordialmente para los ciudadanos un número de «mentes activas» (si no una única mente colectiva) que puede, y lo hace si es necesario utilizar cuerpos humanos, por ejemplo los policías, para coaccionar a los ciudadanos a pagar los impuestos, pero cuya propia composición corporal no es importante para el que paga los impuestos, comparada con sus capacidades «mentales» y disposiciones.

Es imposible tener en cuenta la variedad empírica de los hechos sociales y explicar sus cambios, a no ser que caigamos en la cuenta de este carácter fundamental de los valores sociales, tal como aparecen a los agentes que actúan con ellos. Esto es lo que se teme hagan los behavioristas ortodoxos por miedo a que, admitiendo que los seres humanos se ven unos a otros como entidades psicológicas, puedan ser obligados a admitir que los seres humanos son «en sí mismos» entidades psicológicas. Veremos más adelante cuán infundado es este miedo. Estudiando el origen y el desarrollo de la objetivación social de los hombres por los hombres durante los hechos sociales, el sociólogo puede eliminar de una vez para siempre la suposición tradicional de que la realidad psicológica existe original e irreductiblemente como el fundamento de la vida cultural, demostrando que es un producto de la actividad cultural, como los mitos religiosos o los héroes literarios.

El behaviorismo, como una teoría de los hechos, es así inaplicable más allá de su nivel original del comportamiento de los animales y los niños (incluyendo la subordinación incipiente), y es particularmente inaplicable a las acciones sociales. Esto no significa que todos los trabajos monográficos que se han hecho fuera de su nivel

original no tengan valor; por el contrario, algunos de ellos son realmente importantes. No es la primera vez en la historia de las ciencias que una teoría errónea ha estimulado investigaciones valiosas.

4.6. Herbert Blumer (1900-1987)

Estudió en la Universidad de Chicago, donde presentó en 1928 su tesis doctoral sobre *El método en la psicología social*. Fue profesor de la Universidad de Chicago, sucediendo a su profesor G. H. Mead al morir éste. En 1952 pasó a la Universidad de California en Berkeley, ocupando la primera cátedra de Sociología.

Blumer publicó un análisis sobre el cine, la delincuencia y el crimen (1933) que expresa líneas temáticas de la Escuela de Chicago. Su investigación se interesó por los medios de comunicación de masas, las relaciones raciales, las relaciones industriales, la moda y la conducta colectiva.

Acuñó el término *interaccionismo simbólico* en un artículo de 1937 sobre psicología social, para designar un enfoque a la hora de estudiar el componente y la vida grupal humana. Ese enfoque lo encuentra presente en la obra de G. H. Mead, de W. James y otros filósofos pragmatistas americanos, y de sociólogos como Ch. H. Cooley, W. I. Thomas, F. Znaniecki y R. Park. En 1939 hizo una crítica de la obra de Thomas y Znaniecki *El campesino polaco*, examinando sus vertientes de teoría y de investigación. En 1969 sistematizó la naturaleza del interaccionismo simbólico mediante tres premisas:

1) el ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él; 2) tal significado se deriva o surge como consecuencia de la interacción social que cada cual mantiene con su prójimo; y 3) los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo que desarrolla la persona al enfrentarse con las cosas que encuentra. Esas premisas permiten describir la índole de las personas, la interacción, la vida y la estructura social. Las personas son, por un lado, los agentes que activamente construyen e interpretan las situaciones sociales y sus significados, y, por otro, organismos capaces de entablar una interacción social consigo mismos formulándose indicaciones y respondiendo a ellas. La interacción es un proceso que conforma el comportamiento ya que todo individuo ha de lograr que su línea de acción encaje con las líneas de acción de los demás miembros. La organización social de la conducta de diferentes actos o de las diversas líneas de diversos participantes constituye la *acción conjunta*. Por eso la vida de toda *sociedad humana* consiste necesariamente en un proceso continuo en que se ensamblan las actividades de sus miembros, y sólo desde tal ensamblaje podemos hablar de estructura o de organización social, de su estabilización emergente y cambiante.

Según Blumer, los esquemas que tratan de explicar el componente humano reduciéndolo bien a fuerzas externas o sociológicas (culturales o de estructura social), o bien a internas o psicológicas (estímulos externos, actitudes definitorias de actos, motivos inconscientes), ignoran el proceso creativo que realizan los seres humanos cuando interpretan y dan significado a las cosas. Tales esquemas no respetan la índole de

la acción social y por tanto no son empíricamente válidos. Así, por ejemplo, el funcionalismo y gran parte de la metodología sociológica y psicológica son erróneos. A partir de las tres premisas, propone, en efecto, dos métodos de investigación que se diferencian de esa metodología. La *explo*

Obras

1933. *Movies and Conduct*, The Macmillan Company, Nueva York.

1933 a. *Movies Delinquency and Crime*, The Macmillan Company, Nueva York.

1937. «Social Psychology», en E. P. Schmidt (ed.), *Man and Society*. Prentice-Hall, Nueva York.

1939. «Notas sobre “El campesino polaco en Europa y América” de Thomas y Znaniecki». En (1969) 1982. *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, cap. 6.

1956. «El análisis sociológico y la variable»: En (1969) 1982 *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, cap. 7.

ración es el procedimiento flexible que permite al investigador mediante observación y participación conocer de primera mano la experiencia vivida en una esfera social y centrar en ella su investigación. La *inspección* comporta un examen creativo que con un enfoque teórico adecuado observa desde diversos ángulos el contenido empírico adquirido, identifica cómo se dan en el elementos analíticos (v. gr. integración, movilidad social, asimilación, liderazgo...) y muestra la naturaleza empírica de las relaciones entre tales elementos.

(1969) 1982. *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Hora, Barcelona.

1990. *Industrialization as an agent of social change: a critical analysis*. David R. Maines y Th. J. Morrione (eds.). A. de Gruyter, Nueva York.

2000. *Selected Works of Herbert Blumer: a public philosophy for mass society*. Stanford M. Lyman y Arthur J. Vidich (eds). University of Illinois Press, Urbana.

2004. *George Herbert Mead and human conduct*. Th. J. Morrione (ed.). Altamira Press, Walnut Creek, California.

Textos

seleccionados Herbert Blumer *EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO* Hora, Barcelona 1982, pp. 2-4, 59-67

1. La posición metodológica del interaccionismo simbólico *

Naturaleza del interaccionismo simbólico El interaccionismo se basa en los más recientes análisis de tres sencillas premisas. La primera es que el ser humano orien

* El término «interaccionismo simbólico» es en cierto modo un barbarismo que acuñé con carácter informal en un artículo publicado en *Man and Society* (Emerson P. Schmidt, editor. Prentice Hall, Nueva York 1937). El vocablo acabó siendo aceptado y hoy es de uso general.

ta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él. Al decir cosas nos referimos a todo aquello que una persona puede percibir en su mundo: objetos físicos, como árboles o sillas; otras personas, como una madre o un dependiente de comercio; categorías de seres humanos, como amigos o enemigos; instituciones, como una escuela o un gobierno; ideales importantes, como la independencia individual o la honradez; actividades ajenas, como las órdenes o peticiones de los demás; y las situaciones de todo tipo que un individuo afronta en su vida cotidiana. La segunda premisa es que el significado de estas cosas se deriva de, o surge como consecuencia de la interacción social que cada cual mantiene con el prójimo. La tercera es que los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al enfrentarse con las cosas que va hallando a su paso. Quisiera hablar

brevemente de cada una de estas tres premisas fundamentales.

Se diría que pocos especialistas consideran errónea la primera premisa: que los seres humanos orientan sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para ellos. Sin embargo, por extraño que parezca, prácticamente en toda la labor y el pensamiento de la ciencia psicológica y social contemporánea se ha ignorado o descartado este elemental aserto, o bien se da por sobreentendido el «significado» y, en consecuencia, se le da de lado como poco importante, o bien se le considera como un mero vínculo neutral entre los factores responsables del comportamiento humano y este mismo comportamiento considerado como producto de dichos factores. Podemos apreciar este hecho claramente en la actitud predominante de las ciencias psicológica y social en la actualidad. Es tendencia común en ambas ramas científicas el estimar que el comportamiento humano es el producto de los diversos factores que influyen en las personas; el interés se centra en la conducta y en los factores que se considera la provocan. Así, los psicólogos atribuyen determinadas formas o ejemplos de comportamiento humano a factores tales como estímulos, actitudes, motivaciones conscientes o inconscientes, diversos tipos de *input* psicológico, percepción y conocimiento, y distintos aspectos de la organización personal. De modo parecido, los sociólogos basan sus explicaciones en otros factores, como la posición social, exigencias del *estatus*, papeles sociales, preceptos culturales, normas y valores, presiones del medio y afiliación a grupos. En ambos esquemas psicológicos y sociológicos típicos, los significados de las cosas para los seres humanos agentes son ya evitados, ya englobados en los factores a los que se recurre para explicar su comportamiento. Si se admite que los tipos de comportamiento dados son el resultado de aquellos factores concretos que se considera que los motivan, no hay necesidad de preocupación por el significado de las cosas hacia las que se encamina la actuación humana: basta con determinar los factores desencadenantes y el comportamiento consiguiente o, si es preciso, con tratar de integrar en el conjunto el elemento «significado», bien considerándolo como un vínculo neutral entre éstos y la conducta a que se supone dan lugar. En el primero de los casos el significado desaparece al ser absorbido por los factores desencadenantes o causales; en el segundo se convierte en un mero lazo de transmisión que puede ser ignorado en beneficio de los factores citados. El punto de vista del interaccionismo simbólico, por el contrario, sostiene que el significado que las cosas encierran para el ser humano constituye un elemento central en sí mismo. Se considera que ignorar el significado de las cosas conforme al cual actúan las personas equivale a falsear el comportamiento sometido a estudio, por estimarse que el hecho de restar importancia al significado en beneficio de los factores que supuestamente motivan la conducta constituye una lamentable negligencia del papel que el significado desempeña en la formación del comportamiento.

La sencilla premisa de que el ser humano orienta sus actos en relación con las cosas basándose en el significado que éstas encierran, es demasiado simple para diferenciar el interaccionismo simbólico: existen otros enfoques que asimismo comparten dicha premisa. La segunda, que hace referencia a la fuente del significado, establece mayores

diferencias entre dichos enfoques y el interaccionismo simbólico. Hay dos formas tradicionales muy conocidas de explicar el origen del significado. Una de ellas es la que considera el significado como parte intrínseca de aquello que lo tiene, es decir, como elemento natural de la estructura objetiva de las cosas. Según esto, está claro que una silla es una silla, una vaca una vaca, una nube una nube, una rebelión una rebelión, y así sucesivamente. Al ser inherente a la cosa que lo contiene, el significado sólo necesita ser desglosado mediante la observación del ente objetivo que lo posee. Por así decirlo, el significado emana de la cosa y, por ende, su formación no es fruto de ningún proceso; lo único que hace falta es reconocer el significado que encierra esa cosa. Se advierte enseguida que este punto de vista refleja la postura tradicional del «realismo» en filosofía: postura ampliamente adoptada y hondamente arraigada en las ciencias sociales y psicológicas. El otro punto de vista importante y tradicional considera que el «significado» es una excrecencia física añadida a la cosa por aquel o aquellos para quienes ésta posee un significado. Se considera que este «añadido» físico es una expresión de los elementos constitutivos de la psique, la mente o la organización psicológica de la persona. Entre tales elementos cabe citar las sensaciones, sentimientos, ideas, recuerdos, móviles y actitudes. El significado de una cosa no es sino la expresión de los elementos psicológicos que intervienen en la percepción de la misma; por lo tanto, se pretende explicar el significado de esa cosa aislando los elementos psicológicos concretos que producen el significado. Este hecho puede apreciarse en la práctica psicológica, en cierto modo antigua y clásica, de analizar el significado de un objeto mediante la identificación de las sensaciones que intervienen en la percepción del mismo, así como en la práctica contemporánea de seguir el significado de una cosa, la prostitución, pongamos por caso, hasta la actitud de la persona que la está considerando. El hecho de reducir el significado de las cosas a elementos psicológicos limita los procesos de formación del significado a aquellos que son necesarios para despertar y reunir los elementos psicológicos que lo producen. Tales procesos son de índole psicológica e incluyen la percepción, cognición, represión, transferencia de sentimientos y asociación de ideas.

El interaccionismo simbólico considera que el significado tiene un origen distinto a los sostenidos por los dos puntos de vista predominantes que acabamos de examinar. No cree que el significado emane de la estructura intrínseca de la cosa que lo posee ni que surja como consecuencia de una fusión de elementos psicológicos en la que es fruto del proceso de interacción entre los individuos. El significado que una cosa encierra para una persona es el resultado de las distintas formas en que otras personas actúan hacia ella en relación con esa cosa. Los actos de los demás producen el efecto de definirle la cosa a esa persona. En suma, el interaccionismo simbólico considera que el significado es un producto social, una creación que emana de y a través de las actividades definitorias de los individuos a medida que éstos interactúan. Este punto de vista hace del interaccionismo una postura inequívoca cuyas profundas implicaciones discutiremos más adelante.

La tercera premisa, mencionada anteriormente, define y diferencia aún más el

interaccionismo simbólico. Mientras que el significado de las cosas se forma en el contexto de la interacción social y es deducido por la persona a través de ésta, sería un error pensar que la utilización del significado por una persona no es sino una aplicación de ese significado así obtenido. Este error desvirtúa considerablemente la labor de muchos especialistas que, en los restantes aspectos, se ajustan al enfoque del interaccionismo simbólico. No advierten que la utilización del significado por una persona en el acto que realiza implica un proceso interpretativo. En este sentido se asemejan a los partidarios de los dos puntos de vista principales antes citados: los que incluyen el significado en la estructura objetiva de aquella que lo posee, y los que lo consideran como una expresión de elementos psicológicos. Los tres puntos de vista coinciden en estimar que la utilización del significado por el ser humano en sus actos no es más que el afloramiento y aplicación de significados ya establecidos. Por consiguiente, ninguna de las tres concepciones se percató de que la utilización del significado por la persona que actúa, o agente, se produce a través de *un proceso de interpretación*. Dicho proceso tiene dos etapas claramente diferenciadas. En primer lugar, el agente se indica a sí mismo cuáles son las cosas hacia las que se encaminan sus actos; es decir, debe señalarse a sí mismo las cosas que poseen significado. Tales indicaciones constituyen un proceso social interiorizado, puesto que el agente está «interactuando» consigo mismo. Esta interacción es algo más que una acción recíproca de elementos psicológicos; es una instancia de la persona enfrascada en un proceso de comunicación consigo misma. En segundo lugar y como resultado de este proceso, la interpretación se convierte en una manipulación de significados. El agente selecciona, verifica, elimina, reagrupa y transforma los significados a tenor de la situación en la que se halla inmerso y de la dirección de su acto. De acuerdo con esto, no debiera considerarse la interpretación como una mera aplicación automática de significados establecidos, sino como un proceso formativo en el que los significados son utilizados y revisados como instrumentos para la orientación y formación del acto. Es necesario entender que los significados desempeñan su papel en el acto a través de un proceso de auto-interacción.

No es mi intención discutir en este momento los méritos de los tres puntos de vista que sitúan el significado respectivamente, en la cosa misma, en la psique y en la acción social, ni tampoco pretendo profundizar en el tema de si el agente manipula los significados de un modo flexible en el curso de la formación de su acto. Lo único que pretendo es señalar que, al estar basado en estas tres premisas, el interaccionismo simbólico conduce necesariamente al desarrollo de un esquema analítico, muy característico, de la sociedad y el comportamiento humanos.

2. La sociedad como interacción simbólica *

Más que formularlo, lo que se ha hecho es seguir el enfoque de la sociedad humana como interacción simbólica. En los escritos de unos cuantos investigadores eminentes, algunos pertenecientes al campo de la sociología y otros ajenos a él, encontramos exposiciones parciales, y a menudo fragmentarias, sobre el tema. Entre los citados en primer lugar podemos mencionar a Charles Horton Cooley, W. I. Thomas, Robert E.

Park, E. W. Burgess, Florian Znaniecki, Ellsworth Faris y James Mickel Williams. Entre los pertenecientes a otras disciplinas citaremos a William James, John Dewey y George Herbert Mead. A mi parecer, ninguno de estos eruditos ha hecho una exposición sistemática de la naturaleza de la vida humana de grupo desde el punto de vista del interaccionismo simbólico. Mead sobresale entre todos ellos por haber trazado las premisas fundamentales de este enfoque, aunque apenas ha esbozado sus consecuencias metodológicas para el estudio sociológico. Los especialistas que pretenden describir la postura del interaccionismo, suelen ofrecer distintas versiones del mismo. Lo que voy a exponer debe considerarse como mi versión personal. Mi propósito consiste en enunciar las premisas básicas de este concepto y desarrollar sus consecuencias metodológicas para el estudio de la vida de grupo.

* *Society as Symbolic Interaction*, editado por Arnold Rose, *Human Behavior and Social Processes*, impreso con autorización de Houghton Mifflin Co.

La expresión *interacción simbólica* hace referencia, desde luego, al carácter peculiar y distintivo de la interacción, tal y como ésta se produce entre los seres humanos. Su peculiaridad reside en el hecho de que éstos interpretan o «definen» las acciones ajenas, sin limitarse únicamente a reaccionar ante ellas. Su «respuesta» no es elaborada directamente como consecuencia de las acciones de los demás, sino que se basa en el significado que otorgan a las mismas. De este modo, la interacción humana se ve mediatizada por el uso de símbolos, la interpretación o la comprensión del significado de las acciones del prójimo. En el caso del comportamiento humano, tal mediación equivale a intercalar un proceso de interpretación entre el estímulo y la respuesta al mismo.

El reconocimiento de que el ser humano interpreta las acciones de los demás como un medio de actuación recíproca ha impregnado el pensamiento y los escritos de numerosos investigadores de la conducta y la vida humana de grupo. Sin embargo, pocos de ellos se han esforzado en analizar lo que tal interpretación implica con respecto a la naturaleza de la persona o de la asociación humana. Por lo general, se contentan con reconocer que dicha «interpretación» ha de ser aprehendida por el investigador, o con constatar que los símbolos, como por ejemplo las normas o valores culturales, han de ser incluidos en sus análisis. En mi opinión, sólo G. H. Mead ha intentado profundizar en lo que el acto de la interpretación implica para la comprensión del ser humano, de su acción y de su asociación. Los principios fundamentales de este análisis son tan penetrantes, profundos e importantes para la comprensión de la vida humana de grupo, que quisiera comentarlos, aunque sea brevemente.

El aspecto primordial del análisis de Mead es que el ser humano posee un «sí mismo». Esta idea no debe descartarse por esotérica ni pasarse por alto como algo tan evidente que no es digno de atención. Al afirmar que el ser humano posee un «sí mismo», Mead quería decir principalmente que puede ser el objeto de sus propias acciones; es decir, que puede actuar con respecto a sí mismo como con respecto a los demás. A todos nos resultan familiares las acciones en las que una persona se enfada consigo misma, se formula una repulsa, se enorgullece, razona para sí, trata de alentar su propio valor, se dice que podría «hacer esto» y no «hacer aquello», se fija objetivos, se compromete consigo misma y planea lo que va a hacer. El hecho de que los seres

humanos actúan con respecto a sí mismos de ésta y otras incontables maneras, es fácil de observar empíricamente. Reconocer que pueden actuar con respecto a sí mismos no constituye ninguna afirmación mística.

Mead considera que esta aptitud del ser humano para actuar con respecto a sí mismo es el principal mecanismo con que cuenta para afrontar y tratar con su mundo. Dicho mecanismo le capacita para formularse indicaciones a sí mismo sobre aquello que le rodea y, por consiguiente, para orientar sus acciones en función de lo que advierte. Todo aquello de lo que una persona es consciente, es algo que se indica a sí misma: el tictac de un reloj, una llamada a la puerta, el aspecto de un amigo, el comentario que hace un compañero, el ser consciente de que tiene una tarea que realizar, o el percatarse de que se ha resfriado. A la inversa, todo aquello de lo que no es consciente es, *ipso facto*, algo que no se está indicando a sí misma. La vida consciente de un individuo, desde que se despierta hasta que le vence el sueño, es un constante flujo de indicaciones hechas a sí mismo, la consciencia de las cosas que afronta y toma en consideración. Esto nos presenta al ser humano como un organismo que afronta su mundo utilizando un mecanismo con el que se hace indicaciones a sí mismo. Es el mismo mecanismo que interviene en la interpretación de las acciones de los demás. Interpretar las acciones ajenas es señalarse a sí mismo que dichas acciones poseen tal o cual carácter o significado.

Ahora bien, según Mead, el hecho de formularse indicaciones a sí mismo es de una importancia capital, por dos razones bien definidas: en primer lugar, indicar algo es desgajarlo de su planteamiento, ponerlo aparte, otorgarle un significado o, empleando la terminología de Mead, convertirlo en un objeto. Un objeto, es decir, algo que un individuo se indica a sí mismo, no es lo mismo que un estímulo. En lugar de poseer un carácter intrínseco, que actúa sobre el sujeto y puede ser definido con independencia de éste, es el mismo individuo quien le confiere su carácter o significado. En lugar de ser un estímulo previo que provoca el acto, el objeto es un producto de la inclinación del individuo a actuar. La descripción correcta es que el individuo construye sus objetos basándose en su propia y continua actividad, en lugar de estar rodeado por objetos preexistentes que influyen en él y elaboran su conducta. En cada uno de sus innumerables actos, tanto en los menos trascendentes, como vestirse, o en los más importantes, como prepararse para una carrera profesional, la persona está señalándose a sí misma diferentes objetos, confiriéndoles significado, evaluando su grado de conveniencia para la acción que él desarrolla y tomando decisiones en función de dicha evaluación. Esto es lo que significa interpretar o actuar basándose en símbolos.

La segunda consecuencia importante del hecho de que los seres humanos se formulen indicaciones a sí mismos es que su acción es construida o elaborada, en lugar de ser un mero producto de la conducta. Sea cual fuere la acción en la que se encuentra inmerso, el individuo empieza por señalarse a sí mismo las distintas cosas divergentes que ha de tener en cuenta en el curso de su acción. Ha de ser consciente de lo que quiere hacer y de la manera de hacerlo. Tiene que señalarse las diversas condiciones que pueden servirle para instrumentar su acción y aquellas que pueden entorpecerla; ha de

tener en cuenta las exigencias, expectativas, prohibiciones y amenazas que pueden surgir en la situación en la que actúa. Su acción se elabora paso a paso a través de un proceso de indicación a sí mismo. El individuo conjunta y orienta su acción tomando en consideración las distintas cosas e interpretando la importancia que revisten para lo que proyecta hacer. No hay ningún tipo de acción consciente en la que esto no se cumpla.

Ninguna de las clasificaciones psicológicas convencionales puede explicar el proceso de elaboración de acciones mediante la formulación de indicaciones a sí mismo por parte del individuo. Este proceso es ajeno y distinto de lo que se denomina el «yo», así como de cualquier otro concepto que enfoque el «sí mismo» como composición u organización. La autoformulación de indicaciones es un proceso comunicativo móvil en el curso del cual el individuo advierte cosas, las evalúa, les confiere un significado y decide actuar conforme al mismo. El ser humano se enfrenta al mundo o a los «otros» por medio de tal proceso, y no con un mero «yo». Más aún, las fuerzas, externas o internas, que supuestamente influyen en el individuo produciendo su comportamiento, no son las que desencadenan este proceso de «autoindicación». Tampoco lo abarcan ni lo explican las presiones del medio, estímulos externos, impulsos orgánicos, deseos, actitudes, sentimientos, ideas y demás factores. El citado proceso se diferencia de todo esto en que la persona se señala e interpreta la aparición o expresión de tales cosas, por ejemplo advirtiéndole que se le exige una respuesta social dada, reconociendo una orden, observando que tiene hambre, percatándose de que desea comprar algo, siendo consciente de un sentimiento determinado, sabiendo que detesta comer con alguien a quien desprecia, y no ignorando que está pensando en alguna cosa concreta. Al señalarse a sí misma estas cosas, las afronta pudiendo reaccionar contra ellas aceptándolas, rechazándolas o transformándolas de acuerdo con el modo en que las defina o interprete. Su comportamiento, por lo tanto, no es consecuencia de factores tales como presiones ambientales, estímulos, motivos, actitudes e ideas, sino del modo en que maneja e interpreta estos factores en el contexto de la acción que está elaborando. El proceso de formulación de indicaciones a sí mismo, por medio del cual se elabora la acción, no puede ser explicado por los factores que preceden al acto. El proceso tiene entidad propia, y como tal debe ser aceptado y estudiado. A través de ese proceso es como el ser humano elabora su acción consciente.

Mead admite asimismo que la elaboración de la acción por el individuo a través del proceso de indicaciones que se formula a sí mismo siempre tiene lugar en un contexto social. Considero necesario explicar detenidamente este punto, dado que es de vital importancia para la comprensión de la interacción simbólica. Fundamentalmente, la acción de grupo reviste la forma de un entrelazamiento de las líneas de acción individuales. Cada sujeto ajusta su acción a la de los demás, enjuiciando lo que éstos hacen o pretenden hacer; esto es, aprehendiendo el significado de sus actos. Para Mead, esto se realiza mediante la «asunción del papel» de los demás, ya sea el de una persona específica o el de un grupo (el «otro generalizado», en palabras de Mead). Al asumir dichos papeles, el individuo trata de evaluar la intención o dirección de los actos ajenos, y elabora y ajusta su propia acción a la de los demás basándose en esta interpretación de

los actos de éstos. Tal es fundamentalmente el modo en que la acción de grupo se lleva a cabo en la sociedad humana.

A mi modo de ver, los anteriores postulados reflejan los rasgos esenciales del análisis de Mead sobre las bases de la interacción simbólica. Dichos postulados presuponen lo siguiente: que la sociedad humana se compone de individuos dotados de un «sí mismo» (es decir, que se formulan indicaciones a sí mismos); que la acción individual es una elaboración y no un mero producto, y que las personas la llevan a cabo mediante la consciencia y la interpretación de los aspectos de la situación en la que actúan; que la acción colectiva o de grupo consiste en una ordenación de acciones individuales, realizada cuando los individuos interpretan o toman en consideración las acciones ajenas. Puesto que mi propósito es exponer, y no defender, la postura de la interacción simbólica, intentaré respaldar en este ensayo las tres premisas que acabo de señalar. Me limitaré a afirmar que es fácil verificarlas empíricamente. No conozco ningún caso de acción humana de grupo en el que no se cumplan. Desafío al lector a que piense o trate de encontrar un solo caso al que no puedan aplicarse.

Quisiera declarar ahora que los conceptos sociológicos sobre la sociedad humana están, por lo general, en notable desacuerdo con las premisas que, como he indicado, subyacen en la interacción simbólica. Es un hecho que la gran mayoría de esas perspectivas y, en especial, las que están actualmente en boga, no consideran o tratan la sociedad como una interacción simbólica. Vinculadas, como parece ser el caso, con alguna forma de determinismo sociológico, adoptan imágenes de la sociedad humana, de los individuos y de la acción de grupo, que no se acomodan a las premisas de la interacción simbólica. Expondré brevemente los principales puntos de desacuerdo.

El pensamiento sociológico rara vez admite o considera que las sociedades humanas se componen de individuos dotados de un «sí mismo». Por el contrario, ven a las personas como simples organismos con cierto tipo de organización, que responden a las fuerzas que actúan sobre ellas. En general, aunque no de modo exclusivo, dichas fuerzas están incluidas en la estructura de la sociedad, como es el caso del «sistema social», la «estructura social», la «cultura», el «estatus», el «papel social», la «costumbre», la «institución», la «representación colectiva», la «situación», las «normas» y los «valores» sociales. La suposición consiste en admitir que la conducta de las gentes, en cuanto miembros *de una sociedad*, es la expresión de la influencia que sobre ellas ejercen dichas fuerzas o factores. Ésta es, por supuesto, la postura lógica que adopta necesariamente el investigador al explicar la conducta o las fases de la misma en función de tal o cual factor social. Se considera que los individuos que componen una sociedad humana son los medios a través de los cuales operan dichos factores, y que su acción social es la expresión de estos últimos. Tal punto de vista o enfoque niega, o por lo menos ignora, que los seres humanos poseen un «sí mismo», y que actúan formulándose indicaciones a sí mismos. El «sí mismo», por cierto, tampoco se incorpora a la imagen al introducir en ella elementos tales como los impulsos orgánicos, motivos, actitudes, sentimientos, factores sociales interiorizados o componentes psicológicos. Los factores psicológicos poseen el mismo estatus que los factores sociales antes mencionados; es

decir, se considera que influyen en el individuo produciendo su acción. No constituyen el proceso de formulación de indicaciones a sí mismo por el individuo. Este proceso se les enfrenta, al igual que se enfrenta a los factores sociales que influyen sobre el ser humano. Prácticamente todas las conceptualizaciones sociológicas de la sociedad humana se abstienen de reconocer que los individuos que la componen poseen un «sí mismo», en el sentido ya comentado.

Tampoco creen que las acciones sociales de los individuos en el seno de la sociedad sean elaboradas por ellos mediante un proceso de interpretación, sino que consideran dichas acciones como un producto de los factores que influyen *sobre y a través* de los individuos. No estiman que la conducta social de la persona la elabore ella misma mediante la interpretación de objetos, situaciones y acciones ajenas. Si se concede un lugar a la «interpretación», es para considerarla simplemente como una expresión de otros factores (los motivos, por ejemplo) que preceden al acto y, por lo tanto, se le niega el rango de factor por derecho propio. En consecuencia, se sostiene que la acción de la persona es un movimiento hacia fuera o una expresión de las fuerzas que influyen en ésta, y no algo que la persona elabora interpretando la situación en que se halla.

Estas observaciones sugieren otra línea significativa de discrepancia entre los enfoques sociológicos generales y la postura de la interacción simbólica. Las dos perspectivas difieren en el modo de explicar la acción social. La interacción simbólica atribuye dicha acción a individuos «actantes» que ajusten sus respectivas líneas de acción a las de los demás mediante un proceso de interpretación, siendo la acción de grupo la acción colectiva de esos individuos. En oposición a este enfoque, los conceptos sociológicos identifican generalmente la acción social con la acción de la sociedad o de alguna unidad de la misma. Los ejemplos son innumerables. Citaré unos cuantos. Ciertos conceptos, al entender que las sociedades o grupos humanos son «sistemas sociales», consideran que la acción de grupo es una expresión del sistema, ya sea en estado de equilibrio o intentando lograrlo; o bien, conciben la acción de grupo como una expresión de las «funciones» de una sociedad o de un grupo, o bien como la expresión exteriorizada de elementos contenidos en la sociedad o grupo, como las exigencias culturales, los propósitos societarios, los valores sociales o las presiones institucionales, por ejemplo. Estos conceptos característicos ignoran o desfiguran el punto de vista sobre la vida o la acción de grupo, según el cual dicha vida o acción no es sino el conjunto de las acciones concertadas o colectivas de los individuos en su intento de afrontar sus respectivas situaciones vitales. Cuando se admite (lo cual no siempre sucede) que la gente se esfuerza por realizar actos colectivos para afrontar las situaciones, dicho esfuerzo se considera producto de la influencia de fuerzas subyacentes o trascendentes contenidas en la propia sociedad o en las partes que la componen. Los individuos que componen la sociedad o el grupo se convierten así en «conductos» o medios para la expresión de dichas fuerzas; y la conducta interpretativa por medio de la cual las personas elaboran sus acciones, en un mero vínculo forzado de la influencia de aquéllas.

Este comentario de los puntos de desacuerdo enumerados contribuirá a aclarar la postura de la interacción simbólica. En la exposición que sigue pretendo esbozar un poco

más la imagen de la sociedad humana a la luz de la interacción simbólica, y señalar algunas consecuencias metodológicas.

Debe considerarse que toda sociedad humana se compone de gentes que actúan, y que la vida social se compone, a su vez, de las acciones de esas gentes. Las unidades que actúan pueden ser individuos aislados, colectividades cuyos miembros actúan juntos persiguiendo un mismo fin, u organizaciones que actúan en nombre de un grupo específico. Como ejemplos de cada una de estas unidades podemos citar los compradores individuales en un mercado; un conjunto musical o un grupo de misioneros, y una sociedad de negocios o una asociación profesional a nivel nacional. En una sociedad humana, no hay actividad empíricamente observable que no proceda de alguna unidad obrante. Es preciso insistir en esta trivial declaración en vista de la práctica común de los sociólogos de reducir la sociedad humana a unidades sociales que no actúan: por ejemplo, las clases sociales en una sociedad moderna. Es evidente, no obstante, que hay otras formas de enfocar la sociedad, aparte de considerarla en función de las unidades de acción que la componen. Quisiera señalar simplemente que, con respecto a la actividad concreta o empírica, es necesario enfocar la sociedad en función de las unidades de acción que la integran. Añadiría que todo esquema que pretenda ofrecer un análisis realista ha de respetar y ser congruente con el reconocimiento empírico de que toda sociedad humana se compone de unidades de acción.

Con igual respeto deben considerarse las condiciones en que dichas unidades actúan. Una de las condiciones principales es que la acción tiene lugar en el seno de una situación y con respecto a la misma. Sea cual fuere la unidad obrante: un individuo, una familia, una escuela, una iglesia, una empresa comercial, un sindicato, una legislatura, etc., cualquier acción específica es elaborada en función de la situación en la cual tiene lugar. Esto conduce a admitir una segunda condición importante, a saber, que la acción se forma o elabora interpretando la situación. La unidad obrante necesariamente ha de reconocer las cosas que debe tomar en consideración: tareas, oportunidades, obstáculos, medios, exigencias, inquietudes, peligros, etc. De algún modo tiene que evaluarlos y tomar decisiones basadas en dicha evaluación. Esta conducta interpretativa se da tanto en el individuo que orienta su propia acción, como en una colectividad de individuos que actúan conjuntamente o en los «agentes» que actúan en nombre de un grupo u organización. La vida de grupo se compone de unidades de acción que realizan actos para afrontar las situaciones en las que se hallan.

Normalmente, la mayoría de las situaciones que las personas encuentran en una sociedad determinada son definidas o «estructuradas» por dichas personas de idéntica forma. A través de la interacción previa, desarrollan y adquieren una definición o comprensión comunes de cómo actuar en tal o cual situación. Estas definiciones comunes permiten a las personas actuar de modo parecido. Su comportamiento común y repetitivo en tales situaciones no debe inducir al investigador a suponer que no ha existido un proceso de interpretación; antes al contrario, los participantes elaboran sus acciones, aunque sean fijas, mediante un proceso interpretativo. Al disponer de definiciones ya preparadas y generalmente aceptadas, las personas no tienen que

esforzarse mucho para orientar y organizar sus actos. Sin embargo, hay otras muchas situaciones que los participantes no pueden definir de una sola forma. En estos casos, sus líneas de acción no encajan espontáneamente entre sí, y la acción colectiva se ve bloqueada, lo que obliga a desarrollar interpretaciones y a procurar una adaptación recíproca y eficaz de los actos de cada participante. En estas situaciones «indefinidas», es preciso rastrear y estudiar el proceso emergente de definición que tiene lugar.

En lo relativo al interés de los sociólogos y estudiosos de la sociedad humana por la conducta de las unidades obrantes, la postura de la interacción simbólica requiere que el investigador asimile el proceso de interpretación por medio del cual dichas unidades elaboran sus acciones. Para ello no basta con analizar las condiciones que preceden al proceso. Tales condiciones previas son de utilidad para la comprensión del proceso por el hecho de que intervienen en él pero, como se ha dicho antes, no lo constituyen. Tampoco puede entenderse el citado proceso deduciendo su naturaleza de la acción patente que produce. Para captarlo, el investigador debe asumir el papel de la unidad obrante y cuyo comportamiento está estudiando. Puesto que dicha unidad es la que hace la interpretación, en función de los objetos que designa y valora, de los significados conferidos y de las decisiones adoptadas, es necesario enfocar el proceso desde el punto de vista de tal unidad. El reconocimiento de este hecho es el que ha motivado que los trabajos de especialistas como R. E. Park y W. I. Thomas sean tan notables. Tratar de asimilar el proceso interpretativo comportándose como un observador supuestamente «objetivo» y negándose a asumir el papel de la unidad obrante puede hacer incurrir al investigador en el peor tipo de subjetivismo, ya que es probable que el observador «objetivo» aborde el proceso de interpretación a través de sus propias conjeturas, en lugar de entenderlo según se produce en la experiencia de la unidad que lo lleva a cabo.

Por lo general, desde luego, los sociólogos no estudian la sociedad humana basándose en unidades que actúan, sino en base a una estructura u organización, considerando que la acción social es una expresión de las mismas. Depositán su confianza en categorías estructurales tales como el sistema social, la cultura, las normas, los valores, la estratificación social, los niveles del *estatus*, los papeles sociales y la organización institucional. Emplean estas categorías tanto para analizar la sociedad como para explicar la acción social que tiene lugar en su seno. Hay asimismo otros puntos importantes de interés para los investigadores sociológicos, centrados en torno a este tema local de la organización. Uno de dichos puntos consiste en considerar la organización en base a las funciones que se supone que desempeña. Otro es estudiarla como un sistema en busca de equilibrio; en este caso, los estudiosos se esfuerzan en detectar mecanismos intrínsecos al sistema. Otro punto de interés consiste en averiguar cuáles son las fuerzas que influyen en la organización y producen cambios en ella; a este respecto los especialistas, principalmente por medio de un estudio comparativo, tratan de aislar la relación existente entre los factores causales y los resultados estructurales. Estas diferentes perspectivas y puntos de interés sociológico, tan hondamente arraigados hoy en día, prescinden de las unidades que actúan en la sociedad y eluden el proceso interpretativo mediante el cual aquéllas elaboran sus acciones.

En este interés respectivo en la organización, por una parte, y en las unidades que actúan, por otra, reside la diferencia esencial entre los criterios convencionales sobre la sociedad y el que sostiene la interacción simbólica, la cual, aunque reconoce la presencia de la organización en las sociedades humanas y respeta su importancia, la considera y trata de un modo distinto. La diferencia se concreta, principalmente, en dos cuestiones. En primer lugar, desde el punto de vista de la interacción simbólica, la organización es un marco en cuyo interior tiene lugar la acción social, pero no constituye el factor determinante de la misma. En segundo lugar, dicha organización y las modificaciones que sufre son producto de la actividad de las unidades obrantes, y no de «fuerzas» que las dejan relegadas a un segundo término. Para comprender mejor la imagen de la sociedad humana a la luz de la interacción simbólica, es preciso explicar brevemente cada una de estas diferencias.

Desde la perspectiva de esta última, la organización social es un marco en cuyo seno llevan a cabo sus acciones las unidades «obran» o unidades que actúan. Los aspectos estructurales, como la «cultura», «sistemas», «estratificaciones» y «papeles» sociales, establecen las condiciones para la acción de dichas unidades, pero no la determinan. Las personas (es decir, las unidades que actúan) no lo hacen en función de la cultura, la estructura social, etc., sino en función de las situaciones. La organización social sólo influye en la acción en la medida en que configura situaciones en cuyo seno actúan los individuos, y en la medida en que proporciona unos conjuntos fijos de símbolos que los individuos utilizan al interpretar las situaciones. Ambas formas de influencia de la organización social son importantes. En el caso de sociedades estables y consolidadas, como las tribus primitivas aisladas y las comunidades de campesinos, tal influencia es, ciertamente, muy profunda. Sin embargo, en algunas sociedades humanas, sobre todo en las sociedades modernas, en donde surgen corrientes de situaciones totalmente nuevas y las antiguas se vuelven inestables, la influencia de la organización disminuye. Debe recordarse que el elemento más importante que una unidad de acción ha de afrontar en sus situaciones son las acciones de otras unidades obrantes. En la sociedad moderna, dado el creciente número de líneas de acción entrelazadas, es normal que surjan situaciones en las cuales las acciones de los participantes no estén regularizadas o normalizadas de antemano. En este sentido, la organización social existente no configura las situaciones. Del mismo modo, pueden variar y oscilar considerablemente los símbolos o instrumentos de interpretación utilizados por las unidades obrantes en tales situaciones. Por estos motivos, la acción social puede rebasar o apartarse de la organización en cualquiera de sus dimensiones estructurales. La organización de una sociedad humana no debe confundirse con el proceso de interpretación realizado por sus unidades de acción, ya que, aunque afecta a dicho proceso, no lo abarca ni lo explica.

Quizá la consecuencia más destacada del hecho de considerar la sociedad como una organización sea la de pasar por alto el papel que desempeñan las unidades de acción en el cambio social. El procedimiento convencional seguido por los sociólogos consiste en: a) identificar la sociedad humana (o una parte de la misma) con alguna forma organizada o establecida; b) descubrir algún factor o condición de cambio que influya sobre la

sociedad o una parte determinada de la misma; y c) determinar la nueva forma adoptada por la sociedad a causa de la influencia de ese factor de cambio. Estas observaciones permiten al investigador expresar proposiciones en el sentido de que un determinado factor de cambio, al influir sobre una cierta forma organizada, produce una nueva forma organizada. A este respecto abundan todo tipo de declaraciones, unas burdas y otras refinadas; como, por ejemplo, que la depresión económica aumenta la solidaridad entre las familias de la clase trabajadora, o que la industrialización acarrea la sustitución de las familias numerosas por las poco numerosas. Ahora no me preocupa la validez de dichas proposiciones, sino la postura metodológica que implican. En esencia, o bien ignoran el papel que desempeña el comportamiento interpretativo de las unidades de acción en un caso determinado de cambio, o bien consideran que el factor de cambio fuerza la conducta interpretativa. Quiero señalar que toda línea de cambio social, desde el momento en que implica cambios en la acción humana, es necesariamente mediatizada por la interpretación de las personas afectadas por dicho cambio, el cual adopta la forma de situaciones nuevas en las que los individuos han de elaborar nuevas formas de acción. Igualmente, y en concordancia con lo anteriormente indicado, la interpretación de las nuevas situaciones no está predeterminada por condiciones previas a las mismas, sino que depende de aquello que se descubre y se toma en consideración en las situaciones reales en las que se elabora la conducta. Pueden producirse fácilmente variaciones en la interpretación, puesto que las diferentes unidades de acción consideran objetos distintos dentro de la misma situación, o les confieren distinto valor, o los ensamblan de modo diferente. Al formular proposiciones sobre el cambio social, será prudente reconocer que cualquier línea de ese cambio está mediatizada por las unidades de acción, al interpretar éstas las situaciones con las que se enfrentan.

Los investigadores de la sociedad humana tendrán que plantearse la cuestión de si sus inquietudes con respecto a las categorías de la estructura y de la organización se ajustan realmente al proceso interpretativo por medio del cual los seres humanos, individual o colectivamente, actúan en la sociedad. La discrepancia entre ambas posturas es lo que entorpece los esfuerzos del investigador por llegar a conclusiones como las que se extraen en las ciencias físicas y biológicas. Esta misma discrepancia es, además, la principal responsable de las dificultades con que tropiezan al tratar de hacer encajar sus hipótesis en las nuevas series de datos empíricos. Para superar estos inconvenientes se realizan nuevos esfuerzos, ideando nuevas categorías estructurales, formulando nuevas hipótesis de igual carácter estructural, desarrollando técnicas de investigación más refinadas e incluso enunciando nuevos esquemas metodológicos. Tales tentativas siguen ignorando u omitiendo el proceso interpretativo por medio del cual las personas, individual o colectivamente, actúan en la sociedad. La cuestión reside en saber si la sociedad humana o la acción social pueden analizarse con éxito mediante esquemas que rehúsan admitir que los seres humanos son como son; es decir, personas que elaboran su acción individual o colectiva a través de una interpretación de las situaciones a las que hacen frente.

4.7. Erving Goffman (1922-1982)

Goffman nació en junio de 1922 en Manville, Canadá. Procede de una familia de judíos ucranianos que se sumaron al fuerte movimiento inmigratorio de principios de siglo. En 1939 ingresa en la Universidad de Manitoba, en la especialidad de Químicas. Goffman comienza a trabajar en 1943 para el National Film Board, dirigido por John Grierson, en Ottawa. Parece indiscutible que esta primera formación como cineasta modeló el carácter profundamente «visual» de su obra.

En 1944 comienza los estudios superiores en la Universidad de Toronto y, al año siguiente, obtiene el Bachelor of Arts. Los profesores W. R. Hart y R. Birdwhistel le introducen en el campo de la Antropología Cultural. De este último aprenderá que los gestos son tan susceptibles del análisis sociológico como las «instituciones» y otros «hechos sociales», ya que lo social está presente en todos los ámbitos de la vida.

Tras graduarse en 1945, prosigue sus estudios en Chicago. Es admitido como investigador asistente en el equipo que dirige Lloyd Warner. La figura de este investigador era clave en la sociología empírica de Estados Unidos. Su influencia está presente en el primer artículo que Goffman escribe en una revista profesional, «Symbols of Class Status» (1951). De las enseñanzas de Everett Hughes y Kenneth Burke, recogerá elementos clave para toda su obra: «La perspectiva por incongruencia», el modelo «dramático de las relaciones humanas», las «instituciones totales», la observación participante o el humor escéptico como medio epistemológico y arma de justicia social.

En 1949 comienza a trabajar en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Edimburgo. Durante el siguiente año desarrolló su labor investigadora en las Islas Shetland, material que configuró el contenido de su tesis, que, con el título *Communication Conduct in an Island Community*, defenderá en 1953 en la Universidad de Chicago.

Goffman comienza a trabajar en 1954 como científico invitado en el Instituto Nacional de Salud Mental de Washington. La metodología de sus investigaciones será la del observador participante, para lo cual entra en el manicomio de Santa Isabel, que cuenta con más de 7.000 camas. Allí se viste y come como los demás pacientes, tratando de penetrar en su vida subjetiva.

Goffman se incorpora al Departamento de Sociología de Berkeley en 1958 y cuatro años más tarde es nombrado profesor titular, donde fue uno de los promotores del Center for the Integration of Social Science Theory de la Universidad. En este período publica sus primeros libros, *The Presentation of Self in Everyday Life*, en 1959, y *Asylums y Encounters*, en 1961. Este mismo año fue galardonado con el premio McIver de Sociología. En 1963 se publican *Stigma y Behaviour in Public Places*.

La Universidad le concede en 1966 un año sabático que pasará en Harvard, en el Centro de Asuntos Internacionales. *Strategic Interaction* (1966) es el resultado de este año de investigación. Se incorpora a la cátedra Benjamin Franklin de la Universidad de Pensilvania en septiembre de 1968. Las publicaciones que corresponden a este período

son *Relations in Public* (1971), *Frame Analysis* (1974), *Gender Advertisements* (1979) y *Forms of Talk* (1981).

La American Sociological Association reconoce sus aportaciones a la Sociología nombrándolo su presidente en 1981. Goffman preparó la conferencia que debía pronunciar en el Congreso de San Francisco «The Interaction Order». Su precario estado de salud le impidió asistir y otra persona la leyó por él. Erving Goffman falleció en Filadelfia el 19 de noviembre de 1982.

María Victoria Arraiza (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

Obras

The Presentation of Self in Everyday Life. Doubleday Anchor, Nueva York 1959. (*La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires 1981.)

Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction, 1961, The Bobbs-Merril, Indianápolis.

Asylums: Essays on the Social Situation of mental Patients and other Inmates. Doubleday, Nueva York 1961. (*Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu, Buenos Aires 1988.)

Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings, The Free Press, Nueva York 1966.

Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Prentice-Hall, Inc., 1963. (*Estigma: El manejo de la identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires 1989.)

Interaction Ritual: Essays on face to face Behaviour. Doubleday Anchor, Nueva York 1967. (*Ritual de la Interacción*. Editorial Tiempo Contemporáneo.)

Strategic Interaction, University of Pennsylvania Press, Filadelfia 1969.

Relations in Public: Micro-studies of the Public Order. Basic Books, Nueva York 1971. (*Relaciones en Público: Microestudios de orden público*. Alianza, Madrid 1979.)

Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. Harper & Row, Nueva York 1974.

Gender Advertisements. Harper & Row, Nueva York 1979. *Forms of Talk*. University of Pennsylvania, Press., Filadelfia 1981.

seleccionados *LA PRESENTACIÓN DE LA PERSONA EN LA VIDA COTIDIANA* Traducción de Hildegard B. Torres Perrén Amorrortu, Buenos Aires 1981

1. El escenario de la actuación social:

proyección del yo y vulnerabilidad situacional

Cuando el individuo proyecta una definición de la situación al presentarse ante otros, debemos tener en cuenta que los otros, por muy pasivos que sean, proyectarán a su vez eficazmente una definición de la situación en virtud de su respuesta al individuo y de cualquier línea de acción que inicien hacia él. (...)

De todos modos, en la medida en que los otros actúan como si el individuo hubiera transmitido una impresión determinada, podemos adoptar una actitud funcional o pragmática y decir que éste ha proyectado «eficazmente» una determinada definición de la situación y promovido «eficazmente» la comprensión de que prevalece determinado estado de cosas.

En conjunto, los participantes contribuyen a una sola definición total de la situación, que implica no tanto un acuerdo real respecto de lo que existe sino más bien un acuerdo real sobre cuáles serán las demandas temporariamente aceptadas. (...)

Sin embargo, durante el período en que el individuo se encuentra en la inmediata presencia de otros, pueden tener lugar pocos acontecimientos que proporcionen a los otros la información concluyente que necesitarán si han de dirigir su actividad sensatamente. (...)

Dado el hecho de que un individuo proyecta eficazmente una definición de la situación cuando llega a presencia de otros, cabe suponer que dentro de la interacción quizá tengan lugar hechos que contradigan, desacrediten o arrojen dudas sobre esta proyección. Cuando ocurren estos sucesos disruptivos, la interacción en sí puede llegar a detenerse en un punto de confusión y desconcierto. Algunos de los supuestos sobre los cuales se habían afirmado las respuestas de los participantes se vuelven insostenibles, y los participantes se encuentran en el seno de una interacción cuya situación había sido equivocadamente definida y ahora ya no está definida en modo alguno. En tales momentos, el individuo cuya presentación ha sido desacreditada puede sentirse avergonzado, mientras los demás se muestran hostiles, y es posible que todos lleguen a encontrarse incómodos, perplejos, desconcertados, experimentando el tipo de anomia que se genera cuando el pequeño sistema social de la interacción cara a cara se derrumba.

Al colocar el acento en que la definición de la situación proyectada por un individuo tiende a proporcionar un plan para la actividad cooperativa subsiguiente —al prestar énfasis a este punto de vista de la acción— no debemos pasar por alto un hecho decisivo: cualquier definición proyectada de la situación tiene un carácter moral particular. Es este carácter moral de las proyecciones el que nos interesa principalmente en este trabajo. La sociedad está organizada sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas características sociales tiene un derecho moral a esperar que otros lo valoren y lo traten de un modo apropiado. En conexión con este principio hay un segundo: un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en realidad lo que alega ser. En consecuencia, cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda implícita o explícita de ser una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otros, obligándolos a valorarlo y tratarlo de la manera que tienen derecho a esperar las personas de su tipo. También, implícitamente renuncia a toda demanda de ser lo que él no parece ser, y en consecuencia renuncia al tratamiento que sería apropiado para dichos individuos. Los otros descubren, entonces, que el individuo les ha informado acerca de lo que «es» y de lo que ellos deberían ver en ese «es».

No se puede juzgar la importancia de las disrupciones que causan problemas de definición por la frecuencia con que aquéllas tienen lugar, ya que aparentemente ocurrirían con mayor asiduidad aun si no se tomaran precauciones constantes. Encontramos que se emplean de continuo prácticas preventivas para evitar esas perturbaciones, y también prácticas correctivas para compensar los casos de descrédito que no se han podido evitar con éxito. Cuando el sujeto emplea estas estrategias y tácticas para proteger sus propias proyecciones podemos referirnos a ellas como «prácticas defensivas»; cuando un participante las emplea para salvar la definición de la situación proyectada por otro, hablamos de «prácticas protectivas» o «tacto». En conjunto, las prácticas defensivas y protectivas comprenden las técnicas empleadas para salvaguardar la impresión fomentada por una persona en presencia de otras. Se debería agregar que si bien podemos mostrarnos dispuestos a aceptar que ninguna impresión

fomentada sobreviviría si no se empleasen las tácticas defensivas, estamos quizá menos dispuestos a ver cuán pocas impresiones sobrevivirían si aquellos que las reciben no lo hicieran con tacto. (...)

Debajo de toda interacción social parece haber una dialéctica fundamental. Cuando un individuo se encuentra con otros, quiere descubrir los hechos característicos de la situación. Si tuviera esa información podría saber qué es lo que ocurrirá, y estaría en condiciones de dar a conocer al resto de los presentes el debido cupo de información compatible con su propio interés. Para poner plenamente al descubierto la naturaleza fáctica de la situación sería necesario que el individuo conociera todos los datos sociales pertinentes acerca de los otros. Sería necesario que conociera, asimismo, el resultado real o el producto final de la actividad de las demás personas durante la interacción, así como sus sentimientos más íntimos respecto de su propia persona. Raras veces se tiene acceso a una información completa de este orden; a falta de ella, el individuo tiende a emplear sustitutos —señales, tanteos, insinuaciones, gestos expresivos, símbolos de estatus, etc.— como medios de predicción. En suma, puesto que la realidad que interesa al individuo no es perceptible en ese momento, éste debe confiar, en cambio, en las apariencias. Y, paradójicamente, cuanto más se interesa el individuo por la realidad que no es accesible a la percepción, tanto más deberá concentrar su atención en las apariencias. El individuo tiende a tratar a las otras personas presentes sobre la base de la impresión que dan acerca del pasado y el futuro. Es aquí donde los actos comunicativos se transforman en actos morales. Las impresiones que dan las otras personas tienden a ser consideradas como reclamos y promesas hechas en forma implícita, y los reclamos y promesas tienen un carácter moral. El individuo piensa: «Utilizo las impresiones que tengo de ustedes como un medio de comprobar lo que son y lo que han hecho, pero ustedes no deben llevarme por un camino equivocado». Lo peculiar acerca de esto es que el individuo tiende a asumir esta posición aunque crea que los otros no tienen conciencia de muchos de sus comportamientos expresivos y pueda esperar que los explotará sobre la base de la información que recoge acerca de ellos. Puesto que las fuentes de impresiones usadas por el sujetoobservador entrañan una multitud de normas relativas a la cortesía y al decoro, al intercambio social y al desempeño de la tarea, podemos apreciar otra vez cómo la vida diaria se halla enredada entre líneas morales discriminatorias.

Adoptemos ahora el punto de vista de los otros. Si quieren comportarse como caballeros y jugar limpio con el individuo, darán poca importancia consciente al hecho de suscitar impresiones sobre sí mismos, y actuarán, en cambio, sin engaños ni estratagemas, permitiendo que el individuo reciba impresiones válidas sobre ellos y sus esfuerzos. Y, si prestan atención al hecho de que son observados, no se dejarán influir indebidamente por esto, satisfechos de saber que el individuo obtendrá una impresión correcta y será justo con ellos. Si quisieran influir en el tratamiento que les dispensa el individuo —y esto es algo que cabría oportunamente esperar—, tendrán a su disposición un medio caballeresco de hacerlo. Sólo necesitan guiar su actividad en el presente de modo que sus futuras consecuencias sean de un tenor que induciría a un individuo justo a tratarlos ahora en la forma que quieren ser tratados; una vez hecho esto, solo les queda

confiar en la perceptibilidad y rectitud del individuo que los observa.

A veces quienes son observados emplean, por supuesto, estos medios adecuados para influir en el trato que les da el observador; pero hay otro camino más corto y eficaz para influir en el observador. En vez de dejar que la impresión que suscita su actividad surja como un derivado incidental de ésta, puede reorientar su marco de referencia y dedicar sus esfuerzos a la creación de impresiones deseadas. En lugar de lograr ciertos fines por medios aceptables, puede tratar de producir la impresión de que logra ciertos fines por medios aceptables. Siempre es posible manipular la impresión que el observador usa como sustituto de la realidad, porque el signo que sustituye la presencia de una cosa, no siendo esa cosa, puede ser empleado a falta de ella. La necesidad que tiene el observador de confiar en las representaciones de las cosas crea la posibilidad de tergiversación.

Hay muchos grupos de personas que piensan que no podrían seguir actuando en la esfera de los negocios –sea cual fuere la índole de su actividad– si tuvieran que limitarse a los medios caballerescos para influir en quien los observa. En un momento u otro de su ciclo de actividad creen que es necesario reunirse y manipular directamente la impresión que producen. Los observados se convierten en un equipo de actores, y los observadores en el auditorio. Los actos que parecen ser hechos sobre los objetos se transforman en gestos dirigidos al auditorio. El ciclo de actividad se dramatiza.

BEHAVIOUR IN PUBLIC PLACES:

NOTES ON THE SOCIAL ORGANIZATION OF GATHERINGS Traducción de María Victoria Arraiza **The Free Press, Nueva York 1966, pp. 83-88**

2. Dos rituales de la interacción cotidiana en la modernidad: desatención cortés y distancia de rol

2.1. Desatención cortés (Civil inattention)

En situaciones en las que los copresentes no participan de un foco común de interacción o conversación, es posible que alguna persona someta a un intenso escrutinio a los demás y refleje su opinión a través de expresiones faciales o gestuales –por ejemplo, la «mirada de odio» que un sureño blanco arroja gratuitamente a los negros que pasan a su lado.

Es posible también tratar a las personas como si no estuvieran presentes, como objetos que no merecen más que una leve ojeada. Si la actitud de la persona es tal que se altera su propia apariencia como resultado de la presencia de otros, podemos hablar de un «trato de no personas»; son ejemplos de nuestra sociedad el trato que se dispensa en ocasiones a niños, sirvientes, negros o enfermos mentales.

Este tipo de trato debe ser diferenciado de otra clase de comportamiento, que se estima más adecuado en muchas situaciones y que denominaremos «desatención cortés». El componente esencial es que cada copresente presta una atención visual suficiente para demostrar que aprecia la presencia del otro (y que se admite abiertamente esta atención), pero que, al apartar con rapidez la mirada, se da a entender que no hay un motivo especial de curiosidad. Cuando esta cortesía es representada por dos transeúntes, la desatención cortés toma la forma de un cruce de miradas que se mantiene hasta una distancia aproximada de ocho pies y que termina con un desvío de la vista cuando están

a la misma altura, una forma de apagar las luces. En cualquier caso, estamos con probabilidad delante de la forma más delicada de ritual interpersonal, expresión que regula constantemente el intercambio social de las personas.

Mediante el ritual de desatención cortés, la persona muestra que no alberga razón alguna para desconfiar de los demás, serles hostil o tratar de evitarlos. (Al extender esta cortesía, se abre a un tratamiento similar por parte de los demás.) Esto demuestra que no tiene nada que ocultar o evitar al ser mirado o al ser visto mirando, y que no está avergonzado de sí mismo o del lugar o la compañía con la que se encuentra. (...)

La moral de un grupo al contemplar esta mínima cortesía –ritual cortés que tiende a tratar a los presentes como participantes de una situación y no en términos de otro rasgo social– se pone a prueba cuando hace presencia alguien con una fuerte divergencia en su estatus social o en su apariencia física. La clase media inglesa, por ejemplo, se enorgullece de prestar a personajes famosos o infames el privilegio de la desatención cortés en público, así ocurre cuando los niños de la realeza pasean por los parques con poca gente a su alrededor. En la sociedad americana, uno de las grandes pruebas a las que se enfrentan los discapacitados físicos es el escrutinio al que son sometidos en sitios públicos, en una invasión de su intimidad, invasión que actúa como amplificador de sus atributos indeseables.

ENCOUNTERS. TWO STUDIES IN THE SOCIOLOGY OF INTERACTION

Traducción de María Victoria Arraiza

The Bobs-Merrill Company, Nueva York 1961, pp. 93-96

2.2. Distancia de rol (Role distance)

La participación en una situación cara a cara requiere de cada persona un nivel de control sobre sí misma, que incluye tanto la capacidad de ajustar y controlar los movimientos físicos como la aptitud para dar y recibir comunicaciones. El fracaso para mantener el equilibrio del rol situacional hace sufrir al sistema como un todo. La función de cada persona es mantener su propio equilibrio; a su vez, puede haber participantes cuya tarea primordial es moderar la actividad y salvaguardar el equilibrio de los otros.

Muchos sistemas incluyen mecanismos para controlar las contingencias sin que medie una amenaza real. Sin embargo, no hay sistema que sea ajeno a una posible perturbación, y algunos sistemas concretos son campos muy apropiados para el análisis de estas contingencias, por ejemplo, los quirófanos.

Si un jinete puede ser descalificado de una competición si no sabe montar, a un niño se le puede impedir subir a un tiovivo si carece de bono o si no hay nadie que se haga responsable de su seguridad. Hay una diferencia obvia entre la cualificación exigida para desempeñar un rol y los atributos que se requieren para representarlo de forma satisfactoria, una vez que ha sido adquirido.

Montar en un tiovivo con tres o cuatro años es, aparentemente, un desafío manejable que aporta al niño una ocasión para demostrar sus capacidades. El jinete penetra por completo en el rol que está desempeñando con la máxima concentración. Aquí, ser es hacer, y lo que se designa «jugar a» se distingue por la seriedad de su realización.

Podemos destacar tres elementos involucrados: una aceptada vinculación al rol; una

demostración de la cualificación y capacidad para desempeñarlo; y un activo y espontáneo involucramiento en la actividad del rol. Me referiré con el término *abrazar* a la situación que englobe estos tres rasgos conjuntamente. Abrazar un rol es desaparecer en el yo virtual de la situación, ser visto por completo en términos de la imagen y confirmar expresivamente que uno lo acepta. Abrazar un rol es ser abrazado por él.

Volviendo al *tiovivo*, comprobamos que cuando los niños tienen cinco años la situación se transforma. Montar en el *tiovivo* ya no es suficiente y esto debe demostrarse mediante una cuidadosa consideración del papel que se desempeña. Un muchacho lleva el compás de la música golpeando con los pies o las manos el caballito, algo que indica que la situación está bajo absoluto control. Otro puede cambiar de caballo sin tocar con los pies la plataforma. Otro, sujetándose con sólo una mano a la barra, estira su cuerpo hacia atrás al máximo mientras contempla el cielo sin muestra aparente de vértigo. Nótese que con estas acciones el jinete no trata de minimizar algún inconveniente de la situación, sino el rol en su conjunto. La imagen proyectada de sí, fruto exclusivo de su participación en la actividad, su yo virtual en el contexto, es una imagen que aparentemente rehúye manipulando activamente la situación. Este comportamiento intencional o no, sincero o afectado, apreciado por los presentes o no, es una cuña entre la persona y su rol, entre el hacer y el ser. Denomino distancia de rol a esta expresión intencionada para separar al yo de su rol putativo. El mensaje que se transmite es que la persona no niega el rol, sino el yo virtual implicado en el rol de quien lo representa.

El término *distancia de rol* no se refiere a los comportamientos que no contribuyen a la parte substancial de la tarea de un rol, sino a aquellos comportamientos vistos por los presentes como relevantes para evaluar la vinculación del actor a su rol, y que descubren que la persona siente cierta desafección o resistencia hacia el rol.

FRAME ANALYSIS. AN ESSAY OF THE ORGANIZATION OF EXPERIENCE

Traducción de María Victoria Arraiza

Harper and Row, Nueva York 1984, cap. II, pp. 20-39

3. Los marcos de interpretación de la experiencia

3.1. Los marcos primarios

En las sociedades occidentales cuando las personas reconocen un acontecimiento, sea el que sea, implican en su respuesta (y emplean de hecho) uno o más marcos o esquemas de interpretación que denominaré marcos primarios. Los llamo primarios porque la aplicación de estos esquemas no depende ni remite a una interpretación «original»; un marco primario puede convertir un aspecto de la situación que pudiera haber pasado desapercibido en algo especialmente significativo.

Los marcos primarios varían en su grado de organización. Algunos se presentan como un completo sistema de postulados y reglas; otros –muchos otros– no tienen aparentemente un sistema articulado, sino que reflejan el saber popular o una perspectiva difusa. Cualquiera que sea el grado de organización, cada marco primario permite localizar, percibir, identificar, definir y clasificar un aparente número infinito de acontecimientos. Es posible que no tengamos conciencia de esta organización y también es posible que el marco no pueda explicar su propio desarrollo; sin embargo, estos

pormenores no impiden la facilidad y corrección con que son aplicados.

En nuestra vida diaria entendemos una distinción entre dos grandes grupos de marcos primarios. Los marcos naturales identifican acontecimientos que carecen de orientación, dirección o guía, estrictamente físicos. Estos acontecimientos se perciben determinados por completo desde el principio al fin. No hay ni una intervención intencional, ni un actor que conduzca la situación. No hay éxito ni fracaso ligado a estos hechos, ni tampoco se desprenden sanciones o gratificaciones. Prevalece un determinismo total. Puede entenderse que estos fenómenos se deben interpretar en un marco «fundamental» y que algunas premisas, como la conservación de la energía o la existencia de un tiempo único, son compartidas por todos. Las ciencias físicas o biológicas son dos impecables ejemplos de los marcos naturales. Un ejemplo ordinario es el parte meteorológico.

Los marcos sociales sirven para interpretar acontecimientos que incorporan el deseo, la intención, un esfuerzo inteligente, una mediación viva, el ser por excelencia el ser humano. Este ser es muy vulnerable; puede ser amenazado, engatusado, adulado y desairado. Podemos llamar «hechos guiados» a sus desempeños. Los hechos someten al actuante a «estándares» y valoraciones sociales de sus actos basadas en su honestidad, eficiencia, economía, seguridad, elegancia, tacto, buen gusto, etc. Hay un continuo control, más visible cuando la acción es inesperada y se requiere un esfuerzo compensatorio adicional. Los motivos y las intenciones están implicados y su conocimiento ayuda a seleccionar qué marco de interpretación debe ser aplicado. Empleamos el término *causalidad* para referirnos al efecto ciego de la naturaleza y al efecto intencionado de la persona, el primero visto como una cadena infinita de causas y efectos y el segundo como algo que se inicia con una decisión mental.

Sabemos que la actividad mental inteligente tiene capacidad para penetrar en el curso del mundo natural aprovechando su determinación de origen, con la condición de que se respete su equilibrio ecológico. Se puede afirmar que, con la excepción de la fantasía o el pensamiento, toda actividad está sujeta a condicionantes naturales que no pueden ser omitidos. Incluso, en una partida de damas en la que el tablero es sólo una representación mental, no un objeto físico, los jugadores deben manejar información que concierne a movimientos físicos, un correcto empleo de la voz o un uso adecuado de la mano para escribir. Por tanto, aunque los acontecimientos naturales ocurren sin concurso de una actividad inteligente, los hechos inteligentes no pueden desempeñarse sin contar con el orden natural. Cualquier esquema de actividad social puede ser parcialmente analizado dentro de esquemas naturales.

Los actos guiados pueden responder a dos interpretaciones. Una, común a todos los hechos, corresponde a la manipulación del mundo natural para contrarrestar sus lógicas constricciones; otra depende de los segmentos de actividad en los que se implique el actor, por lo que son muy variables. Cualquier juego de damas implica dos condiciones de actuación radicalmente diferentes: una pertenece en exclusiva al mundo físico, al manejo del vehículo físico, no al signo; la otra pertenece al ámbito de las posiciones opuestas, exigidas por el juego, es decir, al mundo social. (...)

En suma, percibimos los acontecimientos en términos de un marco primario y este

marco primario que empleamos es válido para describir el hecho al que se aplica. Cuando amanecemos estamos ante un hecho natural; cuando bajamos la persiana para evitar que entre el sol estamos ante un hecho guiado. Cuando un coronel pregunta por la causa de una muerte, espera una respuesta que pertenece al mundo de la fisiología; cuando demanda una explicación sobre las condiciones de la muerte, quiere una respuesta que revele la dramaturgia social susceptible de describir algún aspecto que tenga que ver con la intencionalidad.

El concepto de marco primario es el primero que necesitamos, aunque no sea por completo satisfactorio. Es desconcertante que empleemos varios marcos interpretativos al unísono (cuando deje de llover, reanudaremos el juego). Hay marcos que desde el principio se imponen para responder a la pregunta ¿Qué sucede?, cuya respuesta es un acontecimiento descrito dentro de un marco primario. Pero con esto no desaparecen todas las dudas. Las cuestiones propias del microanálisis quedan sin responder: ¿Qué debe entenderse por «nosotros», «aquí», «esto»? ¿Cómo se lleva a cabo este consenso implícito? (...)

Mi descripción de los marcos primarios se ha limitado a los aspectos que movilizamos, implícita o explícitamente, cuando definimos la situación según nuestros intereses. Por supuesto, podemos realizar interpretaciones equivocadas y fuera de lugar; más adelante trataremos este tema. Pero los actores utilizan los marcos primarios con corrección casi siempre. La lectura que realizamos de los acontecimientos diferencia con exactitud los procesos y elementos que la actividad manifiesta. La vida social está organizada de forma que comprendemos y tomamos parte de su curso con facilidad. Parece desprenderse un cierto isomorfismo entre la percepción y la organización de lo percibido, a pesar de que pudieran aplicarse otros principios válidos para orientar la actividad. Como muchas otras personas en nuestra sociedad, yo suscribo esta presuposición.

Tomados en su conjunto, los marcos primarios constituyen un elemento central de la cultura del grupo social. El trabajo de interpretación hace aparecer las principales clases de esquemas, las relaciones entre ellos y la suma de fuerzas y agentes cuyos dispositivos de interpretación dejan al descubierto la indeterminación del mundo real. Debemos formarnos una imagen del marco de los marcos del grupo, su sistema de creencias, su cosmología, aunque sea un tema que los estudiosos de la sociedad parecen eludir. En un territorio como los Estados Unidos, estas fuentes cognitivas no son compartidas por todos. Incluso personas que comparten similares creencias pueden diferir en determinadas creencias como la existencia de Dios o la telepatía. La creencia en Dios y en la sacralidad de sus representantes en la tierra es un tema de disenso que afecta a la consideración sobre las causas últimas. Los científicos sociales parecen evitar este tema por cuestiones de tacto. (...)

En una sociedad como la nuestra, los marcos primarios, naturales o sociales, no sólo son compartidos por quienes participan en una actividad, sino también por aquellos que la observan. Una simple mirada sobre una cosa es suficiente para movilizar un cuadro primario y desarrollar hipótesis sobre la situación anterior y las secuencias posteriores.

Que se preste poca atención a un acontecimiento no significa que nos despreocupamos de lo que pasa, sino que el marco que hemos aplicado se ha visto confirmado. Descubrir la relevancia motivacional de los presentes es un aspecto importante para la relevancia motivacional de quien observa. La mera percepción es una forma de penetración activa en el mundo cuya importancia parece obviarse a primera vista.

Bergson trata esta cuestión en un ensayo sobre la risa:

«*Es cómica toda unión de actos y acontecimientos, insertos los unos en los otros, que nos ofrece una ilusión de la vida y una sensación de control mecánico*».

«El carácter cómico está penetrado por la rigidez, el automatismo, la insociabilidad, la distracción».

«Nos reímos siempre que una persona da la impresión de ser una cosa».

3.2. *Los marcos secundarios*

Las observaciones realizadas sobre los comportamientos en el mundo animal nos permiten abordar el concepto central del análisis de marcos: Las claves (*The key*). Entiendo por clave un conjunto de convenciones por las que una actividad dada, provista de sentido por la aplicación de un marco primario, se transforma en otra actividad que toma a la primera por modelo, pero que es considerada por los participantes de forma diferenciada. Denominaré al proceso de transcripción (*keying*). Existe una deliberada analogía con la práctica musical.

La simple observación de monos y nutrias no permite aproximarse a actividades cercanas al juego, incluso si el juego nos evoca actividades parecidas. Bateson sugiere la amenaza, la superstición y el ritual. En estos tres casos lo que aparece no es la cosa misma, sino algo en lo que se inspira. Por el contrario, cuando nos centramos en el comportamiento humano encontramos actividades parecidas a las de los monos y las claves se multiplican. No sólo sabemos hacer lo que hace un mono, sino que sabemos poner en escena un combate según un escenario, imaginarlo, describirlo retrospectivamente, analizarlo, etc.

Voy a sugerir una definición detallada de un marco secundario:

a. Se procede a una transformación sistemática de algo que tenía un sentido según un esquema de interpretación sin el cual el marco secundario estaría desprovisto de significación.

b. Se supone que los participantes saben y reconocen que se ha producido una alteración sistemática que les hará definir de otro modo lo que sucede.

c. El principio y el fin de la transformación vienen marcados por índices. Por ejemplo, paréntesis temporales que establecen estrictamente los límites. Los paréntesis espaciales indican el espacio reservado, su extensión y sus límites.

d. Las claves no están restringidas a acontecimientos que se perciben desde una perspectiva particular. Tal y como podemos comportarnos de forma lúdica en una actividad técnica como la carpintería, también podemos prestarnos a un ritual como el matrimonio por placer o jugar en la nieve a ser un árbol que se cae; sin embargo, acordaremos que los acontecimientos percibidos dentro de un esquema natural parecen menos susceptibles a la modalización que los que se perciben dentro de un marco social.

e. Para los participantes, cualquier actividad lúdica, sea luchar o jugar a las damas, se percibe como una cosa semejante. Si la transformación que se produce como consecuencia de la aplicación de una clave altera muy poco la actividad en cuestión, sin embargo transforma profundamente la definición que un participante dará de lo que pasa. Podemos poner en escena un combate o una partida de damas, pero para los participantes lo único que pasa es un juego. La función primordial de una clave es determinar qué es lo que sucede.

En la medida en que podemos responder a la pregunta «¿Qué sucede?» diciendo por ejemplo: «Sólo juegan», disponemos de un punto de partida para distinguir diferentes tipos de respuesta a esta pregunta.

No podemos olvidar que ciertas acciones son absorbentes, que hechos que se encadenan e interactúan pueden cautivarnos y transportarnos, llevándonos a responder: «El rey Arturo ha desenvainado su espada y está presto a defender a Ginebra», o: «La cría de nutria va a atacar a su madre», o: «Su alfil amenaza al rey» (frase que puede ser dicha por un espectador que está a nuestro lado o, si modificamos los pronombres, a un adversario distraído). Estas respuestas dan cuenta de la experiencia tal y como la viven las personas en su interior. Pueden llegar tan lejos como lo permite el universo sentido de la actividad, que podemos denominar su dominio (real). (Sólo algunos dominios pueden ser denominados mundos; en concreto, aquellos que pueden ser considerados reales o verdaderos.)

Otra posibilidad es proponer una visión de sentido común del análisis de marcos que tratamos de elaborar. Entonces diremos: «En el libro de Scott, el personaje de Ivanhoe hace cosas muy bizarras», «las nutrias no pelean realmente», «los hombres parecer jugar a algún juego de mesa».

Si no hay ninguna clave implicada, es decir, si se aplica un marco primario, la respuesta en los términos de un marco también puede presentar dudas: «No, no están jugando; es una lucha real». De hecho, cuando se desarrolla una actividad no transformada, las definiciones en términos de marco sugieren alienación, ironía y distancia. Cuando la clave en cuestión es el juego, nos referimos a la actividad no transformada como la actividad «seria»; como veremos, no toda actividad seria está sin transformar y no toda actividad sin transformar puede considerarse seria.

Cuando la respuesta se hace de acuerdo con el dominio más profundo de la actividad, el tiempo juega un rol importante ya que los elementos dramáticos de la acción se desarrollan progresivamente e implican suspenso una inquieta espera del desenlace – incluso si se trata de una partida de damas por correspondencia—. Por el contrario, cuando la respuesta se hace en términos de marco, el tiempo parece inmovilizarse o desaparecer y la misma descripción puede cubrir tanto un breve como un largo período de actividad, desdeñando posteriores desarrollos. El enunciado «juegan a las damas» deja de lado todos los índices que permiten comprender la situación de la partida de acuerdo con las posiciones estratégicas de los jugadores.

Todo esto nos conduce a la noción de realidad. Decimos que las acciones enmarcadas en términos de un marco primario son reales o efectivas, o que suceden real

o literalmente. Una clave, por ejemplo, la puesta en escena de una acción producirá un sentido de que lo que sucede no es ni real ni literal. Sin embargo, diremos que la puesta en escena ha tenido realmente lugar. Una actividad no literal se produce literalmente si se conforma al uso habitual. Los sucesos reales o efectivos son categorías de categoría híbrida que se componen de acontecimientos percibidos en un marco primario y acontecimientos transformados que se identifican de acuerdo con su estatus de transformación. Podemos incluir en la misma categoría la realidad que se construye retrospectivamente, de la que se toma consciencia cuando nuestra definición de la situación se descubre como errónea.

Pero esto es demasiado simple. En efecto, hay secuencias de acción que incluyen una transformación, pero que no son consideradas en esos términos. Nuestros ritos de saludo incluyen a menudo preguntas sobre la salud de otro que no se entienden como demandas reales de información. También podemos besarnos en estas ocasiones de una forma que tiene poco que ver con el modelo sexual original. Entre hombres golpearse la espalda no tiene nada que ver con intenciones belicosas. Estas ceremonias sólo indican que dos personas se han saludado. Un acto literal puede tener componentes figurativos que no son vistos como tales. Si queremos aprender el marco secundario de un saludo tendremos que acudir al teatro, a un curso de protocolo. Para ser cuidadosos, los términos «real», «efectivo» y «literal» los reservaremos para indicar que una actividad no ha sido transformada más allá de lo que se considera usual.

María Victoria Arraiza (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

5 Clásicos de la sociología norteamericana: el funcionalismo

D

Después de las construcciones teóricas de los clásicos –Marx, Durkheim, Weber, Simmel y el interaccionismo simbólico ubicado en Chicago–, en el período de la posguerra emergen nuevos y fructíferos proyectos de reconstrucción y reorientación de la sociología. Quizás sea Parsons quien, con una reflexión sistemática probablemente sin igual desde Max Weber, de forma más ostensible haya repensado las viejas preguntas con multitud de nuevas respuestas. Al mismo nivel de aportación se sitúa toda la batería de nuevos conceptos brillantemente desarrollados por R. K. Merton.

Parsons trata de responder a la clásica pregunta: ¿Cómo es posible una sociedad en la forma de un conjunto ordenado de relaciones sociales? Su pregunta apunta hacia una explicación que dé cuenta de la «coordinación de las acciones». ¿Qué clase de mecanismos relacionan las acciones de Alter con las de Ego de tal manera que los conflictos que podrían amenazar la relación de sus acciones o bien son evitados o al menos son suficientemente controlados para mantener tal relación? Las respuestas a estas preguntas se manifiestan dentro de un proceso más o menos largo de evolución metodológica del propio autor.

En su obra *The Structure of Social Action* de 1937, Parsons desarrolla los fundamentos de una teoría normativa de la acción en oposición a las tradiciones empiristas. Por una parte, analiza el concepto de acción racional medios-fines para demostrar que los utilitaristas no pueden fundar racionalmente la libertad de elección del actor (acción voluntarista). Por otra parte, concentra sus estudios sobre el concepto de un orden instrumental para demostrar que la cuestión de cómo el orden social es posible no puede ser resuelta con el uso de las presuposiciones empiristas según lo plantea Hobbes (orden normativamente fundado). La orientación de la acción es el resultado de decisiones *contingentes* entre alternativas. El poder regulativo de los valores culturales no altera la contingencia de las decisiones; cualquier interacción entre dos actores está caracterizada por una «*doble contingencia*». Ésta es la primera decisión crítica para la construcción teórica. Por una parte, las gratificaciones de Ego son contingentes sobre su selección entre alternativas disponibles. Pero, por otra parte, la reacción de Alter será contingente con relación a la selección de Ego y resultará de una selección complementaria por parte de Alter.

Parsons da un segundo paso en la construcción teórica cuando trata de entender la orientación de la acción como producto de la cooperación de la cultura, la sociedad y la personalidad. Con este fin introduce las «*pattern variables of value orientation*» en su *Towards a General Theory of Action* de 1951 coeditado con E. Shils. Parsons afirma que para cualesquiera situaciones de acción se dan exactamente cinco problemas que ineludiblemente se plantean a todo actor en forma de alternativas de decisión

binariamente esquematizadas, generales y abstractas.

La precisión del concepto de sistema, utilizado hasta entonces de una forma un tanto laxa, es la tercera decisión importante en la construcción teórica. Así aparece en *The Social System* de 1951 y en *Working Papers for the Theory of Action* de 1953. El hecho de la diferenciación funcional de esferas sociales (aspecto tematizado por Spencer, Durkheim y Simmel) obliga a Parsons a explicitar el concepto de sistema, pasando de la teoría de la acción (del acto-unidad formulado en 1937) a un modelo más complejo que dé cuenta de una *interacción social sistémicamente mediada*. El funcionalismo estructural (procedente de la antropología cultural) es sustituido por el funcionalismo sistémico (de procedencia biocibernética). Pero este recurso no permite la asimilación de la relación entre el actor y la situación de la acción al sistema de la acción y su entorno. Cuatro rasgos podrían caracterizar al nuevo paradigma sistémico:

PRESENTACIÓN 621

1. Una teoría sistémica de la sociedad que se funda en un *esquema cuatrifuncional* (dentro del sistema general de la acción): A (Adaptation), G (Goal-Attainment), I (Integration), L (Pattern-maintenance).

2. Parsons introduce una jerarquía de control que hace perder a las cuatro funciones básicas su autorreferencialidad. La dirección en que las funciones quedan concatenadas entre sí, aparte de su significado temporal, tiene también un sentido jerárquico. La idea de realización de los valores se sublima en una jerarquía abstracta que asegura a priori que los sistemas parciales funcionalmente especificados no obren los unos sobre los otros de forma arbitraria sino solamente en el sentido de un *determinismo* cultural fijado por el sistema AGIL.

3. Parsons elabora una técnica de diagramas cruzados para explicar el *intercambio intersistémico*, para el que a su vez construye una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados: poder, dinero, influencia y compromiso valorativo.

4. Finalmente, con este esquema sistémico-funcional propone una teoría de la evolución y el cambio social en el que inscribe el significado y la función de la modernidad occidental.

Como Parsons, R. K. Merton se sitúa «a hombros de gigantes» (por utilizar la expresión de este último) y desde ahí inicia su personalísima reconstrucción teórica. En el ámbito de la teoría propone una serie de pasos metodológicos que deben ser tenidos en cuenta: la definición del problema, la articulación conceptual y la reconceptualización, la clarificación conceptual, la construcción de generalizaciones de rango medio, el análisis funcional, el análisis estructural, la construcción de tipologías, la codificación, la construcción de paradigmas (algo que en cierto sentido antecede a la formulación de Kuhn), la normalización, la especificación de la ignorancia y el retorno productivo a los clásicos.

En el ámbito de la estructura social, Merton comienza distinguiendo entre la estructura cultural —el conjunto organizado de valores normativos— y la estructura social —el conjunto organizado de relaciones sociales en las que los miembros de la sociedad o grupo están implicados de forma diversa—. Esto le permite hablar de las personas como

estructuralmente localizadas, en medio de redes de relaciones sociales de estatus, o de redes de estatus o de secuencias de estatus. Las normas comportan frecuentemente expectativas contradictorias –un fenómeno que Merton describe como «ambivalencia sociológica»–, es decir, los individuos, más que confrontarse con normas sociales ya hechas que son externas a ellos (*sic* Durkheim), según Merton tienen que encontrar sus propias orientaciones entre normas múltiples, contradictorias e incompatibles. Incluso aspectos importantes de la estructura social permanecen ocultos para los actores, hecho que Merton presenta distinguiendo entre niveles latentes y niveles manifiestos de la estructura. Por otra parte, distingue varios tipos de cambios: el primer modelo es el cambio dentro de la estructura social o el cambio de la estructura social, el segundo modelo de cambio se manifiesta cuando suceden dos procesos generales, la acumulación de disfunciones y la acumulación de innovaciones. El tercer modelo de cambio se produce cuando algunos elementos son funcionales para el sistema global; sin embargo, conllevan ciertos efectos colaterales disfuncionales (ver el concepto de consecuencias no intencionales de la acción). El cuarto modelo ocurre cuando ciertos compromisos como el incremento progresivo de los impuestos, el apartheid, la seguridad social o la acción afirmativa son funcionales para ciertos grupos y disfuncionales para otros.

En el ámbito de la sociología de la ciencia también Merton ha realizado contribuciones relevantes como determinar el *ethos*, las orientaciones básicas que subyacen a la práctica de los científicos, así como su famosa contribución sobre el «efecto Mateo» relacionado con el desproporcionado reconocimiento de científicos ya consagrados frente a otros, menos conocidos, cuya contribución estricta, en términos científicos, es mayor.

Presentación a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

5.1. Talcott Parsons (1902-1979)

Talcott Parsons ha sido denominado el último clásico de la sociología en el sentido de que su figura cierra el conjunto de teóricos sociales que se plantearon una reflexión fundamental sobre las bases metodológicas de la sociología, sobre el ámbito específico de la misma, sobre su relación con el resto de las ciencias sociales y, finalmente, sobre la construcción de sus categorías conceptuales. El contexto histórico y académico en que se desenvolvió su actividad académica y teórica hizo de T. Parsons la figura más influyente y emblemática del pensamiento social de la segunda mitad del siglo XX.

Talcott Parsons, hijo de un pastor protestante ligado al movimiento social-evangélico y de una madre sufragista y progresista, inicia estudios de biología en el Amherst College (1920), pero sus intereses se encaminaron pronto hacia las ciencias sociales después de realizar un curso con Walton Hamilton, un economista institucionalista. La relación entre economía y sociología, una preocupación permanente en toda la carrera intelectual de T. Parsons, arranca de este primer contacto. Este inicial interés se traduce en la estancia de Parsons en la London School of Economics (1924), donde aprende economía con Laski y Tawney, sociología con Hobhouse y asiste, sobre todo, al

seminario de B. Malinowski sobre la concepción funcional de la cultura. La aventura europea se prolonga con la estancia de Parsons en la universidad alemana de Heildelberg, donde estudia con Alfred Weber, K. Mannheim, E. Salin, E. Lederer y K. Jaspers. El resultado será una tesis doctoral sobre el concepto de capitalismo en la obra de Marx, Weber y Sombart. A partir de aquí se perfila la primera fase intelectual de T. Parsons.

La vuelta a Norteamérica se inicia con la traducción y presentación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber al panorama académico norteamericano. Esta primera aportación teórica culminará con la publicación de *La estructura de la acción social* (1937), una de las obras más importantes de teoría sociológica del presente siglo y que constituyó la introducción del pensamiento sociológico europeo (Marshall, Pareto, Durkheim y Weber) en los círculos científico-sociales norteamericanos. El contenido sustantivo de la obra es la formulación de la convergencia teórica de las tradiciones positivista e idealista en el marco conceptual de la *teoría voluntarista de la acción*. La posición voluntarista ha de entenderse como una reivindicación de la autonomía creativa y de la racionalidad del individuo en medio de las corrientes antiintelectualistas y colectivistas sobre la naturaleza humana y la organización política. Significa la complementación de la racionalidad «medio-fin» positivista con los elementos subjetivos y culturales de la tradición idealista. Parsons desarrolla también su teoría del «realismo analítico», que sostiene que la actividad científica no se desarrolla por medio de entidades concretas sino a través de «dimensiones analíticas», abstractas, pero reales, que coinciden empíricamente en un mismo objeto. En consecuencia, T. Parsons desarrolla el marco conceptual de la acción en el que cabe integrar, por ejemplo, la economía, la política y la sociología, en un sistema teórico de disciplinas que estudian tres tipos analíticos de racionalidad que coinciden en la realidad social concreta. Desde esta posición T. Parsons se propone la tarea de construir una teoría general de la acción, en la que quepa integrar de forma sistemáticamente organizada todos los ámbitos de los que se ocupan las ciencias sociales. Esta tarea de unificación sistemática se concibe como un programa de investigación de incorporación de las más relevantes corrientes de las ciencias humanas.

Hacia una teoría general de la acción y *El sistema social*, ambas de 1951, son las obras emblemáticas de esta segunda fase. Parsons desarrolla sus conocidos sistemas analíticos de la acción: el sistema del organismo, el sistema de la personalidad, el sistema social y el sistema cultural. Este programa de investigación se asentó en el por entonces recién fundado Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard, cuya dirección acabó asumiendo T. Parsons y que albergaba a relevantes psicólogos, sociólogos y antropólogos. Un ingrediente novedoso y fundamental en esta etapa es la incorporación de la teoría psicoanalítica al esquema parsoniano. Al mismo tiempo, se produce la primera formulación del estructural-funcionalismo, como orientación teórica predominante en el panorama de la sociología mundial hasta finales de los años 70, para decaer en la década de los 80, tras haber dejado tras sí un ingente volumen de investigación científica. El resultado integrador de esta fase registra ciertas

dificultades teóricas en la teoría de la socialización (sobre socialización del sujeto) y de la institucionalización (cambio social). Estas dificultades teóricas se resuelven merced a las nuevas operaciones disciplinarias que se realizan en la tercera etapa del pensamiento parsoniano.

Apuntes sobre la teoría de la acción (1953), escrito con R. Bales y E. Shils, y *Economía y sociedad* (1956), escrito con N. Smelser, inician la última y definitiva etapa del trabajo unificador y sistemático de T. Parsons. En el mismo se produce un cambio de rumbo mediante la introducción del esquema tetrafuncional A.G.I.L. y se corrige el enfoque estructural funcional gracias a la incorporación de elementos de la cibernética, de la lingüística estructural, del esquema económico input-output y de la genética. Esta enorme ampliación conceptual propone una formulación de los sistemas de acción y, en concreto, de los sistemas sociales. La aportación más decisiva es el diseño de la teoría de los medios generalizados de intercambio (dinero, poder, influencia y compromisos de valor) y del famoso esquema de intercambio entre los sistemas. Todo ello conduce a la elaboración de una teoría del cambio y de la modernización, que a partir de la publicación de *Societies* (1966), mal traducido al castellano como *La Sociedad*, abre una perspectiva comparativa. En la publicación de *El sistema de las sociedades modernas*, el planteamiento comparativo culmina con una teoría evolucionista, plurilineal, de las sociedades y un diagnóstico del sistema actual de las sociedades modernas. La tesis parsoniana es que, tras la evolución democrática y la revolución industrial, la revolución decisiva de nuestro tiempo ha sido la revolución educativa que facilitando el acceso de las masas a los más inaccesibles niveles de la educación ha evolucionado la estructura social tradicional a través de movimientos importantes de la movilidad social. T. Parsons afirma que las sociedades más avanzadas se pueden entender desde el concepto de «individualismo institucional» en el sentido de que el conjunto de todas sus instituciones democráticas tienen como valor supremo el individuo y su autonomía. La obra de T. Parsons culmina con la formulación del *Paradigma de la Condición Humana* como cierre total de todas las ciencias humanas bajo un solo marco conceptual. El balance final de su obra, pasados ya los años de la contienda intelectual de los 60 y los 70, hace ver a T. Parsons como un formidable sistematizador que ha facilitado el nacimiento de tendencias actuales avanzadísimas como la teoría de los sistemas sociales y de Niklas Luhmann y otras.

Obras

1937. *The Structure of Social Action*. McGraw-Hill, Reprint Edition, Nueva York 1949 (Trad. cast.: *La estructura de la acción social*. Guadarrama, Barcelona 1968).

1949. *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*. Free Press, Nueva York. Edición revisada (1954).

1951. *The Social System*, Free Press, Nueva York (Trad. cast.: *El sistema social*. Alianza, Madrid 1988); *Toward a General Theory of Action*. Redactor y colaborador junto con Edward A. Shils et al., Harvard University Press, Cambridge, Mass. Reimpreso en Harper Torchbooks, 1962 (Trad. cast.: *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires 1968).

1953. *Working Papers In the Theory of Action* (en colaboración, con Robert F. Bales y Edward A. Shils). Free Press, Nueva York. Edición reimpresa en 1967 (Trad. cast.: *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Buenos Aires 1970).

1956. *Economy and Society* (escrito en colaboración con Neil F. Smelser). Routledge & Kegan Paul, Londres; Free Press, Nueva York. 1961. *Theories of Society* (dos volúmenes) (coeditado con Edward Shils, Kaspar D.

Naegle y Jesse R. Pitts). Free Press, Nueva York. 1966. *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*. Prentice Hall, Englewood Cliffs. (Trad. cast.: *Sociedades*. México D. F. 1976).

1960. *Structure and Process in Modern Societies*. Free Press, Glencoe, Ill. Trad. cast. *Estructura y Proceso en las Sociedades Modernas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1966, Trad. de Dionisio Garzón y Garzón.

1970. «Some Problems of General Theory in Sociology», en *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*. John C. McKinney and Edward A. Tiryakian (eds.), Nueva York-Appleton-Century-Crofts.

On Building Social System Theory: A Personal History, Daedalus, vol. 99 (n.º 4). Reimpreso en «The 20th Century Sciences. Studies in the Biography of Ideas», Gerald Holton (ed.), Norton, Nueva York 1972.

1971. *The System of Modern Societies*. PrenticeHall, Englewood Cliffs. Tomo que acompaña a *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (1966) (Trad. cast.: *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México D. F. 1977).

1977. *The Evolution of Societies* (editado con una introducción de Jackson Toby), Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Social Systems and the Evolution of Action Theory. Free Press, Nueva York.

1978. *Action Theory and the Human Condition*. Free Press, Nueva York.

Textos Talcott Parsonsseleccionados

EL SISTEMA DE LAS SOCIEDADES MODERNAS Trillas, México D. F. 1977, pp. 13-41

1. Concepto de sociedad

Definimos la sociedad como el tipo de sistema social que se caracteriza por el más alto nivel de autosuficiencia en relación con su ambiente, incluyendo otros sistemas sociales. No obstante, la autosuficiencia total sería incompatible con la posición de la sociedad como subsistema de acción. Cualquier sociedad depende, para su continuación, como sistema, de los insumos que recibe mediante intercambios con los sistemas ambientales. La autosuficiencia con relación al ambiente significa estabilidad en la relación de intercambio y capacidad para controlar éste, en interés del funcionamiento de la sociedad. Ese control puede variar desde la aptitud para evitar o «resolver» los trastornos hasta la capacidad para moldear favorablemente las relaciones ambientales.

El ambiente físico reviste cierta importancia en cuanto a adaptación frente a la sociedad, es la fuente directa de los recursos naturales que dicha sociedad puede explotar por medio de sus mecanismos de producción tecnológicos y económicos. La distribución del acceso a los recursos naturales, con el fin de vincularlo a la división de la mano de obra por medio del aspecto ecológico de la sociedad, requiere una distribución territorial de las localidades residenciales y los intereses económicos entre los diversos subgrupos de la población. El ambiente físico muestra una significación secundaria ante sociedades, debido a que, por la importancia de la fuerza física en la prevención de acciones no deseadas, el alcance efectivo de la meta societaria requiere el control de dichas acciones dentro de cierta zona territorial; por tanto, hay dos contextos de autosuficiencia societaria que conciernen respectivamente a los funcionamientos económico y político en relación al ambiente físico: la tecnología y la utilización organizada de la fuerza en las funciones militares y policíacas.

Un tercer aspecto de la autosuficiencia societaria se refiere a las personalidades de los miembros individuales en una forma especial de interpenetración con los organismos involucrados. El organismo se enlaza directamente con el complejo territorial por medio de la importancia de la ubicación física de las acciones; pero su liga principal con el sistema social incluye la personalidad; esta zona primaria de interpenetración concierne a

su posición de *miembro*. Una sociedad solamente podrá ser autosuficiente hasta el punto en que por lo general pueda «contar» con realizaciones de sus miembros que «contribuyan» adecuadamente al funcionamiento secretario. Esta integración entre personalidad y sociedad no tiene que ser absoluta, como tampoco en el caso de los demás intercambios incluidos en la autosuficiencia. Sin embargo, no podríamos decir que una sociedad es autosuficiente si una mayoría abrumadora de sus miembros estuviera «enajenada».

La integración de los miembros en una sociedad implica la zona de interpenetración entre los sistemas social y de personalidad. No obstante, la relación resulta básicamente tripartita debido a que ciertos sectores del sistema cultural, así como ciertos otros de la estructura social, están interiorizados en las personalidades, y a que determinadas partes del sistema cultural están institucionalizados en la sociedad.

Al nivel social, los patrones institucionalizados de *valor* constituyen «representaciones colectivas», que definen los *tipos deseables* de sistema social; éstas son correlativas de los conceptos de tipos de sistemas sociales, por medio de los que los individuos se orientan en cuanto a su capacidad como miembros. Así pues, es el consenso de los miembros acerca de la orientación de los valores relativos a su propia sociedad lo que define la institucionalización de los patrones de valores. A este respecto el consenso es desde luego una cuestión de grado. Por consiguiente, la autosuficiencia en este sentido se refiere al grado en que las instituciones de una sociedad se han *legitimado* mediante los compromisos de valores aceptados por sus miembros.

Al nivel cultural, los valores sociales comprenden sólo parte de un sistema más amplio de valor, puesto que deben evaluarse también todos los demás objetos del sistema de acción. Los valores están relacionados con componentes de un sistema cultural, como los conocimientos empíricos, los sistemas expresivos de símbolos y las estructuras simbólicas constitutivas que integran el núcleo de los sistemas religiosos. A fin de cuentas, los valores se autentifican principalmente en términos religiosos. En el contexto de la legitimación cultural, una sociedad es autosuficiente hasta el punto en que sus instituciones se autentifican mediante los valores que respaldan sus miembros con un consenso relativo, y que a su vez se legitiman por su congruencia con otros componentes del sistema cultural, sobre todo con su simbolismo constitutivo.

Resulta esencial recordar que los sistemas culturales no corresponden exactamente a los sociales, incluyendo las sociedades. En general, los sistemas culturales más importantes se institucionalizan en patrones variantes, en diversas sociedades, aunque haya también subculturas dentro de las sociedades; por ejemplo, el sistema cultural que se centra en la cristiandad occidental, con ciertas aclaraciones e incontables variaciones, ha sido común a todo el sistema europeo de las sociedades modernizadas. En el presente volumen analizaremos dos vías de relación de una sociedad con otras. En primer lugar, todas las sociedades que llamamos «políticamente organizadas» se encuentran comprometidas con varias otras mediante «relaciones internacionales» de diversa índole, tanto amistosas como hostiles. Debemos ampliar este concepto y analizar las relaciones, considerando que constituyen por sí solas un sistema social que puede analizarse con los

misimos conceptos generales que los demás tipos de sistemas sociales. En segundo lugar, un sistema social puede estar involucrado con la estructura social y/o los miembros y/o la cultura de dos o más sociedades. Esos sistemas sociales son innumerables y de muchos tipos distintos. Las familias que emigran a los Estados Unidos con frecuencia conservan relaciones de parentesco efectivas con otras personas del «viejo país», de tal modo que sus sistemas de parentesco tienen «ramas» tanto norteamericanas como extranjeras. Puede decirse algo similar de muchas empresas de negocios, asociaciones profesionales y colectividades religiosas. Aunque, por ejemplo, la Iglesia católica romana constituye un sistema social, resulta evidente que no se trata de una sociedad puesto que su autosuficiencia resulta muy baja, de acuerdo con nuestro criterio. El control de sus recursos económicos por medio de la organización de la producción es mínimo; carece de control político autónomo sobre zonas territoriales y, en muchas sociedades, sus miembros constituyen una minoría. Así, debemos tomar en consideración dos sistemas sociales: los «supersocietarios», que comprenden una pluralidad de sociedades, y los «transocietarios», cuyos miembros pertenecen a una pluralidad de sociedades distintas.

2. Los subsistemas de la sociedad

De acuerdo con nuestro propio patrón de cuatro funciones para analizar los sistemas de acción, consideramos que cualquier sociedad es analíticamente divisible en cuatro subsistemas *primarios*, como muestra la tabla 1. Así, el subsistema de mantenimiento de patrones se ocupa particularmente de las relaciones de la sociedad con el sistema cultural y, en esa forma,

Tabla 1. **Sociedad** (de manera más general, sistema social)

Subsistemas

Comunidad societaria

Fiduciario o de mantenimiento de patrones Constitución política

Economía

Componentes estructurales

Normas

Valores

Colectividades

Papeles

Aspectos del proceso de desarrollo

Inclusión

Generalización de valores

Diferenciación

Ascenso de adaptación

Función primaria

Integración

Mantenimiento de patrones Alcance de metas

Adaptación

En esta tabla intentamos presentar, de manera un poco más elaborada, un paradigma de cuatro funciones de la *sociedad* o de algún otro tipo de sistema social, concebido como subsistema integrante de un sistema general de acción. La comunidad societaria, que constituye el primer subsistema de referencia en el presente análisis, se coloca en la columna de la izquierda: los otros tres le siguen. En correspondencia a ese conjunto, en la segunda columna se presenta una clasificación, de acuerdo con los mismos criterios funcionales, de cuatro componentes estructurales principales de los sistemas sociales. En la tercera sigue una clasificación correspondiente de aspectos del proceso de cambio de desarrollo en los sistemas sociales, que se utilizará ampliamente en el análisis que sigue. Finalmente, en la cuarta columna se repite la designación de las cuatro principales categorías de función.

Con excepción del paradigma de desarrollo, este esquema se presentó por primera vez en forma completa en la obra del autor «General Introduction, Part II: An Outline of the Social System», en *Theories of Society*. Para su comparación general con las tablas 1 y 2 consúltense los 1 y 2 de la *Sociedad*, páginas 19 y 22, y las notas explicativas que las acompañan.

con la realidad final; el subsistema de alcance de metas o la forma de gobierno (constitución política), a la personalidad de los miembros individuales; el subsistema de adaptación o la economía, al organismo conductual y, por medio de él, al mundo físico. Estas divisiones resultan más claras y son más importantes en las sociedades avanzadas en la escala del modernismo. No obstante, la complejidad de las relaciones, tanto entre subsistemas de acción como entre subsistemas de la sociedad, impide que esas divisiones sean siempre claras. Por ejemplo, las estructuras de parentesco deben ubicarse en los tres subsistemas mencionados; por medio de su relación con la alimentación, sexo, descendencia biológica y residencia, están relacionadas con el organismo y el ambiente físico. Como fuente fundamental del primer aprendizaje de los valores, normas y modos de comunicación por parte del individuo, tiene mucha relación con el sistema de mantenimiento de patrones. Como fuente primaria de servicios socializados, se relaciona con la constitución política.

Dentro de este marco, el núcleo de una sociedad como sistema social representa el cuarto componente: su subsistema de integración. Toda vez que consideramos al sistema social como de integración para los sistemas de acción en general, debemos dedicar especial atención a los modos en que alcanza –o no– varios tipos y niveles de integración interna. Al subsistema de integración de una sociedad lo denominaremos *comunidad societaria*.

Es posible que la función más general de la comunidad societaria sea la articulación de un sistema de normas con una organización colectiva que presente unidad y cohesión. Según Weber, el aspecto normativo se denomina sistema de orden legítimo; el colectivo es la comunidad societaria, como colectividad aislada y circunscrita. El orden societario requiere una integración clara y definida en el sentido, por una parte, de la coherencia normativa y, por otra, de la «armonía» y «coordinación» societarias. Además, las obligaciones definidas de acuerdo con las normas deben aceptarse en su conjunto, mientras que, a la inversa, las colectividades deben ejercer una sanción normativa al realizar sus funciones y fomentar sus intereses legítimos. Así, el orden normativo al nivel societario contiene una «solución» al problema planteado por Hobbes –evitar que las relaciones humanas degeneren en una «guerra de todos contra todos»–.

Es importante no tratar la estructura de normas societarias como entidad monolítica. Por consiguiente, distinguimos en forma analítica cuatro componentes, aun cuando coincidan de manera considerable en cuanto a su contenido específico. Nuestras distinciones se refieren a las bases de las obligaciones y los derechos, así como a la naturaleza de las sanciones por incumplimiento y las recompensas por cumplimiento o por alcanzar niveles de realización desacostumbrados.

3. El núcleo: la comunidad societaria

Nuestra categoría primordial, la comunidad societaria, es relativamente poco conocida, probablemente debido a que por lo general se le analiza en términos políticos

y religiosos, más que sociales. En nuestra opinión, la función primaria de este subsistema de integración es definir las obligaciones de *lealtad* hacia la comunidad societaria, tanto para los miembros como un todo como para diversas categorías de estatus y papeles diferenciados dentro de la sociedad. Así, en la mayoría de las sociedades modernas, la voluntad para cumplir con el servicio militar constituye una prueba de lealtad para los hombres; pero no para las mujeres. La lealtad es la disposición para responder a los llamamientos «justificados» adecuadamente en nombre de la necesidad o el interés colectivo o «público». El problema normativo es la definición de las ocasiones en que esa respuesta constituye una obligación. En principio, se requiere lealtad en cualquier colectividad; pero tiene una importancia especial para la comunidad societaria. Los órganos del gobierno son por lo común agentes de los llamamientos hechos a la lealtad societaria, así como de la aplicación de normas asociadas. No obstante, en muchos casos el gobierno y las diligencias justificadas de la sociedad no coinciden directamente.

Resulta particularmente importante la relación que existe entre la lealtad de subgrupos e individuos hacia la colectividad societaria y hacia otras colectividades de las que sean miembros. El *pluralismo de papeles*, la participación de las mismas personas en varias colectividades, es una particularidad fundamental de todas las sociedades humanas. En conjunto, un incremento del pluralismo de los papeles es característica principal de los procesos de diferenciación que conducen a los tipos modernos de sociedad. Por consiguiente, la reglamentación de las lealtades hacia la comunidad misma y hacia varias otras colectividades constituye un importante problema de integración para la comunidad societaria.

La teoría social individualista ha exagerado persistentemente la importancia del «interés propio» del individuo en un sentido psicológico, como obstáculo para la integración de los sistemas sociales. Los motivos de interés propio de los individuos, en su conjunto, se encauzan de manera efectiva en el sistema social por medio de una gran variedad de lealtades y pertenencias a colectividades. El problema más inmediato a la mayoría de los individuos es el ajuste de las obligaciones entre lealtades en competencia, en los casos de conflicto. Por ejemplo, los hombres adultos normales de las sociedades modernas son a la vez empleados y miembros de una familia. Aun cuando las exigencias de esos dos papeles entran con frecuencia en conflicto, la mayor parte de los hombres tiene un enorme interés en satisfacer sus lealtades hacia *ambos*.

Una comunidad societaria constituye una red compleja de colectividades interpenetrantes y lealtades colectivas; un sistema que se caracteriza tanto por la diferenciación funcional como por la segmentación. Así, las unidades familiares y de parentesco, empresas de negocios, iglesias, unidades del gobierno, colectividades educativas y otras instituciones similares, son diferentes entre sí. Además, existen incontables unidades colectivas de cada tipo; por ejemplo, un gran número de hogares cada uno de los cuales incluye solamente a unas cuantas personas y muchas comunidades locales.

La lealtad a la comunidad societaria debe ocupar una posición elevada en cualquier jerarquía de lealtades estable, y por tanto es cuestión de primordial interés para la

sociedad; sin embargo, no ocupa el lugar más elevado de la jerarquía. Hemos realzado la importancia de la legitimación cultural del orden normativo de una sociedad, debido a que ocupa una posición de orden superior. Funciona en el primer caso por medio de la institucionalización de un sistema de valores que es parte tanto del sistema societario como del cultural. Entonces sus subvalores, que son especificaciones de los patrones generales de valores, se convierten en partes de cualquier norma concreta que se integre dentro del orden legítimo. El sistema de normas que rige las lealtades debe incluir los derechos y obligaciones de varias colectividades y sus miembros, no sólo entre sí, sino también con las bases de legitimación del orden como un todo.

En su aspecto jerárquico, el orden normativo de la comunidad societaria de acuerdo con los miembros comprende su escala de *estratificación*, la escala del *prestigio* aceptado –y, hasta el punto al que se hayan integrado los valores y las normas, legitimado– de subcolectividades, estatus y papeles, y así también de las personas, como miembros de la sociedad. Debe coordinarse tanto con las normas universales que rigen las posiciones de los miembros como con los elementos de diferenciación entre las funciones de las subcolectividades, posiciones y papeles, que no implican de por sí una jerarquía. Así pues, el sistema concreto de estratificación es una función compleja de todos esos componentes.

El pluralismo de los papeles hace que el problema del estatus de los individuos en un sistema en estratificación resulte especialmente complejo. Los mecanismos de estratificación han tratado generalmente a los individuos como si estuvieran integrados de manera difusa en grandes sistemas colectivos, la pertenencia a los cuales define su estatus. Las familias, grupos étnicos, «estados» y clases sociales, han funcionado en esta forma. Sin embargo, la sociedad moderna requiere una diferenciación de los estatus individuales derivados de solidaridades de base difusa, dando un carácter distintivo a los sistemas modernos de estratificación.

La posición de una subcolectividad o un individuo en el sistema de estratificación se mide por su nivel de *prestigio* o capacidad para ejercer *influencia*. Concebimos la influencia como un medio simbólico generalizado de intercambio societario, en la misma categoría general que el dinero o el poder; consiste en la capacidad de dar origen a las decisiones deseadas por parte de otras unidades sociales, sin ofrecerles directamente un *quid pro quo* apropiado como incentivo, o amenazándolas con consecuencias desagradables; sin embargo, la influencia debe funcionar por medio de la persuasión para que el sujeto se convenza de que tomar la decisión que le sugiere quien ejerce la influencia significa actuar en interés del sistema colectivo del que ambos son solidarios. Su llamamiento primordial se dirige hacia el interés colectivo y, por lo general, en la inteligencia de que las partes implicadas tienen particular inclinación a fomentar el interés de la colectividad y su mutua solidaridad. La aplicación típica de la influencia está en la persuasión para entrar en una relación contractual «de buena fe» o en votar por un candidato político específico. La influencia debe intercambiarse por beneficios *ad hoc* o por otras formas de influencia, en un sentido paralelo a aquel en que los recursos monetarios pueden utilizarse para obtener bienes, o bien reunirse o intercambiarse. La

influencia puede también cambiarse por otros medios generalizados como el dinero o el poder.

4. La comunidad societaria y el mantenimiento de patrones

Las bases de la legitimación cultural trascienden las contingencias directas de influencia, interés y solidaridad, y tienen sus raíces, al nivel societario, en los *compromisos de valor*. En contraste con la lealtad a las colectividades, la marca distintiva de un compromiso de valor es una mayor independencia de consideraciones de costos, ventajas o desventajas relativas y exigencias sociales o ambientales para cumplir con sus obligaciones. La violación de un compromiso se define como ilegítima: su satisfacción o incumplimiento es una cuestión de honor o conciencia y no puede dejar de cumplirse sin deshonor y/o culpabilidad.

Aun cuando puede parecer muy restrictivo, como lo son en realidad algunos de sus compromisos, el grado y el tipo de las limitaciones implícitas dependen de innumerables factores. El compromiso con los valores en general implica aceptar una obligación que contribuya a su aplicación en una acción concreta; sobre todo cuando el sistema de valores es «activista», como lo es generalmente en las sociedades modernas, esto implica una aceptación realista de ciertas condiciones de acción colectiva. Así, los *sistemas* de valores contienen ciertas categorías de compromisos con «asociaciones valiosas», solidaridad en las relaciones y empresas colectivas legítimas. En cuanto a cuáles son las asociaciones que se consideran valiosas, se trata de algo que varía ampliamente de una sociedad a otra. Sin embargo, resulta casi imposible garantizar la legalidad de las asociaciones en fuerza de restringir la legitimación a ciertos actos específicamente definidos, debido a que los actores necesitan cierto margen para ejercer una discreción considerable, con el fin de poder aplicar sus valores en diversas circunstancias. Uno de los factores principales para determinar la amplitud de ese margen es el nivel de generalidad de los valores de legitimación. Por ejemplo, el mandato de no explotar a otros en las transacciones económicas es muy diferente de la prohibición específica de prestar dinero a rédito. La *generalización* de los sistemas de valor, de tal modo que puedan regular eficientemente las acciones sociales sin depender de prohibiciones particulares, ha representado un factor central en el proceso de modernización. A nivel cultural, el aspecto pertinente de los valores es el que normalmente denominamos moral; se ocupa de la evaluación de los objetos de la experiencia en el contexto de las relaciones sociales. Un acto moral aplica un valor cultural en una situación social e implica una interacción con otros actores; como cuestión de interacción, debe incluir normas que ligen recíprocamente a los actores.

Los valores morales representan sólo un componente del contenido de valor de un sistema cultural; otros integrantes son, por ejemplo, los valores estéticos, los cognoscitivos o los específicamente religiosos. Las culturas se diferencian también en bases distintas de la moral, de tal modo que la religión, las artes, como simbolizaciones expresivas y los conocimientos empíricos (eventualmente las ciencias) se convierten también en sistemas culturales independientes y diferenciados. El sistema cultural muy diferenciado, junto con los modos complejos de articulación, constituye una de las

marcas características de las sociedades modernas.

5. La comunidad societaria y la política

Además de los aspectos de un orden societario normativo centrado en la participación como miembros, en la lealtad y en la legitimización cultural, debemos tomar en consideración un tercero. La influencia y los compromisos de valor funcionan voluntariamente por medio de la persuasión y la apelación al honor o la conciencia. No obstante, ningún sistema social grande y complejo puede durar, a menos que sea obligatorio el cumplimiento de grandes partes de su orden normativo, o sea que se apliquen sanciones negativas de situación *vinculadas* al incumplimiento. Esas sanciones, a la vez, impiden el incumplimiento –en parte, «recordándoles» sus obligaciones a los buenos ciudadanos– y castigan las infracciones siempre que se producen. El ejercicio socialmente organizado y regulado de las sanciones negativas que incluye la amenaza de su aplicación cuando se sospecha la existencia de intenciones de incumplimiento, es lo que denominamos función de *coacción*. Cuanto más diferenciada esté una sociedad, tanto más probable será que la coacción la realicen dependencias especializadas como las fuerzas policíacas y los establecimientos militares.

La coacción regulada requiere algún tipo de determinación del hecho real, la agencia y las circunstancias de infracciones a las normas. Entre las agencias especializadas que operan a este respecto se encuentran los tribunales de justicia y la profesión de leyes. Un orden normativo complejo requiere no solamente la coacción, sino también la interpretación autoritaria. Los sistemas de tribunales han llegado generalmente a combinar la determinación de obligaciones, castigos y otras cosas similares, para casos específicos, con la interpretación del significado de las normas, que constituye un problema muy generalizado. Las sociedades menos desarrolladas tienden a reservar la última función a las agencias religiosas; pero las modernas la confían cada vez más a tribunales laicos.

Estos problemas plantean cuestiones sobre la relación entre una comunidad societaria y la política. En nuestros términos analíticos, el concepto *política* no solamente incluye las funciones primarias de gobierno, en su relación con una comunidad societaria, sino también los aspectos correspondientes de cualquier colectividad. Consideramos un fenómeno como político hasta el punto que incluya la organización y la movilización de recursos para alcanzar las metas de una colectividad dada. Las empresas de negocios, universidades e iglesias presentan aspectos políticos; no obstante, en el desarrollo de las sociedades modernas, el gobierno ha llegado a diferenciarse cada vez más de la comunidad societaria, como órgano especializado de la sociedad que se encuentra en el centro de la política.

Al llegar a diferenciarse, el gobierno ha mostrado tendencia a centrarse en dos conjuntos primarios de funciones. El primero se refiere a la responsabilidad por el mantenimiento de la integridad de la comunidad societaria contra las amenazas generalizadas, con referencia especial, pero no exclusiva, a su orden normativo legal. Esto incluye la función de coacción y una participación en la de interpretación. Además, el proceso general de diferenciación del gobierno crea esferas dentro de las que llega a

ser explícitamente admisible la formulación y promulgación de nuevas normas, convirtiendo la legislación en parte de esta función. La segunda función primaria, la ejecutiva, se refiere a la acción colectiva en todas las situaciones que marquen que deben tomarse medidas relativamente específicas en el interés «público». Esta responsabilidad va de ciertas cuestiones esenciales inherentemente, como la defensa del control territorial y el mantenimiento del orden público, a casi todas las cuestiones que se consideran «ligadas al interés público».

Las relaciones básicas entre gobierno y comunidad societaria pueden determinarse. Incluso las primeras sociedades modernas definieron a las personas normales simplemente como «sujetos» de una monarquía, obligados a obedecer su autoridad. Sin embargo, los niveles de diferenciación completamente modernos han presentado tendencia a hacer que el poder de los líderes políticos lleve el respaldo de proporciones muy grandes de la población. Hasta donde esto resulta cierto, debemos distinguir los papeles de los líderes políticos de las posiciones de autoridad tomadas en un sentido más general.

La diferenciación entre liderazgo y autoridad hace necesaria una generalización especial del medio que denominamos poder. Definimos el poder como la capacidad para tomar decisiones que sean válidas para la comunidad en cuestión y sus miembros, hasta el punto de que sus estatus comporten obligaciones, bajo dichas decisiones. El poder debe distinguirse de la influencia ya que la promulgación de determinaciones obligatorias difiere de manera considerable de los intentos de persuasión. De acuerdo con nuestra definición, un ciudadano ejerce el poder cuando da su voto, debido a que el conjunto de votos determina obligatoriamente los resultados electorales. El poder, por pequeño que sea, sigue siendo poder, en la misma forma en que un dólar, aunque se trata de una cantidad pequeña, es evidentemente dinero.

6. La comunidad societaria y la económica

Un cuarto componente del orden normativo se refiere a cuestiones prácticas. Sus campos de aplicación más evidentes son la economía y la tecnología; su principio de gobierno es la conveniencia de que se administren eficientemente los recursos. Incluso en los casos en que no participen cuestiones de lealtad colectiva, obligaciones aceptadas y moralidad, los actos del individuo o la colectividad serán reprobados cuando sean innecesariamente descuidados o dispendiosos. En las sociedades modernas, el aspecto normativo de esas consideraciones resultó especialmente claro en la regulación del empleo de la mano de obra como factor de producción en el sentido económico. El compromiso con la fuerza de mano de obra implica la obligación de trabajar eficientemente en las condiciones legales de empleo. Como observó Weber, existe un elemento moral crucial en esta obligación; sin embargo, dejando a un lado el hincapié en lo moral, la acción económica y tecnológica racional se aprueba de manera muy general, mientras que se reprueban las desviaciones de las normas de raciocinio pertinentes.

La diferenciación de las estructuras autónomas hace necesario el desarrollo de un medio monetario generalizado, en asociación con un sistema de mercados. El dinero y los mercados funcionan donde existe una división suficientemente compleja de mano de

obra y donde las esferas de acción están suficientemente diferenciadas de los imperativos políticos, públicos o morales. De entre los mecanismos generalizados de intercambio societario, el dinero y los mercados son los menos directamente involucrados en el orden normativo que se centra en la comunidad societaria. Por ende, el raciocinio práctico se rige principalmente por normas institucionales, por encima de todas las instituciones de propiedad y contratos que tengan otras bases de sanción.

7. Modos de integración en sociedades cada vez más diferenciadas

El sistema legal

Lo que hemos considerado como orden normativo societario se acerca mucho al sentido general del concepto de leyes. La mayor parte de las exposiciones relativas a las leyes realza los criterios de obligación y aplicabilidad, asociando primordialmente las leyes al gobierno y al Estado. Otras líneas de análisis destacan los elementos de consenso que forman parte de la validez normativa de la ley, un tema que permite enfatizar la importancia de su legitimación moral. Consideramos la ley como un código normativo general que regula la acción de las unidades miembros de una sociedad, definiendo las diversas situaciones. Se compone de los elementos que acabamos de ver, integrados en un solo sistema.

De manera muy general, los sistemas legales modernos contienen componentes constitucionales ya sea escritos, como sucede en los Estados Unidos, o no escritos, como en la Gran Bretaña. En la zona de interpenetración entre el sistema de mantenimiento de patrones y la comunidad societaria, el elemento constitucional define el principal perfil del marco normativo que rige las relaciones societarias en general, como en la Carta de Derechos de los Estados Unidos (American Bill of Rights). En los niveles modernos de diferenciación, ese contenido no es evidentemente religioso puesto que su validez normativa la moldea el sistema societario y no la gama completa de actos en general. De hecho, se ha observado la tendencia moderna a disociar los compromisos religiosos específicos de los derechos constitucionales y obligaciones de los ciudadanos. Por lo general, puesto que la afiliación religiosa implica la formación de colectividades, deben articularse siempre en la comunidad societaria; sin embargo, ambas cuestiones no necesariamente tienen que ser coextensivas.

El elemento constitucional no es tampoco «puramente moral», puesto que las consideraciones morales se extienden también a lo largo de una gama más amplia que los valores societarios. Las normas constitucionales se articulan con la comunidad societaria e incluyen el componente de lealtad a la sociedad en la forma de asociaciones valiosas; las leyes tienen relación con la moralidad de los ciudadanos, pero no necesariamente con toda la moral. Además, el elemento moral puede proporcionar las bases para rebeliones legitimadas contra un orden normativo societario, que vayan de la desobediencia cívica menor a la revolución.

Aunque puede suponerse que el elemento constitucional es coercitivo, su coacción plantea siempre la cuestión de si los órganos del gobierno actúan o no legalmente en un sentido constitucional, respaldado por la moral. Por ende, un segundo aspecto del elemento constitucional lo representa la definición normativa de las amplias funciones

del gobierno, incluyendo alcances y limitaciones de los poderes de las diversas dependencias gubernamentales. En este sentido, las leyes constitucionales se hacen cada vez más importantes, a medida que la comunidad societaria se diferencia de su gobierno. Entonces, los poderes del gobierno requieren una justificación específica, puesto que la comunidad societaria no estaría adecuadamente protegida contra el empleo arbitrario del poder si tuviera que conceder una legalidad total a sus gobernantes para que pudieran actuar de acuerdo con sus propias interpretaciones del interés público.

Resulta crucial que la autoridad «ejecutiva» llegue a diferenciarse de las funciones gubernamentales que tienen una pertinencia constitucional directa. En las sociedades premodernas la legislación explícita, como función diferenciada, es mínima debido a que el orden normativo es dado principalmente en una tradición o una revelación fundamental. Por ende, la legalización de una continua función legislativa representa un acontecimiento claramente moderno; con muchas complicaciones características, ha mostrado tendencia a exigir que el proceso legislativo incluya activamente a la comunidad societaria, por medio de un sistema de representación. Se ha observado la tendencia a hacer que el poder de legislar dependa de la interacción de los legisladores con los elementos interesados de la comunidad que son, a fin de cuentas, el electorado total en la mayoría de las sociedades modernas. De hecho, una contingencia similar se aplica generalmente a quienes ocupan los cargos de autoridad ejecutiva. La posibilidad de cambiar las leyes, producto de esos desarrollos, ha hecho que resulte particularmente importante tomar disposiciones diferenciadas, relativas a la «constitucionalidad» de las leyes. Aunque el sistema norteamericano de revisión judicial es especial en varios aspectos, las constituciones modernas han establecido de manera muy general dependencias que no son puramente gubernamentales, sobre todo en el sentido ejecutivo, para promulgar juicios sobre cuestiones constitucionales.

Bajo este amplio marco constitucional se lleva a cabo el funcionamiento de orden inferior del sistema legal. Consiste en la toma de decisiones obligatorias efectuada en su mayor parte por dependencias oficialmente «autorizadas» (por lo común tribunales de justicia) y en varios procesos de su aplicación por medio de procedimientos administrativos. Es particularmente importante que el contenido extraconstitucional de las leyes no se limite a ciertos actos específicos de legislación, ni a decisiones públicamente mandatarias de las dependencias ejecutivas. Incluye también elementos tanto de la tradición legal generada en las decisiones tomadas en los tribunales que se utilizan como precedentes, como las «leyes administrativas» de «decisiones judiciales» generalizadas, más que veredictos de casos particulares, promulgados por dependencias administrativas (pero sujetas a revisiones legislativas y judiciales).

Todo nuestro análisis del orden normativo y sus relaciones con la política se aplican, en principio, a *cualquier* sistema social, aun cuando la relación entre gobierno y comunidad societaria tenga una importancia primordial. Una de las causas de esta significación es que, en general, solamente el gobierno tiene autoridad para utilizar la fuerza física socialmente organizada como instrumento de coacción. De hecho, el monopolio gubernamental eficiente de la fuerza es uno de los principales criterios de

integración en una sociedad muy diferenciada. Además, sólo el gobierno tiene derecho a actuar en pro de la colectividad societaria en conjunto, en contextos de alcance de metas colectivas. Cualquier otra agencia que trate de hacerlo directamente, cometerá *ipso facto* un acto revolucionario.

8. Pertenencia en la comunidad societaria

Al analizar el orden legal de la sociedad nos hemos referido frecuentemente al aspecto colectivo de la comunidad societaria. Nuestros criterios múltiples de sociedad indican que la relación entre esos dos aspectos primarios debe ser compleja, sobre todo debido a que la jurisdicción de las normas no puede coincidir claramente con la pertenencia a la comunidad como miembro de ella. La discrepancia más evidente deriva de la base territorial de las sociedades. La jurisdicción territorial requiere que el control normativo se independice hasta cierto punto de su pertenencia real a la comunidad. Por ejemplo, los visitantes temporales y los «residentes extranjeros» a largo plazo, así como las propiedades de intereses «extranjeros», deben regularse. Estas consideraciones indican que una parte singularmente importante de la relación entre el aspecto normativo y el colectivo de la comunidad societaria se refiere a sus relaciones mutuas con el gobierno. Este último no puede limitarse a «regir», sino que debe observar legalidad en su gobierno sobre una comunidad relativamente limitada, tomando bajo su responsabilidad la conservación de su orden normativo. En uno de los extremos, el contenido principal del orden normativo puede considerarse como más o menos universal para todos los hombres; sin embargo, esto plantea problemas graves relativos a qué tanto pueden institucionalizarse eficientemente esas normas tan universalistas en las operaciones reales de una comunidad tan amplia. Al otro extremo, tanto el gobierno como el orden nominativo pueden aplicarse solamente a una comunidad pequeña. Dentro de la amplia gama de variación entre esos extremos, las comunidades societarias modernas han adoptado en general una forma basada en el nacionalismo. El desarrollo de esta modalidad ha incluido tanto un proceso de diferenciación entre comunidad societaria y gobierno como una reforma en lo que respecta a la naturaleza de la comunidad societaria, sobre todo en lo que respecta a la pertenencia como miembros.

La base inmediata para el desarrollo fue, en su mayor parte, una monarquía más o menos «absoluta» en que el individuo se consideraba «sujeto» de su rey. Era importante que esta relación «directa» del sujeto con el soberano reemplazara al conjunto de solidaridades particulares que caracterizan a la sociedad feudal; sin embargo, el patrón de «sujetos» de la membresía societaria fue sustituido, a su vez, por un patrón de ciudadanía.

La primera fase en el desarrollo del complejo de ciudadanía fue la creación de un marco legal o cívico que redefinió fundamentalmente las relaciones limítrofes entre comunidad societaria y gobierno o «Estado». Uno de los aspectos críticos de los nuevos límites surgió al definir los «derechos» de los ciudadanos, la protección de los cuales se convirtió en obligación importante de los gobiernos. En su primera fase, la protección de los derechos se remonta probablemente a las Leyes Comunes Inglesas (English Common Law) del siglo XVII; sin embargo, fue un desarrollo paneuropeo el que produjo también

el concepto alemán del *Rechtsstaat*. El proceso se simplificó en las zonas protestantes, debido a que los ciudadanos solamente tenían que ocuparse de un enfoque principal, el de autoridad política, que controlaban en su organización tanto la Iglesia como el Estado. En Inglaterra, las primeras fases de la tolerancia religiosa, dentro del protestantismo, constituyeron una parte esencial del más amplio proceso de establecimiento de los derechos ciudadanos.

El segundo aspecto principal en el desarrollo de la ciudadanía se refirió a la participación en los asuntos públicos; aunque los derechos legales de la primera fase protegían los intentos por influir en el gobierno, sobre todo mediante los derechos de reunión y la libertad de prensa, en la fase siguiente se institucionalizaron derechos positivos para participar en la selección de dirigentes gubernamentales, por medio de los privilegios. La extensión del privilegio «hacia abajo» en la estructura de clases ha sido con frecuencia gradual. No obstante, se ha presentado una tendencia común y bastante clara hacia el sufragio universal de los adultos, o sea, el principio de un ciudadano, y un voto secreto en los comicios.

Un tercer componente principal de la ciudadanía lo representa el interés «social» por el «bienestar» de los ciudadanos, considerado como de «responsabilidad pública». Mientras que los derechos legales y los privilegios respaldan las capacidades para actuar de manera autónoma en la posición de ciudadanía, el componente social se ocupa de proporcionar oportunidades realistas para poder ejercer esos derechos. Por consiguiente, se trata de asegurar que las masas de la población tengan a su disposición adecuados niveles mínimos de «vida», atención médica y educación. Resulta particularmente notable que la difusión de la educación a círculos cada vez más amplios de la población, así como el movimiento ascendente de sus niveles, ha estado estrechamente ligado con el desarrollo del complejo de ciudadanía.

El desarrollo de las instituciones de ciudadanía modernas provocó amplios cambios en el patrón de nacionalidad, como base de solidaridad de la comunidad societaria. En las primeras sociedades modernas, la base más firme de solidaridad se presentaba cuando los tres factores: religión, raza y territorialidad, coincidían con la nacionalidad. No obstante, las sociedades totalmente modernas pueden mostrar diversidad en cada uno de sus fundamentos, ya sea religioso, étnico y territorial, debido a que el estatus común de ciudadanía proporciona bases suficientes para la solidaridad nacional.

Las instituciones de ciudadanía y nacionalidad pueden hacer de todos modos que la comunidad societaria resulte vulnerable, si se exageran las bases de pluralismo hasta convertirlas en divisiones claramente estructuradas. Por ejemplo, puesto que la comunidad moderna típica une a una gran población sobre un territorio amplio, su solidaridad puede verse afectada gravemente por las divisiones regionales. Esto resulta especialmente cierto cuando esas divisiones coinciden con otras de carácter étnico y/o religioso. Muchas sociedades modernas se han desintegrado debido a diversas combinaciones de esas bases de división.

9. La comunidad societaria, el sistema de mercados y la organización burocrática

Cuando la solidaridad societaria está emancipada de las bases más importantes de

religión, raza y territorialidad, tiende a fomentar otros tipos de diferenciación y pluralización internas; los más importantes de entre ellos se basan en las funciones económicas, políticas y de asociación (o de integración). La categoría económica se refiere, por encima de todo, al desarrollo de mercados e instrumentos monetarios esenciales para el desempeño de esas funciones que, como hemos observado, presuponen la institucionalización en nuevas formas de contratos y relaciones de propiedad. Así, reposan en el componente «de derechos» de la ciudadanía, puesto que una economía que esté puramente «administrada» por dependencias del gobierno central, violará las libertades de los grupos privados para dedicarse de manera autónoma a transacciones de mercado; sin embargo, una vez que el sistema de mercados de una economía esté muy desarrollado, resultará muy importante para el gobierno como medio para la movilización de recursos.

En las primeras fases de la modernización, los mercados son primordialmente comerciales, implican el intercambio de artículos físicos y, en segundo lugar, operaciones financieras de préstamos y empréstitos. La entrada a gran escala de los factores primarios de producción en el sistema de mercados es la principal característica de la fase «industrial» del desarrollo económico. Además de los avances de la tecnología, esto se centra en la *organización* social del proceso productivo, incluyendo nuevas formas de utilización del potencial humano, en contextos burocráticos.

Hemos analizado en forma bastante selectiva el aspecto político de las sociedades citadas; nos ocupamos primordialmente de las relaciones del gobierno con la comunidad societaria total, realzando la articulación directa entre ellos y el sistema «de respaldo». Este sistema se refiere primordialmente a la interacción de los elementos directivos, tanto dentro del gobierno como entre los que aspiran a ocupar posiciones en él, y los elementos de la estructura social que no participan directamente en el sistema gubernamental. Los procesos de interacción comprenden tanto el intercambio de respaldo político e iniciativa de dirección como el de decisiones gubernamentales y «exigencias» de varios grupos de intereses. Estos intercambios constituyen un sistema que requiere cierto equilibrio para que la política pueda integrarse de manera estable a la comunidad societaria.

La otra principal estructura funcional del gobierno es la organización administrativa e incluye el establecimiento militar, por medio del que se aplican las decisiones normativas. En general, la burocratización se desarrolló primordialmente, pero no de manera exclusiva, en los gobiernos. Entre sus características más importantes se encuentra la institucionalización de los papeles como *cargos*, que tienen esferas relativamente bien definidas de funciones oficiales, autoridad y «poder», que están separadas de los asuntos privados obligatorios. Los cargos se diferencian de acuerdo con dos bases: las funciones desempeñadas en la organización y la posición en la jerarquía o «línea» de autoridad.

El desarrollo de la organización burocrática en general hizo necesario que las formas pertinentes de cargos fueran papeles *ocupacionales* y se designara a los candidatos por medio de una especie de «contrato de empleo». Por ende, la subsistencia de las familias

depende en general de la remuneración que reciben dichos candidatos por concepto de sueldos o salarios. A su vez, esto requiere un «mercado de mano de obra» para la asignación de los servicios humanos, de acuerdo con las negociaciones relativas a las condiciones y oportunidades de empleo.

Una de las características principales de una economía industrial es la organización burocrática de la producción y, por consiguiente, la movilización del potencial humano a través de mercados laborales. Por medio de un progreso complejo y a lo largo de cierto número de fases, la economía ha producido una proliferación inmensa de organizaciones burocráticas exteriores a la esfera gubernamental. Una de las etapas principales se basó en la «empresa familiar» del «capitalismo» industrial antiguo, que se burocratizó al nivel «laboral»; pero no al administrativo.

Consideramos que la organización burocrática es primordialmente política, debido a que se orienta en primer lugar hacia el alcance de metas colectivas. En el caso de las empresas de negocios, la colectividad constituye un grupo privado dentro de la comunidad societaria; en caso del gobierno, se trata de toda la comunidad organizada para el alcance de metas colectivas. De todos modos, consideramos el empleo como una forma de pertenencia a la colectividad, dejando a un lado el problema de sus relaciones con los miembros por medio de otras formas de participación en empresas económicas. Por supuesto, la burocracia privada no se limita a la producción económica; también se encuentra en las iglesias, universidades y otros tipos de colectividad.

Los sistemas de mercado que hemos analizado participan en el intercambio entre la economía y el sistema de mantenimiento de patrones, por una parte, y la economía y la política por otra. No implican directamente a la comunidad societaria, puesto que sus funciones, en relación a estos subsistemas, son regulativas por medio del orden normativo general, más que directamente constitutivas. Debemos destacar la distinción entre los mercados «comerciales» que se ocupan de artículos físicos, y los «laborales», donde las transacciones son de servicios humanos, incluyendo los niveles elevados de competencia y responsabilidad. Desde el punto de vista de la sociología, consideramos confusa la práctica común de los economistas de tratar «bienes y servicios» en conjunto, como el producto primario de la economía.

10. Organización asociativa

Un tercer tipo principal de estructuración, que hiciera posible las colectividades societarias modernas, es el «asociativo». Es probable que el prototipo de asociación sea la colectividad societaria misma, considerada como cuerpo de ciudadanos que mantienen relaciones primordialmente de consenso con su orden normativo y la autoridad de sus líderes. Una de las principales tendencias de las asociaciones modernas se ha orientado hacia cierta igualdad, manifestada de manera más clara y significativa en los tres aspectos de ciudadanía que hemos visto.

Se observó una segunda tendencia de la estructura asociativa hacia actos voluntarios. Por supuesto, este principio no puede aplicarse de manera estricta al cumplimiento de un orden normativo o a decisiones colectivas, puesto que en todas las colectividades resulta esencial cierto elemento de enlazamiento. Sin embargo, con frecuencia se aplica casi

literalmente a las decisiones tomadas para aceptar y retener la pertenencia, siendo siempre la renuncia una de las alternativas al sometimiento. No obstante, la relación entre comunidad societaria y gobierno resulta especial. Existen otras asociaciones bajo la protección general del gobierno y la sociedad, pero la base misma de la seguridad reposa en la combinación fundamental. Por tanto, se presentan elementos de compulsión y coacción en la aplicación del orden normativo societario, que no existen en otros casos. El equivalente de «dimisión», o sea la emigración, implica un costo mucho más alto que renunciar a la pertenencia como miembros de otras asociaciones; en principio, incluye también la aceptación de otro orden societario-gubernamental, mientras que en el caso del divorcio no se tiene la obligación de volver a contraer matrimonio.

Una tercera característica importante de la organización asociativa, que se aplica de manera muy definida a la comunidad societaria y las dependencias gubernamentales, es la importancia de las instituciones de procedimiento. Aun cuando sean particularmente significativas en el sistema legal, penetran también en los procesos de toma de decisiones asociativo, tanto al nivel de cuerpos representativos como al de participación como miembros. En general, los sistemas de procedimientos constan de dos niveles; cada uno de ellos se rige por su propio código. El primero regula las discusiones por medio de las que las partes interesadas pueden tratar de persuadir a los participantes para que tomen decisiones obligatorias. Se presenta en muchas formas; en general, las reuniones se llevan a cabo de acuerdo con reglas de orden, de cuya aplicación se responsabiliza un funcionario presidente. Las discusiones dentro de las asociaciones constituyen una esfera primaria de aplicación de la influencia, como medio para facilitar los procesos sociales. Desde el punto de vista de una de las partes interesadas, la discusión sirve para fomentar las probabilidades de que prevalezcan sus propias opiniones; desde el punto de vista de la colectividad, facilita el acercamiento al consenso.

El segundo nivel se refiere al proceso real de toma de decisiones. En los tribunales de justicia, el agente encargado de tomar las decisiones es un jurado, el juez o un conjunto de magistrados. No obstante, la práctica que es con mucho la más común –dentro de los jurados y los conjuntos de magistrados, así como en otros lugares– es la votación, con sus tendencias generales hacia los principios de un miembro, un voto y el peso igual de todos los votos, que tiene como consecuencia lógica el gobierno por la mayoría. En tales casos la decisión tomada por medio del voto debe observar reglas previamente establecidas, incluyendo la esperanza de que las decisiones, tomadas mediante la observación correcta de las reglas de procedimientos, sean aceptadas por todos los elementos derrotados. En casos como la elección de líderes del gobierno, esto puede ser causa de una profunda tensión. La aplicación de tal requisito representa una prueba primordial de la institucionalización de la solidaridad «democrática».

Junto con el desarrollo del asociacionismo en el gobierno, ha ocurrido también una gran proliferación de asociaciones en otros sectores de la sociedad. Los partidos políticos tienen relación con los procesos gubernamentales; pero también con diversos tipos de «grupos de intereses» asociados, la mayor parte de los cuales representan a una gran

variedad de colectividades operantes. Existen también asociaciones organizadas en torno a innumerables «causas», así como intereses de diversos tipos, recreativos, artísticos, etc.

En dos contextos amplios, algunas funciones operativas sumamente importantes de las sociedades modernas las desempeñan casi enteramente ciertas estructuras asociativas. La primera es la participación de las juntas «fiduciarias» en los sectores a gran escala de los negocios y en muchos otros tipos de organización «empresarial». En lo referente a la «administración ejecutiva», resultan hasta cierto punto similares a las relaciones existentes entre el órgano legislativo y el ejecutivo de los gobiernos modernos. A veces los miembros de esas juntas se eligen hasta cierto punto por los accionistas de una compañía, por ejemplo; pero con frecuencia no sucede así. En cualquier caso, se ha reemplazado en gran parte al elemento de parentesco como cabeza «no burocrática» de las estructuras de negocios predominantemente burocráticas. En el sector «privado no lucrativo», el control final, sobre todo con relación a la responsabilidad financiera, tiende a reposar hasta cierto punto en juntas fiduciarias.

El segundo desarrollo asociativo muy importante se refiere a las profesiones. Aun cuando muchas funciones profesionales se han desempeñado en el marco de la «práctica privada» individual, los profesionales han mostrado tendencia a asociarse, desde hace mucho tiempo, con el fin de hacer progresar sus intereses comunes, incluyendo el mantenimiento de normas profesionales de competencia e integridad. La educación superior ha logrado una significación cada vez mayor en este complejo, no solamente por la preparación de profesionales practicantes. Por lo tanto, la profesión de la educación superior y la de las investigaciones escolares van adquiriendo una importancia relativa cada vez mayor. Resulta notable que la estructura esencial de la profesión académica, el cuerpo docente, sea básicamente asociativo.

Los tres principales tipos de organización operativa (mercados, burocracia y estructuras asociativas) han ido creciendo en importancia dentro de los procesos de diferenciación y pluralización de las comunidades societarias modernas.

Presentación y selección de textos a cargo de José Almaraz (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid)

5.2. Robert King Merton (1910-2003)

Robert King Merton estudió en Harvard con Pitirim A. Sorokin y comenzó su carrera universitaria en la Universidad de Columbia de Nueva York al final de la Segunda Guerra Mundial. Así como Parsons en Harvard, Merton intentó establecer a la sociología de posguerra sobre bases científicas. Para Merton este trabajo comenzó, en parte, a través de su enseñanza en Columbia y su liderazgo del Bureau of Applied Social Research y, por otra parte, en sus artículos de investigación, de los que aquí presentamos una selección. «Funciones latentes y funciones manifiestas», artículo incluido en su obra más conocida: *Social Theory and Social Structure*, publicada en 1949, se convirtió en el manual efectivo (en los términos de Thomas Kuhn) de la sociología moderna para sus seguidores. En este artículo, como en la mayor parte de los artículos que componen tal

libro, Merton fue parte profesor, parte supervisor de investigación, explicando siempre elegantemente sus ideas, relacionándolas con la tradición y cuidadosamente sugiriendo su valor para las tareas concretas de la investigación social. En el prefacio de *Social Theory and Social Structure*, Merton con gracia menciona a Parsons como su profesor y amigo, aunque en su libro propone una dirección práctica diferente («the theories of middle range»). El desarrollo codo con codo de estos dos maestros en la posguerra, aun manteniendo sus diferencias, constituye un ejemplo de respeto mutuo y de cooperación. Piotr Sztompka ha compilado las temáticas mertonianas en 1996, en lo que se podría llamar la obra maestra de Merton: *On Social Structure and Science*.

Obras

Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. Brujas 1938 (Nueva York, 1970). (Trad. cast.: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Alianza, Madrid 1980).

Mass Persuasion (con M. Fiske y A. Curtis). Nueva York 1946. *Social Theory and Social Structure*. Nueva York 1949. (Trad. cast.: *Teoría y estructura sociales*. FCE, México D. F. 1964).

On the Shoulders of Giants. Nueva York 1965 (*A hombros de gigantes*. Península, Barcelona 1990).

On Theoretical Sociology. Nueva York 1967.

The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations. Chicago 1973 (*La sociología de la ciencia*, 2 volúmenes. Alianza, Madrid 1977). *Sociological Ambivalence and other Essays*. Nueva York, 1976 (*Ambivalencia sociológica*. Espasa Calpe, Madrid 1980).

Social Research and the Practicing Professions (A. Rosenblat y T. F. Gieryn, eds.). Cambridge, Mass, 1982.

On social Structure and Science (P. Sztompka, ed.). Chicago 1996.

Textos

seleccionados Robert King Merton **TEORÍA Y ESTRUCTURAS SOCIALES**

Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1980 (2.^a edición española de la 3.^a inglesa de 1968), pp. 52-55, 56, 62-63, 68-71, 86-87, 88-91, 98, 109-110, 116, 124-130, 136-139, 209-210, 218-220, 222, 223-225, 229, 229-230, 232-233, 234-236, 505-507, 519, 520, 523, 523-526

1. Las funciones de la teoría clásica

No debe permitirse, ni siquiera a un padre fundador, caricaturizar la diferencia fundamental que venimos investigando entre la historia auténtica y la sistemática de la teoría sociológica. La distinción sobre la que hemos hecho hincapié se parece poco, o nada, a la de Comte. Una *historia* genuina de la teoría sociológica debe ir más allá de un conjunto de sinopsis críticas de la doctrina, cronológicamente ordenado; debe ocuparse de la interacción entre la teoría y cuestiones tales como los orígenes sociales y la posición de sus exponentes, la cambiante organización social de la sociología, los cambios que la difusión produce en las ideas y sus relaciones con el ambiente social y la estructura cultural. Ahora deseamos delinear algunas de las funciones distintivas para la teoría sistemática sobre una base seria para las formulaciones clásicas de la teoría sociológica.

La condición de las ciencias físicas y biológicas sigue siendo muy diferente de la de las ciencias sociales y, en particular, de la sociología. Aunque el físico *qua* físico no tiene necesidad de hundirse en los *Principia* de Newton o el biólogo *qua* biólogo de leer y releer el *Origen de las especies* de Darwin, el sociólogo *qua* sociólogo, más que como historiador de la sociología, tiene grandes razones para estudiar las obras de Weber,

Durkheim y Simmel y, además, volver en ocasiones a las obras de Hobbes, Rousseau, Condorcet o Saint-Simon.

La razón de esta diferencia la hemos examinado aquí en detalle. La historia nos muestra que las ciencias físicas y biológicas generalmente han logrado mejor éxito que las ciencias sociales: recobrar lo importante del saber acumulado del pasado, e incorporarlo en sus formulaciones subsiguientes. Este proceso de superación por incorporación todavía es raro en sociología. Por consiguiente, la información no recuperada antes, aún está allí para ser utilizada provechosamente, como nuevos puntos de partida. Los usos actuales de la teoría pasada en sociología son aún más complejos, como lo prueba la gama de funciones que se sirven de citas de la teoría clásica.

Un tipo de cita no implica el simple comentario de los clásicos ni el uso de autoridad para expedir credenciales a las ideas corrientes. En cambio, esta forma de cita representa momentos de afinidad entre nuestras propias ideas y las de nuestros predecesores. Más de un sociólogo ha tenido la experiencia decepcionante de encontrar que su descubrimiento independiente no es más que un *redescubrimiento* y, más aún, que el lenguaje del predescubrimiento clásico, perdido de vista desde hacía ya tiempo, es tan claro, elocuente o sugestivo, que su propia versión no se le puede comparar. En el estado ambivalente de tristeza de que fue precedido, y de alegría ante la belleza de la formulación anterior, el investigador cita la idea clásica.

Difiriendo sólo por un matiz están las citas de los escritos clásicos que surgen cuando el lector, provisto de sus propias ideas, encuentra en el primer libro precisamente lo que ya tenía en mente. La idea, todavía oculta para otros lectores, es observada precisamente porque se parece a la que el lector había desarrollado. A menudo se supone que citar una fuente anterior significa *necesariamente* que la idea o hallazgo de la cita vino primero a la mente al leerla. Empero, las pruebas indican que, a menudo, el pasaje previo sólo fue observado porque concuerda con lo que el lector había desarrollado por su parte. Lo que aquí encontramos es ese acontecimiento tan raro: un diálogo entre los muertos y los vivos. Éste no difiere mucho de los diálogos entre los científicos contemporáneos, en que cada uno está encantado, a medida que descubre que el otro está de acuerdo con lo que hasta ese momento sólo era una idea que se había ocurrido en la soledad, quizás una simple sospecha. Las ideas adquieren nueva validez cuando las expresa independientemente otra persona, ya sea por escrito o en una conversación. La única ventaja de encontrarlas impresas es que uno sabe que no ha habido contagio inadvertidamente entre el libro o artículo y la propia formulación previa de la misma idea.

Los sociólogos sostienen «diálogos» con las formulaciones clásicas en otra forma más. Un sociólogo contemporáneo frecuentemente descubre una discusión en los clásicos en que se cuestiona una idea que él ya estaba por afirmar como verdadera. Las reflexiones siguientes son juiciosas. El teórico reciente, obligado a considerar que quizá pudiera estar equivocado, vuelve a examinar su idea, y si encuentra que en realidad es defectuosa, la reformula en una versión que se beneficia con el diálogo no registrado.

Una cuarta función de los clásicos es la de ofrecer un modelo para el trabajo

intelectual. El contacto con mentes sociológicas tan penetrantes como las de Durkheim y Weber nos ayuda a integrar normas de gusto y juicio para identificar un *buen* problema sociológico –que tenga implicaciones importantes para la teoría–, y aprender lo que constituye una buena solución teórica para el problema. Los clásicos son lo que Slavemini gustaba de denominar *libri fecondatori*: libros que agudizan las facultades de los lectores exigentes que les dedican toda su atención. Es este proceso, se supone, lo que llevó al joven y gran matemático noruego Niels Abel a escribir en su cuaderno de notas: «Me parece que si uno quiere avanzar en matemáticas, debe estudiar a los maestros y no a los alumnos».

Por último, un clásico libro o artículo sociológico que valga la pena de leerlo una vez, vale la pena volver a leerlo periódicamente, ya que parte de lo que comunica una página impresa cambia como resultado de la interacción entre el autor desaparecido y el lector. Así como el *Cantar de los Cantares* es diferente cuando se lee a los 17 años que cuando se lee a los 70, así *Wirtschaft und Gesellschaft* de Weber, *Suicide* de Durkheim o *Soziologie* de Simmel son distintos cuando se leen en épocas distintas. Así como un nuevo conocimiento tiene un efecto retroactivo al ayudarnos a reconocer las anticipaciones y adumbraciones en un trabajo previo, así los cambios en el conocimiento sociológico actual, sus problemas y focos de atención, nos permiten encontrar *nuevas* ideas en una obra que ya había sido leída.

El nuevo contexto de los recientes avances en nuestra propia vida intelectual o en la disciplina misma hacen surgir ideas o esbozos de ideas que escaparon de la observación en la lectura anterior. Por supuesto, este proceso requiere una lectura intensiva de los clásicos, el tipo de concentración manifestada por ese académico verdaderamente dedicado (descrito por Edmund Wilson) quien, al interrumpirle su trabajo un llamado a la puerta, la abrió, estranguló al extraño que encontró allí de pie, y luego retornó a su trabajo.

Como verificación informal de la función potencialmente creadora de la relectura de los clásicos, únicamente necesitamos examinar las observaciones hechas al margen, o las notas tornadas de una obra clásica que ya había sido leída y luego releída años después. Si la segunda vez el libro tiene que decirnos precisamente las mismas cosas, estamos padeciendo un grave estancamiento intelectual, o bien la obra clásica es menos profunda intelectualmente de lo que habíamos creído, u ocurren ambas desgraciadas circunstancias.

Lo que es una experiencia común en la vida intelectual del sociólogo individual puede ser válido para toda una generación de sociólogos, pues como cada nueva generación acumula su propio repertorio de conocimientos y así se sensibiliza a nuevos problemas teóricos, llega a ver mucho de lo que es en trabajos previos, a pesar de que, con frecuencia, estas obras habían sido examinadas anteriormente. Hay mucho que decir sobre la nueva lectura de obras antiguas, en especial en una disciplina imperfectamente integrada como es la sociología, con tal de que este estudio consista en algo más que en un burdo remedo, con el que la mediocridad expresa su tributo a la grandeza. Releer una obra antigua con nuevos ojos permite a los sociólogos contemporáneos hallar

percepciones frescas que quedaron borrosas en el curso de la primera investigación y, por tanto, agregar la antigua visión mental formada sólo a medias a la investigación nuevamente desarrollada.

Además de leer a los maestros con el propósito de escribir una historia de la teoría sociológica, el conocimiento y reconocimiento de los clásicos tiene una diversidad de funciones, que van desde el placer directo de encontrar una versión estéticamente placentera y más sabia de las ideas propias, hasta la satisfacción de la confirmación independiente de esas ideas por un gran cerebro y la función educadora de desarrollar altas normas de gusto para el trabajo sociológico y el efecto interactivo de desarrollar nuevas ideas al volverse hacia los escritos antiguos dentro del contexto del conocimiento contemporáneo. Cada función se deriva de la recuperación imperfecta de la teoría sociológica del pasado, que aún no ha sido completamente absorbida en el pensamiento posterior. Por esta razón, los sociólogos de nuestro tiempo deben continuar comportándose de manera diferente de sus contemporáneos en las ciencias físicas y biológicas, y dedicarse más a una familiarización más íntima con sus predecesores clásicos no muy lejanos. Pero si han de ser más eficientes y no sólo piadosos, si han de utilizar formulaciones previas de la teoría y no simplemente conmemorarlas, entonces deben saber distinguir entre la práctica escolástica del comentario y la exégesis y la práctica científica de ampliar la teoría precedente. Y, lo más importante, los sociólogos deben saber distinguir entre las tareas distintivas de desarrollar la historia de la teoría sociológica y el desarrollo de su sistemática actual.

2. Teorías sociológicas de alcance intermedio

A lo largo de este texto, el término *teoría sociológica* se refiere a grupos de proposiciones lógicamente interconectados, de los que pueden derivarse uniformidades empíricas. Constantemente enfocamos lo que he denominado *teorías de alcance intermedio*: teorías intermedias entre esas hipótesis de trabajo menores pero necesarias que se producen abundantemente durante las diarias rutinas de la investigación, y los esfuerzos sistemáticos totalizadores por desarrollar una teoría unificada que explicara todas las uniformidades observadas de la conducta, la organización y los cambios sociales.

La teoría intermedia se utiliza principalmente en sociología para guiar la investigación empírica. Es una teoría intermedia a las teorías generales de los sistemas sociales que están demasiado lejanas de los tipos particulares de conducta, de organización y del cambio sociales para tomarlas en cuenta en lo que se observa y de las descripciones ordenadamente detalladas de particularidades que no están nada generalizadas. La teoría de alcance intermedio incluye abstracciones, por supuesto; pero están lo bastante cerca de los datos observados para incorporarlas en proposiciones que permitan la prueba empírica. Las teorías de alcance intermedio tratan aspectos delimitados de los fenómenos sociales, como lo indican sus etiquetas. Se habla de una teoría de los grupos de referencia, de la movilidad social, o de conflicto de papeles y de la formación de normas sociales, así como se habla de una teoría de los precios, de una teoría de los gérmenes o de una enfermedad, o de una teoría cinética de los gases.

Sistemas completos de la teoría sociológica

La búsqueda de las teorías de alcance intermedio exige del sociólogo un compromiso diferente que la búsqueda de una teoría totalizadora. En las siguientes páginas supongo que esta búsqueda de un sistema total de teoría sociológica, en que toda suerte de observaciones de cada aspecto de la conducta, organización y cambios sociales, encuentren desde luego su lugar prefijado, implica el mismo desafío jubiloso y la misma pequeña promesa que los grandes sistemas filosóficos totalizadores que han caído en merecido desuso. El problema puede unirse fácilmente. Algunos sociólogos todavía escriben como si esperasen, aquí y ahora, la formulación de la teoría sociológica general, lo bastante amplia para abarcar grandes cantidades de detalles exactamente observados de la conducta y organización sociales, y lo bastante fructífera para dirigir la atención de miles de investigadores a problemas de investigación empírica. Yo considero ésta como creencia prematura y apocalíptica. No estamos listos. Aún no se ha hecho el trabajo preparatorio suficiente.

Un sentido histórico de los cambiantes contextos intelectuales de la sociología debe ser lo bastante humilde para liberar a aquellos optimistas de esta esperanza extravagante. Por una parte, algunos aspectos de nuestro pasado histórico todavía permanecen en gran parte con nosotros. Debemos recordar que la primera sociología se desarrolló en una atmósfera intelectual en la que se introducían por todos lados sistemas filosóficos generales. Cualquier filósofo del siglo XVIII y de los albores del XIX que se respetara, tenía que desarrollar su propio sistema filosófico, siendo los más conocidos únicamente Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Cada sistema era una apuesta personal por la concepción definitiva del universo, de lo material, de la naturaleza y del hombre.

Estos intentos de los filósofos por crear sistemas totales sirvieron de modelo a los primeros sociólogos, y así el siglo XIX fue un siglo de sistemas sociológicos. Algunos de los padres fundadores, como Comte y Spencer, estaban imbuidos del *esprit de système*, expresado en sus sociologías y en el resto de sus filosofías de largo alcance. Otros, como Gumpłowicz, Ward y Giddings, posteriormente trataron de dar una legitimidad intelectual a esta «nueva ciencia de un tema muy antiguo». Esto requería que se construyera un marco general y definitivo del pensamiento sociológico en lugar de desarrollar teorías especiales destinadas a guiar la investigación de problemas sociológicos específicos dentro de un marco provisional y en evolución.

Dentro de este contexto, casi todos los pioneros de la sociología trataron de modelar su propio sistema. La multiplicidad de sistemas, cada uno de ellos con pretensiones de ser la genuina sociología, llevaron, muy naturalmente, a la formación de escuelas, cada una de ellas con su grupo de maestros, discípulos y epígonos. La sociología no sólo se diferenció de otras disciplinas, sino que se diferenció internamente. Esta diferenciación no era, sin embargo, cuestión de especialización, como en las ciencias, sino más bien como en filosofía, cuestión de sistemas completos, típicamente sostenidos como mutuamente excluyentes y dispares. Como lo observó Bertrand Russell a propósito de la filosofía, esta sociología total no captó «la ventaja, comparada con las (sociologías) de los constructores de sistemas, de ser capaz de resolver sus problemas uno a la vez, en

lugar de tener que inventar de una plumada un bloque teórico de todo el universo (sociológico)».

La teoría sociológica, si ha de avanzar de manera significativa, debe proceder sobre estos planes interrelacionados: 1) desarrollando teorías especiales de las cuales derivar hipótesis que se puedan investigar empíricamente y 2) desarrollando, no revelando súbitamente, un esquema conceptual progresivamente más general que sea adecuado para consolidar los grupos de las teorías especiales.

Concentrarse totalmente en las teorías especiales es arriesgarse a salir con hipótesis específicas que sirven para aspectos limitados de la conducta social, organización y cambio, pero que son mutuamente incompatibles.

Concentrarse totalmente en un esquema maestro conceptual para derivar todas las teorías subsidiarias es arriesgarse a producir equivalentes sociológicos del siglo XX de los grandes sistemas filosóficos del pasado, con toda su sugestiva variedad, su esplendor arquitectónico y su esterilidad científica. El teórico sociológico que se compromete *exclusivamente* con la explotación de un sistema total con sus abstracciones extremas corre el riesgo de que, al igual que con la decoración moderna, el mobiliario de su mente será exiguo e incómodo.

El camino hacia los esquemas generales efectivos en sociología solamente se obstruirá, como en los primeros días de la sociología, si cada sociólogo carismático trata de desarrollar su propio sistema general de teoría. La persistencia de esta práctica sólo puede causar la balcanización de la sociología, con cada principado regido por su propio sistema teórico. Aunque este proceso ha marcado periódicamente el desarrollo de otras ciencias –notablemente la química, la geología y la medicina–, no necesita reproducirse en sociología si aprendemos de la historia de la ciencia. Nosotros los sociólogos podemos contemplar una teoría sociológica progresivamente general, que, en lugar de partir de la cabeza de un hombre, consolide gradualmente las teorías de alcance intermedio, de manera que éstas se vuelvan casos especiales de formulaciones más generales.

El desarrollo de la teoría sociológica sugiere que es necesario hacer hincapié en esta orientación. Obsérvese cuán pocas, cuán diseminadas y cuán insignificantes son las hipótesis sociológicas específicas que se *derivan* de un esquema conceptual maestro. Las proposiciones de una teoría generalizadora van tan adelante de las teorías especiales confirmadas que siguen siendo programas irrealizados y no *consolidaciones* de teorías que al principio parecían discretas. Por supuesto, como han indicado Talcott Parsons y Pitirim Sorokin (en *Sociological Theories of Today*), recientemente se ha logrado un avance significativo. La convergencia gradual de las corrientes de la teoría en sociología, psicología social y antropología, registra grandes avances teóricos, y promete aún más. Sin embargo, una gran parte de lo que ahora se describe como teoría sociológica consiste en *orientaciones generales hacia datos; sugiriendo tipos de variables que las teorías deben, de alguna manera, tomar en cuenta, más que declaraciones verificables, claramente formuladas, de las relaciones entre las variables especificadas*. Tenemos muchos conceptos pero pocas teorías confirmadas; muchos puntos de vista, pero pocos

teoremas; muchas «aproximaciones», pero pocas terminaciones. Quizás algunos cambios ulteriores de hincapié serán para bien.

Consciente o inconscientemente, los hombres destinan sus escasos recursos tanto a la producción de la teoría sociológica como a la producción de accesorios de plomería, y su destinación refleja sus suposiciones subyacentes. Nuestra discusión sobre la teoría de alcance intermedio en sociología pretende hacer explícita una decisión política a la que se enfrentan todos los teóricos sociológicos. ¿A cuál dedicar la mayor parte de nuestras energías colectivas y recursos?: ¿a la investigación de las teorías confirmadas de alcance intermedio o a la investigación de un esquema conceptual que lo incluya todo? Creo –y las creencias están, por supuesto, notablemente sujetas a error– que las teorías de alcance intermedio son las que prometen más, *con tal* que su búsqueda se conjugue con un interés continuo por consolidar las teorías especiales y convertirlas en grupos más generales de conceptos y proposiciones mutuamente consistentes. Aun así, debemos adoptar la concepción provisional de nuestros hermanos mayores y de Tennyson:

*Nuestros pequeños sistemas tienen su día;
tienen su día y dejan de ser.*

Puesto que la política de centrarse en las teorías sociológicas de alcance intermedio se propugnó por escrito, comprensiblemente se han polarizado las respuestas de los sociólogos. De manera general, parece que estas respuestas estuvieron regidas ampliamente por las propias normas de trabajo de los sociólogos. La mayoría de éstos que habían emprendido una investigación empírica teóricamente orientada estuvieron conformes con una política que meramente formulaba lo que ya había elaborado la filosofía. Y a la inversa, la mayoría de los que estaban comprometidos con el estudio humanista de la historia del pensamiento social o que trataban de desarrollar una teoría sociológica total, aquí y ahora, describieron la política como un retroceso de aspiraciones correctamente elevadas. La tercera respuesta es intermedia. Reconoce que el hincapié en teoría de alcance intermedio no significa la atención exclusiva a este tipo de teorización. En su lugar, ve el desarrollo de una teoría más general, que surgiría mediante las consolidaciones de las teorías de alcance intermedio, antes que brotar, de una sola vez, del trabajo de teóricos individuales de gran escala.

Como la mayoría de las controversias en las ciencias, esta disputa sobre el destino de los recursos intelectuales entre las diferentes clases de trabajo sociológico abarca un conflicto social, y no meramente una crítica intelectual. Es decir, la disputa es menos una cuestión de contradicciones entre ideas sociológicas substantivas que de definiciones que compiten sobre el papel del sociólogo que se considera más efectivo en esta época.

Dadas estas interpretaciones polarizadas de la teoría sociológica de alcance intermedio, puede ser de utilidad reiterar los atributos de esta teoría:

1. Las teorías de alcance intermedio consisten en grupos limitados de suposiciones, de las que se derivan lógicamente hipótesis específicas y son confirmadas por la investigación empírica.

2. Estas teorías no permanecen separadas, sino que se reúnen en redes más amplias de teorías, como se ilustra con las teorías del nivel de aspiración, grupo de referencia y

estructura de oportunidad.

3. Estas teorías son lo bastante abstractas para tratar diferentes esferas de la conducta social y de la estructura social, de modo que trascienden la nueva descripción o la generalización empírica. La teoría del conflicto social, por ejemplo, ha sido aplicada a conflictos étnicos y raciales, al conflicto de clases y a conflictos internacionales.

4. Este tipo de teoría pasa a través de la distinción entre problemas micro-sociológicos, como lo demuestra era la investigación de pequeños grupos, y los problemas macrosociológicos, como se prueba con los estudios comparativos de la movilidad social y la organización formal, y la interdependencia de las instituciones sociales.

5. Sistemas sociológicos totales de las teorías –como el materialismo histórico de Marx, la teoría de los sistemas sociales de Parsons y la sociología integral de Sorokin– representan orientaciones teóricas generales, más que sistemas rigurosos y bien contruidos, contemplados en la búsqueda de una «teoría unificada» como en la física.

6. Como resultado, muchas teorías de alcance intermedio concuerdan con toda una variedad de sistemas del pensamiento sociológico.

7. Las teorías de alcance intermedio están típicamente en línea directa de continuidad con el trabajo de las formulaciones teóricas clásicas. Todos somos herederos residuales de Durkheim y Weber, cuyos trabajos proporcionan ideas a seguir, ejemplifican tácticas de teorización, aportan modelos para saber seleccionar los problemas, y nos instruyen a plantear cuestiones teóricas que se desarrollan a partir de las de ellos.

8. La orientación de alcance intermedio conlleva la especificación de la ignorancia. En lugar de pretender un conocimiento donde en realidad está ausente, reconoce expresamente lo que debe aprenderse aún, con el objetivo de sentar las bases para un mayor conocimiento. No supone, por sí misma, que está a la par con la tarea de dar soluciones teóricas a todos los problemas prácticos urgentes del día, sino que se aboca a aquellos problemas que podrían esclarecerse ahora a la luz del conocimiento existente.

3. Paradigmas: la codificación de la teoría sociológica

El siguiente capítulo, que trata del análisis funcional, propone un paradigma como base para codificar el trabajo previo en este campo. Creo que tales paradigmas tienen un gran valor propedéutico. En primer lugar, exponen a la vista el conjunto de supuestos, conceptos y proposiciones básicas que se emplean en un análisis sociológico. De esta suerte, reducen la tendencia inadvertida a ocultar el núcleo del análisis detrás de un velo de comentarios y pensamientos hechos al azar, aunque posiblemente muy ilustrativos. A pesar de la apariencia de inventarios de proposiciones, la sociología todavía tiene pocas fórmulas; es decir, expresiones simbólicas muy abreviadas de relaciones entre variables sociológicas. En consecuencia, las interpretaciones sociológicas tienden a ser discursivas. La lógica del procedimiento, los conceptos clave y las relaciones entre variables se pierden no pocas veces en un alud de palabras. Cuando esto ocurre, el lector crítico tiene que buscar laboriosamente por sí mismo los implícitos supuestos del autor. El paradigma reduce esta tendencia del teórico al empleo de conceptos y supuestos tácitos.

Sin pretender que esto sea toda la historia, sugiero que los paradigmas para el análisis cualitativo en sociología tienen por lo menos cinco funciones estrechamente relacionadas entre sí.

En primer lugar, los paradigmas tienen una función anotadora. Proporcionan una ordenación compacta de los conceptos centrales y de sus interrelaciones tal como se utilizan para la descripción y el análisis. El exponer los conceptos en una extensión lo bastante pequeña para permitir su inspección simultánea es una ayuda importante para la autocorrección de las interpretaciones sucesivas, meta difícil de alcanzar cuando los conceptos están diseminados por toda la exposición discursiva. (Como lo indica el trabajo de Cajori, ésta parece ser una de las funciones importantes de los símbolos matemáticos: proporcionan lo necesario para la inspección simultánea de todos los términos que entran en el análisis.)

En segundo lugar, los paradigmas disminuyen la probabilidad de incluir sin advertirlo supuestos y conceptos ocultos, ya que cada nuevo supuesto y cada concepto nuevo lógicamente debe derivarse de los componentes previos de paradigma o introducirse explícitamente en él. El paradigma suministra así una guía para evitar hipótesis *ad hoc* (es decir, irresponsables desde el punto de vista lógico).

En tercer lugar, los paradigmas promueven la acumulación de interpretación teórica. En efecto, el paradigma es la base sobre la cual se construye un edificio de interpretaciones. Si no puede construirse un nuevo piso directamente sobre estos cimientos, entonces debe tratarse como una nueva ala de la estructura total, y la base de los conceptos y supuestos debe ampliarse para sostener esta ala. Además, cada nuevo piso que *pueda* construirse sobre los cimientos originales fortalece nuestra confianza en su calidad esencial, así como cada nueva ampliación, precisamente porque requiere cimientos adicionales, nos mueve a sospechar de la solidez de la estructura original. Un paradigma que merezca gran confianza soportará en el momento oportuno una estructura interpretativa de dimensiones de rascacielos, testimoniando cada piso sucesivo de la calidad sustancial y bien sentada de los cimientos originales, en tanto que un paradigma defectuoso soportará una destartalada estructura de un solo piso, en la cual cada conjunto nuevo de uniformidades requiere que se echen cimientos nuevos, ya que el original no puede soportar el peso de pisos adicionales.

En cuarto lugar, los paradigmas, por su disposición misma, tabulación cruzada *sistemática* de conceptos importantes y pueden sensibilizar al analista para problemas empíricos y teóricos que de otro modo podría no advertir. Los paradigmas promueven el análisis más que la descripción de detalles concretos. Dirigen nuestra atención, por ejemplo, hacia los componentes de la conducta social, a los posibles esfuerzos y tensiones entre los componentes, y de ahí a las fuentes de desviación de la conducta prescrita en forma normativa.

En quinto lugar, los paradigmas favorecen la codificación del análisis cualitativo de una manera que se acerca al rigor lógico, si no al rigor empírico del análisis cuantitativo. Los procedimientos para computar medidas estadísticas y sus bases matemáticas están codificados como cartabón; sus supuestos y procedimientos están abiertos al escrutinio

crítico de todos. En contraste, el análisis sociológico de datos cualitativos a menudo reside en un mundo privado de ideas penetrantes pero insondables y de conocimientos inefables. En realidad, las exposiciones discursivas que no están basadas en paradigmas a menudo incluyen interpretaciones perceptivas; como dice la frase, son ricas en «atisbos iluminadores». Pero no siempre está claro qué operaciones, con qué conceptos analíticos estaban implícitas en esos atisbos. En algunos círculos, la mera sugestión de que esas experiencias de índole tan privada tienen que ser remoldeadas dentro de procedimientos públicamente certificables si han de tener valor científico, se considera como una profanación. Empero, los conceptos y procedimientos incluso del más perceptivo de los sociólogos deben ser reproducibles, y los resultados de sus atisbos comprobados por otros. La ciencia, y esto incluye a la ciencia sociológica, es pública, no privada. No es que nosotros los sociólogos comunes queramos reducir todos los talentos a nuestra propia pequeña estatura, es sólo que las contribuciones de los grandes y también las de los pequeños deben ser codificadas si han de promover el desarrollo de la sociología.

Todas las virtudes pueden convertirse fácilmente en vicios por el hecho de llevarse al exceso, y esto es válido para el paradigma sociológico. Es una tentación para la indolencia mental. Equipado con su paradigma, el sociólogo puede cerrar los ojos ante datos estratégicos que no se exigen de manera expresa en el paradigma. Puede transformarlo, de anteojos de campaña sociológicos en anteojeras sociológicas. El mal uso es consecuencia de la absolutización del paradigma y no utilizarlo como punto de partida a título de ensayo. Pero si se les reconoce como provisionales y cambiantes, destinados a ser modificados en el futuro inmediato como lo han sido en el pasado reciente, estos paradigmas son preferibles a los conjuntos de supuestos tácitos.

4. Crítica de los postulados que permanecen en el análisis funcional

Principal, pero no únicamente, los analistas funcionales han aceptado en general tres postulados relacionados entre sí que, como ahora indicaremos, resultaron discutibles e innecesarios para la orientación funcional.

En esencia, esos postulados sostienen, primero, que las actividades sociales o las partidas culturales estandarizadas son funcionales para todo el sistema social o cultural; segundo, que todos estos renglones sociales y culturales desempeñan funciones sociológicas; y tercero, que son, en consecuencia, *indispensables*. Aunque estos tres artículos de fe suelen verse juntos, lo mejor es examinarlos separadamente, ya que cada uno de ellos da origen a sus propias y distintas dificultades.

De la revisión de esta trinidad de postulados funcionales surgen varias consideraciones básicas que deben ser comprendidas en nuestro esfuerzo para codificar este modo de análisis. Al examinar, en primer lugar, el *postulado de la unidad funcional*, nos encontramos con que no puede suponerse la unificación plena de todas las sociedades, sino que ésta es una cuestión empírica, de hecho, en la que debiéramos estar preparados para encontrar un margen de grados de unificación. Y al examinar el caso especial de las interpretaciones funcionales de la religión, fuimos advertidos de la posibilidad de que, aunque la naturaleza humana puede ser de una pieza, no se sigue de allí que la estructura de las sociedades ágrafas sea uniformemente igual a la de las

sociedades con escritura muy diferenciada. Una diferencia de grado entre las dos –por ejemplo, la existencia de varias religiones dispares en la una y no en la otra– puede hacer arriesgado el paso entre ellas. Del examen crítico de este postulado resultó que una teoría del análisis funcional tiene que requerir la *especificación* de las unidades sociales servidas por funciones sociales dadas, y hemos de admitir que los renglones de cultura tienen múltiples consecuencias, unas funcionales y otras quizás disfuncionales.

La revisión del segundo postulado, del *funcionalismo universal*, que dice que todas las formas persistentes de cultura son inevitablemente funcionales, dio por resultado otras consideraciones que deben resolverse por una actitud codificada hacia la interpretación funcional. Pareció no sólo que debemos estar preparados para encontrar consecuencias tanto disfuncionales como funcionales de esas formas, sino que los teóricos se encontrarán a lo último con el difícil problema de crear un órgano para valorar el saldo líquido de las consecuencias, si sus investigaciones han de tener algún efecto sobre la tecnología social. En forma manifiesta, el consejo de un experto basado sólo en la valoración de un margen limitado, y quizás arbitrariamente elegido, de consecuencias que haya que esperar como resultado de la acción estudiada, estará sujeto a errores frecuentes y será juzgado con razón como de poco mérito.

El postulado de la indispensabilidad implicaba, según vimos, dos proposiciones diferentes: una que afirma la indispensabilidad de ciertas funciones y esto da origen al concepto de *necesidad funcional* o de *requisitos previos funcionales*; y otra que afirma la indispensabilidad de las instituciones sociales, formas de cultura, etc., existentes, y esto, cuando se discute adecuadamente, da origen al concepto de *alternativas funcionales*, o de *equivalentes* o *sustitutos funcionales*.

Además, la circulación de estos tres postulados, cada uno de por sí o en concierto, es la fuente de la acusación común de que el análisis funcional implica inevitablemente ciertos compromisos ideológicos. Como ésta es una cuestión que vendrá a las mentes una y otra vez al examinar las nuevas concepciones del análisis funcional, lo mejor es examinarla ahora, si nuestra atención no ha de ser alejada de los problemas analíticos a estudio por el espectro de una ciencia social teñida de ideología.

Esta comparación sistemática puede bastar para indicar que el análisis funcional, lo mismo que la dialéctica, no implica *necesariamente* un compromiso ideológico específico. No quiere esto decir que compromisos así no estén implícitos con frecuencia en las obras de analistas funcionales. Pero esto parece extrínseco y no intrínseco a la teoría funcional. Aquí, como en estos departamentos de actividad intelectual, el abuso no niega la posibilidad del uso. Revisado *críticamente*, el análisis funcional es neutral en relación con los grandes sistemas ideológicos. Hasta este punto, y sólo en este sentido restringido, es como las teorías o los instrumentos de las ciencias físicas, que se prestan indiferentemente a ser usados por grupos opuestos para fines que con frecuencia no forman parte de la intención de los científicos.

5. Un paradigma de análisis funcional en sociología

Como paso inicial y reconocido de tanteo en dirección a la codificación del análisis funcional en sociología, exponemos un paradigma de los conceptos y problemas

centrales en este punto de vista. No tardará en hacerse evidente que los principales elementos de este paradigma han aparecido progresivamente en las páginas anteriores al examinar críticamente los vocabularios, postulados, conceptos e imputaciones ideológicas ahora corrientes en este campo. El paradigma los une en forma compacta, permitiendo así la inspección simultánea de los principales requisitos del análisis funcional y sirviendo de ayuda para la auto-corrección de interpretaciones provisionales, resultado difícil de lograr cuando los conceptos están diseminados y escondidos en una página tras otra de una exposición discursiva. El paradigma presenta el núcleo de conceptos, procedimientos e inferencias del análisis funcional.

Sobre todo, debe advertirse que el paradigma no representa un cuerpo de categorías introducidas *de novo*, sino más bien una codificación de los conceptos y problemas que se han impuesto a nuestra atención en el examen crítico de la investigación y la teoría actuales en análisis funcional. (Las referencias a las secciones precedentes de este capítulo mostrarán que se había preparado la base para cada una de las categorías incorporadas en el paradigma.)

1. *Las cosas a las que se atribuyen funciones*

Todo el campo de datos sociológicos puede someterse, y gran parte de él fue sometido, a análisis funcional. El requisito fundamental es que el objeto de análisis represente una cosa *estandarizada* (es decir, normada y reiterativa), tales como papeles sociales, normas institucionales, procesos sociales, normas culturales, emociones culturalmente normadas, normas sociales, instrumentos de control social, etcétera.

Pregunta fundamental: ¿Qué debe entrar en el protocolo de observación de la cosa dada para que pueda someterse a análisis funcional sistemático?

2. *Conceptos de disposiciones subjetivas (motivos, propósitos)*

En algún momento el análisis funcional supone invariablemente u opera explícitamente con alguna concepción de la motivación de los individuos implícita en un sistema social. Como demostró el estudio que precede, los conceptos de disposición subjetiva se mezclan de manera frecuente y errónea con los conceptos, relacionados con ellos pero diferentes, de consecuencias objetivas de actitudes, creencias y conducta.

Pregunta fundamental: ¿En qué tipos de análisis basta con tomar motivaciones observadas como *datos*, como dadas, y en cuáles son consideradas apropiadamente como *problemáticas*, como derivables de otros datos?

consecuencias *afuncionales*, que son simplemente ajenas al sistema en estudio.

En todo caso dado, una cosa puede tener consecuencias funcionales y disfuncionales, originando el difícil e importante problema de formular cánones para valorar el saldo líquido del agregado de consecuencias. (Esto es, naturalmente, más importante en el uso del análisis funcional para orientar la formación y ejecución de una política.)

El segundo problema (que nace de la fácil confusión de motivos y funciones) nos obliga a introducir una distinción conceptual entre los casos en que el propósito subjetivo coincide con la consecuencia objetiva, y los casos en que divergen.

Funciones manifiestas son las consecuencias objetivas que contribuyen al ajuste o adaptación del sistema y que son buscadas y reconocidas por los participantes en el

sistema;

Funciones latentes son, correlativamente, las no buscadas ni reconocidas.

Pregunta fundamental: ¿Cuáles son los efectos de la transformación de una función anteriormente latente en una función manifiesta (que implica el problema del papel del conocimiento en la conducta humana y los problemas de la «manipulación» de la conducta humana)?

3. *Conceptos de consecuencias objetivas* (*funciones, disfunciones*)

Hemos observado dos tipos predominantes de confusión que envuelven las diversas concepciones corrientes de «función».

1) La tendencia a limitar las observaciones sociológicas a las aportaciones positivas de una entidad sociológica al sistema social o cultural en que está comprendida; y

2) La tendencia a confundir la categoría subjetiva de *motivo*, omóvil, con la categoría objetiva de *función*. Se necesitan distinciones conceptuales apropiadas para eliminar esas confusiones.

El primer problema exige un concepto de *consecuencias múltiples* y un *saldo líquido de una suma o agregación de consecuencias*.

Funciones son las consecuencias observadas que favorecen la adaptación o ajuste de un sistema dado; y *disfunciones*, las consecuencias observadas que aminoran la adaptación o ajuste del sistema. Hay también la posibilidad empírica de conse

4. *Conceptos de la unidad servida por la función*

Hemos observado las dificultades implícitas en el hecho de *limitar* el análisis a funciones desempeñadas para «la sociedad», ya que las cosas pueden ser funcionales para unos individuos y subgrupos y disfuncionales para otros. Es necesario, por lo tanto, examinar un *campo* de unidades para las cuales una cosa tiene consecuencias previstas; individuos en posiciones sociales diferentes, subgrupos, el sistema social general y los sistemas culturales. (Terminológicamente, esto supone los conceptos de función psicológica, función de grupo, función social, función cultural, etc.)

5. *Conceptos de exigencias funcionales* (*necesidades, requisitos previos*)

Incrustada en todo análisis funcional hay alguna concepción, tácita o expresa, de las exigencias funcionales del sistema estudiado. Como se advierte en otro lugar, éste sigue siendo uno de los más nebulosos y empíricamente más discutibles conceptos de la teoría funcional. Utilizado por los sociólogos, el concepto de exigencia funcional tiende a ser tautológico o *ex post facto*; tiende a limitarse a las condiciones de «supervivencia» de un sistema dado; tiende a abarcar «necesidades» biológicas y sociales, como en la obra de Malinowski.

Esto implica el difícil problema de establecer *tipos* de exigencias funcionales (universales contra específicas); procedimientos para validar los supuestos de esas exigencias, etcétera.

Pregunta fundamental: ¿Qué se necesita para establecer la validez de una variable como «exigencia funcional» en situaciones en que es impracticable la experimentación

rigurosa?

6. *Conceptos de los mecanismos mediante los cuales se realizan las funciones*

El análisis funcional en sociología, lo mismo que en otras disciplinas como la fisiología y la psicología, requiere una exposición de los mecanismos que actúan para realizar una función deliberada. Esto se refiere, no a mecanismos psicológicos, sino a mecanismos sociales (es decir, la división en papeles, el aislamiento de exigencias institucionales, la ordenación jerárquica de valores, la división social del trabajo, estatutos rituales y ceremoniales, etc.).

Pregunta fundamental: ¿Cuál es el inventario de mecanismos sociales disponibles hoy y correspondientes, pongamos por caso, a los grandes inventarios de mecanismos psicológicos? ¿Qué problemas metodológicos están implícitos en la percepción del funcionamiento de los mecanismos sociales? ¿Se idealmente una experimentación rigurosa, y puesto que esto no es practicable con frecuencia en situaciones sociológicas en gran escala, ¿qué procedimientos practicables de investigación se acercan más a la lógica del experimento?

8. *Conceptos de contexto estructural (o coerción estructural)*

El margen de variación de las cosas que pueden desempeñar funciones deliberadas en una estructura social no es ilimitado (y esto ha sido repetidamente observado en el estudio que precede). La interdependencia de los elementos de una estructura social limita las posibilidades efectivas de cambio o alternativas funcionales. El concepto de coerción estructural corresponde, en la zona de la estructura social, al «principio de posibilidades limitadas» de Goldenweiser en una esfera más amplia. El no reconocer la pertinencia de la interdependencia y las coerciones estructurales concomitantes conduce a una idea utópica en la que se supone tácitamente que ciertos elementos de un sistema social pueden ser eliminados sin afectar al resto del sistema. Esta consideración es admitida tanto por los científicos sociales marxistas (por ejemplo, Carlos Marx) como por los no marxistas (por ejemplo, Malinowski).

Pregunta fundamental: ¿Hasta qué punto un contexto estructural dado limita el margen de variación en las cosas que pueden satisfacer eficazmente exigencias funcionales? ¿Encontramos, en circunstancias que aún hay que determinar, una zona de indiferencia, en la que cualquiera de un gran número de alternativas puede desempeñar la función?

9. *Conceptos de dinámica y de cambio* 7. *Conceptos de alternativas funcionales (equivalentes o sustitutos funcionales)*

Como hemos visto, una vez que abandonamos el gratuito supuesto de la indispensabilidad funcional de estructuras sociales particulares, necesitamos inmediatamente un concepto de alternativas, equivalentes o sustitutos funcionales. Esto enfoca la atención sobre el *margen de variación posible* en las cosas que pueden, en el caso sometido a estudio, satisfacer una exigencia funcional; y descongela la identidad de lo existente y lo inevitable.

Pregunta fundamental: Puesto que la demostración científica de la equivalencia de una supuesta alternativa funcional exi

Hemos señalado que el análisis funcional *tiende* a enfocarse sobre la estática de la estructura social y olvida el estudio del cambio estructural.

Esta importancia de lo estático no es, sin embargo, *inherente* a la teoría del análisis funcional. Es más bien una importancia adventicia que nace del interés de los primeros antropólogos funcionalistas en contrarrestar tendencias anteriores a escribir historias conjeturales de sociedades analfabetas. Esta práctica, útil en el momento en que fue introducida por primera vez en antropología, persistió desventajosamente en la obra de algunos sociólogos funcionalistas.

El concepto de disfunción, que implica el concepto de esfuerzo, tirantez y tensión en el nivel estructural, proporciona una actitud analítica para el estudio de la dinámica y el cambio. ¿Cómo se observan disfunciones contenidas en una estructura particular, de modo que no produzcan inestabilidad? ¿La acumulación de tensiones y esfuerzos produce una presión hacia el cambio en tales direcciones que es probable que conduzcan a su reducción?

Pregunta fundamental: ¿El interés que predomina entre los analistas funcionales por el concepto de *equilibrio social* distrae la atención de los fenómenos de *desequilibrio social*? ¿De qué procedimientos se dispone que permitan al sociólogo medir más adecuadamente la acumulación de tensiones y esfuerzos en un sistema social? ¿En qué medida el conocimiento del contexto estructural permite al sociólogo prever las direcciones más probables del cambio social?

10. *Problemas de validación del análisis funcional*

A lo largo del paradigma se ha llamado la atención repetidamente hacia los puntos *específicos* en que deben ser validados supuestos, atribuciones y observaciones. Esto requiere, sobre todo, una formulación rigurosa de los procedimientos del análisis sociológico que más se acerquen a la *lógica* de la experimentación. Ordenar una revisión sistemática de las posibilidades y limitaciones del *análisis comparado* (cultural y de grupo).

Pregunta fundamental: ¿Hasta qué punto está limitado el análisis funcional por la dificultad de localizar *muestras adecuadas de sistemas sociales* que puedan someterse a un estudio comparado (semiexperimental)?

11. *Problemas de las implicaciones ideológicas del análisis funcional*

En una sección anterior se subrayó que el análisis funcional no tiene ningún compromiso intrínseco con ninguna posición ideológica. Esto no niega el hecho de que los análisis funcionales *particulares* y las hipótesis *particulares* formuladas por funcionalistas pueden tener un papel ideológico perceptible. Así pues, el siguiente se convierte en un problema específico para la sociología del conocimiento: ¿En qué medida la posición social del sociólogo funcional (por ejemplo, en relación con un «cliente» particular que autorizó una investigación dada) implica una formulación de un problema y no otra, afecta a sus supuestos y conceptos y limita el campo de inferencias que pueden sacarse de sus datos?

Pregunta fundamental: ¿Cómo se puede descubrir el tinte ideológico de un análisis funcional y en qué grado nace una ideología particular de los supuestos básicos

adoptados por el sociólogo? ¿Se relaciona la incidencia de los supuestos con la posición social y el papel de investigador del sociólogo?

6. Funciones latentes y manifiestas

La distinción entre funciones manifiestas y latentes fue ideada para evitar la inadvertida confusión, que se encuentra con mucha frecuencia en la literatura sociológica, entre *motivaciones* conscientes para la conducta social y *sus consecuencias objetivas*. Nuestro examen de los vocabularios corrientes de análisis funcional reveló cuán fácilmente, y cuán infortunadamente, puede identificar el sociólogo *motivos* con *funciones*. Se indicó además que el motivo y la función varían cada uno de por sí y que el no registrar este hecho en una terminología consagrada contribuyó a la tendencia inconsciente entre los sociólogos a confundir las categorías subjetivas de motivación con las categorías objetivas de función. Éste es, pues, el propósito central de seguir la práctica no siempre recomendable de introducir palabras nuevas en el vocabulario técnico, que crece rápidamente, de la sociología, práctica que muchos profanos consideran una afrenta a su inteligencia y un delito contra la inteligibilidad común.

Como se reconocerá fácilmente, adapté las palabras «manifiesto» y «latente» de su uso en otro contexto por Freud (aunque Francis Bacon había hablado hace mucho tiempo de «proceso latente» y de «configuración latente» en relación con procesos que están por debajo del umbral de la observación superficial).

La misma distinción fue hecha repetidas veces por los observadores de la conducta humana a intervalos irregulares en un espacio de muchos siglos. Realmente, sería desconcertante ver que una distinción que hemos llegado a considerar fundamental para el análisis funcional no había sido hecha por nadie de esa numerosa compañía que adoptó en efecto la orientación funcional. Sólo necesitamos mencionar algunos de los que en los decenios recientes hallaron necesario distinguir en sus interpretaciones específicas de la conducta entre la finalidad perseguida y las consecuencias funcionales de la acción.

George H. Mead, por ejemplo, afirma: «... esa actitud de hostilidad hacia el infractor de la ley tiene la única ventaja (léase: función latente) de unir a todos los individuos de la comunidad en la solidaridad emocional de la agresión. Aunque los esfuerzos humanitarios más admirables van seguramente contra los intereses individuales de muchos individuos de la comunidad, o no despiertan el interés ni la imaginación de la multitud y dejan a la comunidad dividida e indiferente, el grito de ladrón o asesino armoniza con complejos profundos, situados por debajo de la superficie de los esfuerzos de individuos competidores, y los ciudadanos que estuvieron separados por intereses divergentes se unen contra el enemigo común».

El análisis análogo hecho por Emile Durkheim de las funciones sociales del castigo se enfoca también sobre sus funciones latentes (consecuencia para la comunidad) y no se limita a funciones manifiestas (consecuencias para el delincuente).

Según W. G. Sumner: «... desde los primeros actos por los cuales el hombre trata de satisfacer necesidades, cada acto se explica por sí mismo y no busca más que la satisfacción inmediata. De necesidades recurrentes nacen hábitos para el individuo y

costumbres para el grupo, pero esos resultados son consecuencias que nunca son conscientes ni previstas o buscadas. No son advertidas hasta que llevan mucho tiempo de existencia, y pasa aún mucho más tiempo antes de que sean apreciadas». Aunque esto no localiza las funciones latentes de acciones sociales estandarizadas para una estructura social determinada, hace claramente la distinción básica entre fines buscados y consecuencias objetivas.

R. M. MacIver dice que, además de los efectos directos de las instituciones, «hay más efectos a modo de control que caen fuera de los propósitos directos de los hombres... este tipo de forma reactiva de control... puede ser, aunque inesperado, un servicio profundo para la sociedad».

W. I. Thomas y F. Znaniecki afirman que «Aunque todas las nuevas instituciones cooperativas de campesinos polacos están, pues, formadas con el definido propósito de satisfacer ciertas necesidades específicas, su función social no se limita de ningún modo a su propósito explícito y consciente... cada una de esas instituciones —círculo de la comuna o agrícola, banco de préstamos y ahorros, o teatro— no es meramente un mecanismo para la administración de ciertos valores, sino también una asociación de personas, y se supone que cada individuo de ella participa en las actividades comunes como individuo vivo y concreto. Cualquiera que sea el interés común oficial predominante, sobre el cual se basa la institución, la asociación como grupo concreto de personalidades humanas implica extraoficialmente otros muchos intereses; los contactos sociales entre sus miembros no se limitan a su finalidad común, aunque ésta constituye, por supuesto, la principal razón por la cual se formó la asociación y el vínculo más permanente que la mantiene unida. Debido a esta combinación de un mecanismo abstracto político, económico o racional para la satisfacción de necesidades específicas, con la unidad concreta de un grupo social, la nueva institución es también el mejor vínculo intermediario entre el grupo primario campesino y el sistema nacional secundario».

Estos y otros muchos observadores sociológicos han distinguido, pues, de vez en cuando, entre categorías de disposición subjetiva («necesidades, intereses, propósitos») y categorías de consecuencias funcionales generalmente no reconocidas pero objetivas («ventajas únicas», consecuencias «nunca conscientes», «servicio... inesperado para la sociedad», «función no limitada a su propósito explícito y consciente»).

Como la ocasión para hacer la distinción se presenta con gran frecuencia, y como la finalidad de un sistema conceptual es orientar la observación hacia elementos destacados de una situación y evitar el olvido inadvertido de esos elementos, parecería justificable designar esa distinción con un conjunto adecuado de vocablos. Ésta es la razón de distinguir entre funciones manifiestas y funciones latentes, las primeras relativas a las consecuencias objetivas para una unidad especificada (persona, subgrupo, sistema social o cultural) que contribuyen a su ajuste o adaptación y se esperan así; las segundas relativas a las consecuencias inesperadas y no reconocidas del mismo orden.

Hay algunos indicios de que el bautismo de esta distinción puede servir a un propósito heurístico incorporándose a un aparato conceptual explícito, ayudando así

tanto a la observación sistemática como al análisis posterior. En años recientes, por ejemplo, la distinción entre funciones manifiestas y latentes fue utilizada en análisis de matrimonios interraciales, de estratificación social, de frustración afectiva, de las teorías sociológicas de Veblen, de las orientaciones norteamericanas predominantes hacia Rusia, de la propaganda como un medio de control social, de la teoría antropológica de Malinowski, de la hechicería entre los navajos, de problemas de la sociología del conocimiento, de la moda, de la dinámica de la personalidad, de las medidas de seguridad nacional, de la dinámica social la burocracia, y de una gran diversidad de otros problemas sociológicos.

La diversidad misma de las materias indica que la distinción teórica entre funciones manifiestas y latentes no está vinculada a un campo limitado particular de conducta humana.

7. Estructura social y anomia

La armazón que se expone en este ensayo está destinada a proporcionar un punto de vista sistemático para el análisis de las fuentes sociales y culturales de la conducta divergente. Nuestro primer propósito es descubrir cómo algunas *estructuras sociales ejercen una presión definida sobre ciertas personas de la sociedad para que sigan una conducta inconformista y no una conducta conformista*. Si podemos localizar grupos peculiarmente sometidos a esas presiones, esperaríamos encontrar proporciones bastante altas de conducta divergente en dichos grupos, no porque los seres humanos que los forman estén compuestos de tendencias biológicas diferentes, sino porque reaccionan de manera normal a la situación social en que se encuentran. Nuestro punto de vista es sociológico. Buscamos variaciones en los *índices* de conducta divergente, no en su incidencia. Si nuestra pesquisa tuviera éxito, se vería que algunas formas de conducta divergente son tan normales psicológicamente como la conducta conformista, y se pondrá en duda la ecuación entre desviación y anormalidad psicológica.

Dejando esas normas de la cultura, examinaremos ahora tipos de adaptación de los individuos dentro de una sociedad portadora de cultura. Aunque el foco de nuestro interés sigue siendo la génesis cultural y social de las diferentes proporciones y los diferentes tipos de conducta divergente, nuestra perspectiva pasa del plano de las normas de los valores culturales al plano de los tipos de adaptación a esos valores entre los que ocupan posiciones diferentes en la estructura social.

Tipología de los modos de adaptación individual

Modos Metas Medios de adaptación culturales institucionalizados

I. Conformidad ++

— +

— ±

Consideramos aquí cinco tipos de adaptación, esquemáticamente expuestos en el cuadro anterior, en la cual (+) significa «aceptación», (—) significa «rechazo», y (±) significa «rechazo de los valores vigentes y su sustitución por valores nuevos».

El examen de cómo opera la estructura social para ejercer presión sobre los individuos en favor de uno u otro de los diferentes modos de conducta debe ir precedido de la observación de que los individuos pueden pasar de un modo a otro al ocuparse en

diferentes esferas de actividades sociales. Estas categorías se refieren a la conducta que corresponde al papel social en tipos específicos de situaciones, no a la personalidad. Son tipos de reacciones más o menos duraderas, no tipos de organización de la personalidad. El examen de los tipos de adaptación en diferentes esferas de conducta introduciría una complejidad inmanejable dentro de los límites de este capítulo. Por esta razón, nos interesaremos ante todo por la actividad económica en el sentido amplio de «producción, cambio, distribución y consumo de bienes y servicios» en nuestra sociedad competitiva, en la que la riqueza ha tomado un matiz altamente simbólico.

I. *Conformidad*

II. Innovación + III. Ritualismo – IV. Retraimiento – V. Rebelión ±

En la medida en que es estable una sociedad, la adaptación tipo I –conformidad con las metas culturales y los medios institucionalizados– es la más común y la más ampliamente difundida. Si no fuese así, no podría conservarse la estabilidad y continuidad de la sociedad. El engranaje de expectativas que constituye todo orden social se sostiene por la conducta modal de sus individuos que representa conformidad con las normas de cultura consagradas, aunque quizás secularmente cambiantes. En realidad, sólo porque la conducta se orienta en forma típica hacia los valores básicos de la sociedad podemos hablar de un agregado humano como constituyente de una sociedad. A menos que haya un depósito de valores compartidos por individuos que se influyen mutuamente, existen relaciones sociales, si pueden llamarse así las interacciones desordenadas, pero no existe sociedad. Por esto, a mediados del siglo, podemos referirnos a la Sociedad de Naciones primordialmente como una figura de lenguaje o como un objetivo imaginado, pero no como una realidad sociológica.

Como nuestro interés primordial se centra sobre las fuentes de la conducta *divergente*, y puesto que hemos examinado brevemente los mecanismos que trabajan en favor de la conformidad, como la reacción modal en la sociedad norteamericana, poco más necesita decirse acerca de este tipo de adaptación en este momento.

II. *Innovación*

Una gran importancia cultural concedida a la meta-éxito invita a este modo de adaptación mediante el uso de medios institucionalmente proscritos, pero con frecuencia eficaces, de alcanzar por lo menos el simulacro del éxito: riqueza y poder. Tiene lugar esta reacción cuando el individuo asimiló la importancia cultural de la meta sin interiorizar igualmente las normas institucionales que gobiernan los modos y los medios para alcanzarla.

Desde el punto de vista de la psicología, es probable que una gran inversión emocional en un objetivo produzca una predisposición a asumir riesgos, y esta actitud pueden adoptarla individuos de todos los estratos sociales. Desde el punto de vista de la sociología, se plantea esta cuestión: ¿Qué rasgos de nuestra estructura social predisponen a este tipo de adaptación, produciendo, en consecuencia, una frecuencia mayor de conducta divergente en un estrato social que en otro?

En los niveles económicos superiores, la presión hacia la innovación borra no pocas veces la diferencia entre esfuerzos a manera de negocios del lado de acá de las

costumbres y prácticas violentas más allá de las costumbres. Como observó Veblen, «no es fácil en ningún caso dado –en realidad es imposible a veces hasta que no han hablado los tribunales– decir si es un caso encomiable del arte de vender o si es un delito punible». La historia de las grandes fortunas norteamericanas está llena de tendencia hacia innovaciones institucionalmente dudosas, como lo atestiguan los numerosos tributos pagados a los Magnates del Robo. La repugnante admiración expresada con frecuencia en privado, y no rara vez en público, a esos individuos, es producto de una estructura cultural en la que el fin sacrosanto justifica de hecho los medios.

Como vivió en la época en que florecieron los magnates norteamericanos del robo, no era fácil que Ambrose Bierce dejara de observar lo que después se llamó «delito de cuello blanco». No obstante, sabía que no todas las grandes y dramáticas desviaciones de las normas institucionales en los estratos económicos superiores son conocidas, y que posiblemente salen a la luz menos desviaciones entre las pequeñas clases medias. Sutherland ha documentado repetidas veces la frecuencia de la «delincuencia de cuello blanco» entre los hombres de negocios. Advierte, además, que muchos de los delitos no fueron perseguidos porque no fueron descubiertos, o, si fueron descubiertos, lo fueron a causa de «la posición del hombre de negocios, la tendencia contraria al castigo, y el resentimiento relativamente desorganizado del público contra los delincuentes de cuello blanco».

Pero cualesquiera que sean las diferencias en la proporción de conductas divergentes en los distintos estratos sociales, y sabemos por muchas fuentes que las estadísticas oficiales de delitos que muestran uniformemente proporciones más altas en los estratos inferiores andan lejos de ser completas y fidedignas, parece por nuestro análisis que sobre los estratos inferiores se ejercen las presiones más fuertes hacia la desviación. Casos oportunos nos permiten descubrir los mecanismos sociológicos que intervienen en la producción de esas presiones. Diferentes investigaciones han demostrado que las zonas especializadas del vicio y la delincuencia constituyen una reacción a una situación en la que fue absorbida la importancia cultural dada al éxito pecuniario, pero donde hay poco acceso a los medios tradicionales y legítimos para ser hombre de éxito. Las oportunidades ocupacionales de la gente de esas zonas se limitan en gran parte a trabajo manual y las tareas más modestas de cuello blanco. Dada la estigmatización norteamericana del trabajo manual, *que se ha visto que prevalece con bastante uniformidad en todas las clases sociales*, y la ausencia de oportunidades realistas para el mejoramiento por encima de ese nivel, el resultado es una marcada tendencia hacia la conducta divergente. La situación del trabajo no especializado y el bajo ingreso consiguiente no pueden competir fácilmente *según las normas consagradas de dignidad* con las promesas de poder y de alto ingreso del vicio, los *rackets* y la delincuencia organizados.

Para nuestro propósito, esas situaciones presentan dos características salientes. Primero, los incentivos para el éxito los proporcionan los valores consagrados de la cultura, y segundo, las vías disponibles para avanzar hacia esa meta están limitadas en gran medida por la estructura de clase para los que siguen una conducta desviada. Es la

combinación de la importancia cultural y de la estructura social la que produce una presión intensa para la desviación de la conducta. El recurrir a canales legítimos para «hacerse de dinero» está limitado por una estructura de clases que no está plenamente abierta en todos los niveles para los individuos capaces. A pesar de nuestra persistente ideología de clases abiertas, el avance hacia la meta-éxito es hasta cierto punto raro y en especial difícil para quienes tienen poca instrucción formal y pocos recursos económicos. La presión dominante empuja hacia la atenuación gradual de los esfuerzos legítimos, pero en general ineficaces, y el uso creciente de expedientes ilegítimos pero más o menos eficaces.

La cultura tiene exigencias incompatibles para los situados en los niveles más bajos de la estructura social. Por una parte, se les pide que orienten su conducta hacia la perspectiva de la gran riqueza —«cada individuo un rey», dijeron Marden, y Carnegie, y Long—; y por otra, se les niegan en gran medida oportunidades efectivas para hacerlo de acuerdo con las instituciones. La consecuencia de esa incongruencia estructural es una elevada proporción de conducta desviada. El equilibrio entre los fines culturalmente señalados y los medios se hace muy inestable con la importancia cada vez mayor de alcanzar los fines cargados de prestigio por cualquier medio. En ese ambiente, Al Capone representa el triunfo de la inteligencia amoral sobre el moralmente prescrito, cuando se cierran o angostan los canales de la movilidad vertical *en una sociedad que tiene en mucho a la opulencia económica y al encumbramiento social para todos sus individuos*.

Esta última salvedad es de importancia fundamental. Implica que hay que tener en cuenta otros aspectos de la estructura social, además de la importancia extrema dada al éxito pecuniario, si hemos de comprender las fuentes sociales de la conducta divergente. La falta de oportunidades o la exagerada importancia pecuniaria no bastan para producir una elevada frecuencia de conducta divergente. Una estructura de clases relativamente rígida, un sistema de castas, pueden limitar las oportunidades mucho más allá del punto que prevalece hoy en la sociedad norteamericana. Sólo cuando un sistema de valores culturales exalta, virtualmente por encima de todo lo demás, ciertas metas-éxito *comunes para la población en general*, mientras que la estructura social restringe rigurosamente o cierra por completo el acceso a los modos aprobados de alcanzar esas metas *a una parte considerable de la misma población*, se produce la conducta desviada a gran escala. Dicho de otro modo, nuestra ideología igualitaria niega por inferencia la existencia de individuos y grupos no competidores en la persecución del éxito pecuniario. Por el contrario, se considera aplicable a todos el mismo conjunto de símbolos del éxito. Se sostiene que las metas trascienden las fronteras de clase, que no deben limitarlas, pero la organización social real es de tal suerte, que existen diferencias de clase en cuanto al acceso a esas metas. En este ambiente, una virtud cardinal norteamericana, la «ambición», fomenta un vicio cardinal norteamericano, la «conducta desviada».

III. *El ritualismo*

El tipo ritualista de adaptación puede reconocerse fácilmente. Implica el abandono o la reducción de los altos objetivos culturales del gran éxito pecuniario y de la rápida

movilidad social a la medida en que pueda uno satisfacer sus aspiraciones. Pero aunque uno rechace la obligación cultural de procurar «salir adelante en el mundo», aunque reduzca sus horizontes, sigue respetando de manera casi compulsiva las normas institucionales.

Esperaríamos que este tipo de adaptación fuese bastante frecuente en una sociedad que hace que la posición social dependa en gran parte de los logros del individuo. Porque, como se ha observado con frecuencia, esta lucha competitiva incesante produce una aguda ansiedad por la posición social. Un recurso para mitigar esas ansiedades es rebajar en forma permanente el nivel de las aspiraciones. El miedo produce inacción, o con más exactitud, acción rutinizada.

El síndrome del ritualista social es tan familiar como instructivo. Su filosofía implícita de la vida encuentra expresión en una serie de clichés culturales: «no me afano por nada», «juego sobre seguro», «estoy contento con lo que tengo», «no aspiras a demasiado y no tendrás desengaños». El tema entretejido en esas actitudes es que las ambiciones grandes exponen a uno al desengaño y al peligro, mientras que las aspiraciones modestas dan satisfacción y seguridad. Es una reacción a una situación que parece amenazadora y suscita desconfianza. Es la actitud implícita entre los trabajadores que regulan cuidadosamente su producción por una cuota constante en una organización industrial donde tienen ocasión para temer que «serán señalados» por el personal de la gerencia y que «sucederá algo» si su producción sube o baja. Es la perspectiva del empleado amedrentado, del burócrata celosamente conformista en la ventanilla del pagador de una empresa bancaria privada o en la oficina de una empresa de obras públicas. Es, en resumen, el modo de adaptación para buscar en forma individual un escape *privado* de los peligros y las frustraciones que les parecen inherentes a la competencia para alcanzar metas culturales importantes, abandonando esas metas y aferrándose lo más estrechamente posible a las seguras rutinas de las normas institucionales.

Si esperásemos que las *clases bajas* norteamericanas presentasen la Adaptación II, a las frustraciones impuestas por la importancia concedida a las grandes metas culturales y por el hecho de las pequeñas oportunidades sociales, esperaríamos que las *clases medias bajas* norteamericanas estuvieran fuertemente representadas entre los que hacen la Adaptación III, «ritualismo». Porque es en las clases medias bajas donde los padres ejercen en forma típica una presión constante sobre los hijos para respetar los mandatos morales de la sociedad, y donde es menos probable que en la clase media alta tengan éxito los intentos de trepar por la escala social. La fuerte disciplina para la conformidad con las costumbres reduce las probabilidades de la Adaptación II y en cambio aumenta las probabilidades de la Adaptación III.

La severa preparación hace que muchos individuos soporten una pesada carga de ansiedad. Las normas de socialización de la clase media baja promueven, pues, la estructura de carácter más predispuesta al ritualismo, y es en este estrato, por consiguiente, donde el tipo III de adaptación debe presentarse con mayor frecuencia.

IV. *Retraimiento*

Así como la Adaptación I (conformidad) sigue siendo la más frecuente, la Adaptación IV (rechazo de las metas culturales y de los medios institucionales) es tal vez la menos común. Los individuos que se adaptan (o se maladaptan) de esta manera, estrictamente hablando, *están en* la sociedad pero *no son* de ella. Para la sociología, éstos son los verdaderos extraños. Como no comparten la tabla común de valores, pueden contarse entre los miembros de la *sociedad* (a diferencia de la *población*) sólo en un sentido ficticio. A esta categoría pertenecen algunas actividades adaptativas de los psicóticos, los egotistas, los parias, los proscritos, los errabundos, los vagabundos, los vagos, los borrachos crónicos y los drogadictos. Renunciaron a las metas culturalmente prescritas y su conducta no se ajusta a las normas institucionales. No quiere esto decir que en algunos casos la fuente de su modo de adaptación no sea la misma estructura social que en realidad rechazaron, ni que su existencia dentro de una zona no constituya un problema social.

Desde el punto de vista de sus fuentes en la estructura social, es muy probable que este modo de adaptación tenga lugar cuando *tanto* las metas culturales como las prácticas institucionales han sido completamente asimiladas por el individuo e impregnadas de afecto y de altos valores, pero las vías institucionales accesibles no conducen al éxito. De esto resulta un doble conflicto: la obligación moral interiorizada de adoptar los medios institucionales entra en conflicto con las presiones para recurrir a medios ilícitos (que pueden alcanzar la meta) y el individuo no puede acudir a medios que sean a la vez legítimos y eficaces. Se mantiene el sistema competitivo, pero los individuos frustrados u obstaculizados que no pueden luchar con dicho sistema se retraen. El derrotismo, el quietismo y la resignación se manifiestan en mecanismos de escape que en última instancia los llevan a «escapar» de las exigencias de la sociedad. Esto es, pues, un expediente que nace del fracaso continuado para acercarse a la meta por procedimientos legítimos, y de la incapacidad para usar el camino ilegítimo a causa de las prohibiciones interiorizadas; y *este proceso tiene lugar mientras no se renuncia al valor supremo de la meta-éxito*. El conflicto se resuelve abandonando *ambos* elementos precipitantes: metas y medios. El escape es completo, se elimina el conflicto y el individuo queda asocializado.

En la vida pública y ceremonial, este tipo de conducta desviada es condenada más de corazón por los representantes tradicionales de la sociedad. En contraste con el conformista, que mantiene en funcionamiento las ruedas sociales, este desviado es un riesgo improductivo; en contraste con el innovador, que por lo menos es «listo» y se esfuerza activamente, no ve valor en la meta-éxito que la cultura tanto estima; en contraste con el ritualista, que por lo menos se ajusta a las costumbres, da poca atención a las prácticas institucionales. En el cine el prototipo es, naturalmente, el vagabundo de Charlie Chaplin.

Este cuarto modo de adaptación es, pues, el del socialmente desheredado, quien, si no recibe ninguna de las recompensas que la sociedad ofrece, también sufre pocas de las frustraciones que acompañan a la busca constante de esas recompensas. Es, además, un modo privado y no colectivo de adaptación. Aunque los individuos que presentan esta

conducta divergente pueden gravitar hacia centros en los que entran en contacto con otros desviados, y aunque pueden llegar a participar en la subcultura de los grupos divergentes, sus adaptaciones son en gran parte privadas y aisladas, y no están unificadas bajo la égida de un código cultural nuevo. Queda por estudiar el tipo de adaptación colectiva.

V. *Rebelión*

Esta adaptación lleva a los individuos que están fuera de la estructura social ambiente a pensar y tratar de poner en existencia una estructura social nueva, es decir, muy modificada. Supone el extrañamiento de las metas y las normas existentes, que son consideradas como puramente arbitrarias. Y lo arbitrario es precisamente lo que no puede exigir fidelidad ni posee legitimidad, porque lo mismo podría ser de otra manera. En nuestra sociedad, es manifiesto que los movimientos organizados de rebelión tratan de introducir una estructura social en la que las normas culturales de éxito serían radicalmente modificadas y se adoptarían provisiones para una correspondencia más estrecha entre el mérito, el esfuerzo y la recompensa.

Pero antes de examinar la «rebelión» como un modo de adaptación, debemos distinguirla de un tipo superficialmente análogo pero diferente en esencia: *el resentimiento*. Usado en un sentido técnico especial por Nietzsche, el concepto de *resentimiento* fue adoptado y desarrollado sociológicamente por Max Scheler. En este sentimiento complejo se engranan tres elementos. Primero, sentimientos difusos de odio, envidia y hostilidad; segundo, la sensación de impotencia para expresar esos sentimientos activamente contra la persona o estrato social que los suscita; y tercero, el sentimiento constante de esa hostilidad impotente. El punto esencial que distingue el *resentimiento* de la rebelión es que aquél no implica un verdadero cambio de valores. El *resentimiento* comprende siempre un tipo de «uvas verdes», que afirma meramente que los objetivos deseados pero inaccesibles en realidad no encarnan los valores estimados. Después de todo, la zorra de la fábula no dice que renuncie por su propio gusto a las uvas maduras; dice sólo que aquellas uvas precisamente no están maduras. La rebelión, por otra parte, implica una verdadera transvaloración, en la que la experiencia directa o vicaria de la frustración lleva a la acusación plena contra los valores anteriormente estimados. La zorra rebelde se limita a renunciar al gusto general por las uvas maduras. En el *resentimiento* condena uno lo que anhela en secreto; en la rebelión, condena el anhelo mismo. Pero aunque son dos cosas diferentes, la rebelión organizada puede aprovechar un vasto depósito de resentidos y descontentos a medida que se agudizan las dislocaciones institucionales.

Cuando se considera el sistema institucional como la barrera para la satisfacción de objetivos legitimados, está montada la escena para la rebelión como reacción adaptativa. Para pasar a la acción política organizada, no sólo hay que negar la fidelidad a la estructura social vigente, sino que hay que trasladarla a grupos nuevos poseídos por un mito nuevo. La función dual del mito es situar la fuente de las frustraciones a gran escala en la estructura social y pintar otra estructura de la que se supone que no dará lugar a la frustración de los individuos meritorios. Es una carta o título para la acción. En este

contexto, las funciones del contra-mito de los conservadores –brevemente esbozado en la primera sección de este capítulo– se hace más claro: sea cual fuese la fuente de la frustración de las masas, no hay que buscarla en la estructura básica de la sociedad. El mito conservador puede afirmar, pues, que las frustraciones están en la naturaleza de las cosas y ocurrirán en *cualquier* sistema social: «El desempleo periódico de masas y las crisis de los negocios no pueden suprimirse mediante la legislación; es exactamente como una persona que se siente bien un día y mal al día siguiente». O, si no la teoría de la inevitabilidad, sí la del ajuste gradual y muy poco a poco: «Algunos cambios aquí y allá, y las cosas marcharán todo lo bien que probablemente puedan marchar». O la teoría que desvía la hostilidad de la estructura social y la enfoca contra el individuo que es un «fracaso», ya que «en este país todo individuo consigue todo lo que se propone».

Los mitos de la rebelión y del conservadurismo trabajan ambos en favor de un «monopolio de la imaginación» que trata de definir la situación en tales términos que muevan al frustrado hacia la Adaptación V o a apartarse de ella. Es sobre todo el renegado quien, aunque tenga éxito, renuncia a los valores vigentes, que se convierten en el blanco de la mayor hostilidad por parte de quienes están en rebelión. Porque no sólo pone en duda los valores en cuestión, como hace el extraño al grupo, sino que él mismo significa que se ha roto la unidad del grupo. Pero, como se ha señalado con tanta frecuencia, son típicamente individuos de una clase en ascenso, y no los estratos más deprimidos, quienes organizan al resentido y al rebelde en un grupo revolucionario.

8. La profecía que se cumple a sí misma

En una serie de trabajos rara vez consultados fuera de la hermandad académica, W. I. Thomas, decano de los sociólogos norteamericanos, formula un teorema básico para las ciencias sociales: «Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias». Si el teorema de Thomas y sus implicaciones fueran más conocidos, serían más los individuos que conocerían mejor el funcionamiento de nuestra sociedad. Aunque carece de la generalidad y la precisión de un teorema newtoniano, posee el mismo don de pertinencia, y es aplicable instructivamente a muchos, si es que no a la mayor parte, de los procesos sociales.

El teorema de Thomas

«Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias», escribió el profesor Thomas. La sospecha de que estaba llegando a un punto crítico se hace muy insistente cuando advertimos que el mismo teorema en esencia había sido formulado por mentalidades disciplinadas y observadoras mucho antes que Thomas.

Cuando vemos mentalidades, por lo demás discrepantes, como el obispo Bossuet en su apasionada defensa, en el siglo XVII, de la ortodoxia católica, el irónico Mandeville en su alegoría del siglo XVIII acribillada de observaciones sobre las paradojas de la sociedad humana, el genio irascible de Marx en su revisión de la teoría de Hegel sobre el devenir histórico, el fecundo Freud en obras que quizá llegaron más lejos que ningunas otras de su tiempo en la modificación de la perspectiva del hombre sobre el hombre, y el erudito, dogmático y de vez en cuando sólido profesor de Yale William Graham Sumner,

que pervive como el Carlos Marx de las clases medias; cuando vemos a esta heterogénea compañía (y yo la elegí de una lista más larga, si menos distinguida) de acuerdo sobre la verdad y la pertinencia de lo que es en esencia el teorema de Thomas, podemos concluir que quizá merece también nuestra atención.

¿Hacia dónde, pues, dirigen nuestra atención Thomas y Bossuet, Mandeville, Marx, Freud y Sumner?

La primera parte del teorema es un incesante recordatorio de que los hombres responden no sólo a los rasgos objetivos de una situación, sino también, y a veces primordialmente, al sentido que la situación tiene para ellos. Y así que han atribuido algún sentido a la situación, su conducta consiguiente, y algunas de las consecuencias de esa conducta, son determinadas por el sentido atribuido. Pero esto es todavía bastante abstracto, y las abstracciones hallan modo de hacerse ininteligibles si de vez en cuando no se enlazan con datos concretos. ¿Cuál es un caso que venga a cuento?

Una parábola sociológica

Corre el año 1932. El Last Nacional Bank es una institución floreciente. Una gran parte de sus recursos es líquida, sin estar «aguada». Cartwright Millingville tiene mucha razón en sentirse orgulloso de la institución bancaria que preside. Hasta el Miércoles Negro. Al entrar en su banco advierte que el negocio está más activo que de costumbre. Un poco extraño es aquello, ya que a los hombres de la A.M.O.K., planta siderúrgica, y a los de la K.O.M.A., fábrica de colchones, no suele pagárseles hasta el sábado. Pero están allí dos docenas de hombres, evidentemente de las fábricas, formando cola delante de las ventanillas de los pagadores. Al entrar en su oficina privada, el presidente piensa un tanto compasivamente: «Esperemos que no hayan sido despedidos a mediados de semana. A estas horas deberían estar en el taller».

Pero especulaciones de este género no han hecho nunca prosperar a un banco, y Millingville se dedica al montón de documentos que hay sobre su escritorio. Cuando ha puesto su firma exacta sobre menos de una veintena de papeles, lo inquieta la ausencia de algo familiar y la intrusión de algo extraño. El apagado y discreto zumbido de la actividad de un banco ha cedido el lugar a la molesta estridencia de muchas voces. Ha sido definida como real una situación, y aquello es el comienzo del que acabó como Miércoles Negro, el último miércoles, según podía advertirse, del Last Nacional Bank.

Cartwright no había oído hablar nunca del teorema de Thomas, pero no encontraba dificultad en reconocer su acción. Sabía que, a pesar de la liquidez relativa de las partidas del banco, un rumor de insolvencia, una vez creído por un número suficiente de depositantes, daría por resultado la insolvencia del banco. Y al terminar el Miércoles Negro –y el aún más Negro jueves–, en que largas filas de inquietos depositantes, cada uno de los cuales trataba frenéticamente de salvar lo suyo, se prolongaron en filas aún mayores de depositantes aún más inquietos, resultó cierta la insolvencia.

La estructura financiera estable del banco había dependido de una serie de definiciones de la situación: la creencia en la validez del sistema engranado de esperanzas económicas de que viven los hombres. Una vez que los depositantes definieron la situación de otra manera, una vez que dudaron de la posibilidad de que se

cumpliesen sus esperanzas, las consecuencias de esta definición irreal fueron bastante reales.

Éste es un caso tipo familiar, y no se necesita el teorema de Thomas para comprender cómo ocurrió; no, por lo menos si uno es bastante viejo para haber votado por Franklin D. Roosevelt en 1932. Pero con ayuda del teorema, la trágica historia del banco de Millingville quizá puede convertirse en una parábola sociológica que puede ayudarnos a comprender no sólo lo que les ocurrió a centenares de bancos en los «treinta», sino también lo que les ocurre a las relaciones entre negros y blancos, entre protestantes, católicos y judíos en estos días.

La parábola nos dice que las definiciones públicas de una situación (profecías o predicciones) llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores. Esto es peculiar a los negocios humanos. No se encuentra en el mundo de la naturaleza, ni tocado por manos humanas. Las predicciones del regreso del cometa de Halley no influyen en su órbita. Pero el rumor de insolvencia del banco de Millingville afectó al resultado real. La profecía de la quiebra llevó a su cumplimiento.

Tan común es el tipo de la profecía que se cumple a sí misma, que cada uno de nosotros tiene su espécimen favorito. Piénsese en el caso de la neurosis de exámenes. Convencido de que está destinado a fracasar, el angustiado estudiante dedica más tiempo a lamentarse que a estudiar, y después hace un mal examen. La ansiedad inicialmente falaz se convierte en un miedo por completo justificado. O se cree que es inevitable la guerra entre dos naciones. Movidos por este convencimiento, los representantes de las dos naciones se extrañan cada vez más entre sí, contrarrestando cada movimiento del otro con un movimiento propio. Los montones de armamentos, de materias primas y de hombres armados son cada vez mayores, y al fin, el haber previsto la guerra contribuye a hacerla real.

La profecía que se cumple a sí misma es, en el origen, una definición falsa de la situación que suscita una conducta nueva, la cual convierte en *verdadero* el concepto originariamente falso. La especiosa validez de la profecía que se cumple a sí misma perpetúa el reinado del error, pues el profeta citará el curso real de los acontecimientos como prueba de que tenía razón desde el principio. (Pero nosotros sabemos que el banco de Millingville era solvente, que habría sobrevivido muchos años si el falso rumor no hubiera *creado* las condiciones de su propio cumplimiento. Tales son las perversidades de la lógica social.)

Hay muchos indicios de que puede ponerse un fin deliberado y planearlo al funcionamiento de la profecía que se cumple a sí misma y al círculo vicioso de la sociedad. La secuela de nuestra parábola sociológica del Last National Bank proporciona una pista del modo en que esto puede realizarse. Durante los fabulosos «veintes», en que Coolidge sin duda produjo una era republicana de exuberante prosperidad, suspendieron a la callada sus operaciones un promedio de 635 bancos por año. Y durante los cuatro años inmediatamente anteriores y posteriores a la gran quiebra, en que es evidente que Hoover no produjo una era republicana de inactiva depresión, ésta subió de pronto a un

promedio más espectacular de 2.276 suspensiones bancarias por año. Pero, cosa muy interesante, en los doce años que siguieron a la creación de la Federal Deposit Insurance Corporation y a la promulgación de otra legislación bancaria, mientras presidió Roosevelt la depresión y el restablecimiento democráticos, el receso y el auge, las suspensiones de bancos bajaron a un escaso promedio de 28 por año. Quizá los pánicos del dinero no fueron conjurados institucionalmente por la legislación. Sin embargo, millones de depositantes no tuvieron ya motivo para dar lugar a carreras hacia los bancos motivadas por el pánico, simplemente porque un cambio institucional deliberado había eliminado las causas de pánico. Los motivos de la hostilidad racial no son constantes psicológicas más innatas que los motivos del pánico. A pesar de las enseñanzas de psicólogos aficionados, el pánico y la agresión racial ciegos no están enraizados en la naturaleza humana. Esos tipos de conducta humana son en gran parte producto de la estructura modificable de la sociedad.

Esos cambios, y otros del mismo género, no ocurren automáticamente. *La profecía que se cumple a sí misma, por la cual los temores se traducen en realidades, funciona sólo en ausencia de controles institucionales deliberados.* Y únicamente rechazando el fatalismo social implícito en la idea de que la naturaleza humana es inmodificable puede romperse el círculo trágico de miedo, desastre social y miedo reforzado.

9. Comparación de la *Wissenssoziologie* y de las investigaciones sobre comunicaciones de masas

Realmente, los dos trabajos pueden considerarse como especies del género de investigación que se interesa por el juego recíproco entre estructura social y comunicaciones. El uno apareció y fue más asiduamente cultivado en Europa, y el otro, hasta ahora, ha sido mucho más común en los Estados Unidos. Por lo tanto, si el membrete no se toma al pie de la letra, la sociología del conocimiento puede llamarse la «especie europea», y la sociología de las comunicaciones para las masas la «especie americana». (Es evidente que esas etiquetas no pueden aplicarse estrictamente: después de todo, Charles Beard fue durante mucho tiempo un exponente de la versión nativa norteamericana de la sociología del conocimiento, así como Paul Lazarsfeld, por ejemplo, hizo en Viena algunas de sus primeras investigaciones sobre comunicaciones para las masas.) Aunque las dos especialidades sociológicas se dedican al juego recíproco entre las ideas y la estructura social, cada una de ellas tiene su distintivo foco de atención.

La sociología del conocimiento pertenece en su mayor parte al campo de los teóricos globales, en que la amplitud e importancia del problema justifica la dedicación a él, a veces completamente aparte de la posibilidad presente de avanzar de hecho más allá de ingeniosas especulaciones y de conclusiones impresionistas. En general, los sociólogos del conocimiento figuraron entre los que levantaron la bandera que dice: «No sabemos si lo que decimos es cierto, pero por lo menos es importante».

El sociólogo y el psicólogo dedicados al estudio de la opinión pública y de las comunicaciones para las masas se encuentran con la mayor frecuencia en el campo contrario de los empiristas, con un lema algo diferente inscrito en su bandera: «No

sabemos si lo que decimos es particularmente importante, pero por lo menos es verdad». Aquí se dio la mayor importancia a la recolección de datos relativos al asunto general, datos que tienen valor esencial como pruebas, aunque no estén fuera de toda discusión. Pero, hasta recientemente, hubo poco interés por el influjo de esos datos sobre los problemas teóricos, y se confundió la recolección de información práctica con la recolección de observaciones científicamente pertinentes.

También puede ser de interés en sí mismo comparar las variantes europeas y norteamericanas del estudio sociológico de las comunicaciones. Hacerlo así es recibir la fuerte impresión de que los puntos distintivos a que se da importancia se enlazan con las estructuras sociales en torno dentro de las cuales se desarrollan, aunque el presente estudio hará poco más que sugerir algunas de las conexiones posibles entre la estructura social y la teoría social, de un modo sólo preliminar a una verdadera investigación de la materia. La comparación tiene otro objetivo más: el de propugnar la unificación de los campos de investigación social relacionados entre sí, en busca de la feliz combinación de los dos que posea las virtudes científicas de ambos y ninguno de los vicios superfluos de uno y otro.

Las orientaciones distintivas de estos campos de investigación coordinados, complementarios y que en parte se recubren, constan de diversidad de aspectos relacionados entre sí y se expresan con esa misma diversidad: sus materias y su definición características de los problemas, sus conceptos de los datos, su utilización de técnicas de investigación, y la organización social de sus actividades investigadoras.

Materia y definición de problemas

La variante europea se dedica a desenterrar las raíces sociales del conocimiento, para descubrir los modos en que el conocimiento y el pensamiento son afectados por la estructura social en torno. El principal foco de atención es aquí la formación por la sociedad de perspectivas intelectuales. En esta disciplina, conocimiento y pensamiento se interpretan tan vagamente, que llegan hasta abarcar casi todas las ideas y creencias. Sin embargo, en el corazón de la disciplina hay un interés sociológico por los contextos sociales del conocimiento que está más o menos certificado por pruebas sistemáticas. Es decir, la sociología del conocimiento se interesa más directamente por los productos intelectuales de los expertos, ya sea en ciencia o filosofía, en pensamiento económico o político.

Aunque siente también algún interés por el estado presente del conocimiento (o nivel de información, como se le llama característica y significativamente), la variante norteamericana se enfoca sobre el estudio sociológico de la creencia popular. Se enfoca en especial sobre la *opinión*, y no sobre el *conocimiento*. No son éstas, naturalmente, diferencias de blanco y negro. Por no ser arbitraria, la frontera entre una cosa y otra no tiene la claridad de, pongamos por caso, una frontera internacional. La opinión se matiza de conocimiento, el cual no es otra cosa que aquella parte de la opinión socialmente certificada por criterios particulares de prueba. Y así como la opinión puede convertirse en conocimiento, el conocimiento puede de modo igualmente ostensible degenerar en mera opinión. Pero, salvo en las márgenes, la distinción se mantiene, y se expresa en los

focos distintivos de atención de las variantes europea y norteamericana de la sociología de las comunicaciones.

Si la versión norteamericana se interesa primordialmente por la opinión pública, por las creencias de las masas, por lo que ha llegado a llamarse «cultura popular», la versión europea se centra en torno de doctrinas más esotéricas, sobre los sistemas complejos de conocimiento que se reforman y a veces se deforman en su paso ulterior a la cultura popular.

Esas diferencias de foco de atención llevan consigo otras diferencias: la variante europea, al interesarse por el conocimiento, llega a tratar de la minoría intelectual; la variante norteamericana, interesada por la opinión ampliamente sustentada, trata de las masas. La una se centra sobre las doctrinas esotéricas de los pocos, la otra sobre las creencias exotéricas de los muchos. Esta divergencia de interés tiene una relación inmediata con todos los aspectos de las técnicas de investigación, como veremos; es evidente, por ejemplo, que una entrevista investigadora destinada a rendir información de un hombre de ciencia o de un literato diferirá de modo importante de una entrevista investigadora destinada a un corte transversal de la población en general.

Las orientaciones de las dos variantes muestran ulteriores correlaciones distintivas de detalles sutiles. El sector europeo habla, en el plano cognoscitivo, de *conocimiento*; el norteamericano, de *información*. El conocimiento implica un *cuerpo* de hechos o de ideas, mientras que la información no tiene tal implicación de hechos o ideas *sistemáticamente conectados*. En consecuencia, la variante norteamericana *estudia los fragmentos aislados de información* de que disponen las masas de gentes; la variante europea *piensa típicamente en una estructura total de conocimientos* de que disponen unos pocos. Los norteamericanos dan importancia a los *agregados* de trozos discretos o discontinuos de información, los europeos a *sistemas* de teorías. Para el europeo es esencial analizar el sistema de principios en toda su complicada interrelación, con la vista puesta en la unidad conceptual, en los niveles de abstracción y de concreción, y en la categorización (por ejemplo, morfológica o analítica). Para el norteamericano es esencial descubrir, mediante las técnicas del análisis de factores, por ejemplo, los haces de ideas (o de actitudes) que tienen lugar empíricamente. El uno subraya las relaciones que subsisten lógicamente; el otro subraya las relaciones que tienen lugar empíricamente. El europeo se interesa por las etiquetas políticas sólo si lo encaminan a sistemas de ideas políticas que él interpreta después de toda su sutileza y complejidad, procurando hacer ver su (supuesta) relación con uno u otro estrato social. El norteamericano se interesa por las creencias políticas discontinuas, y sólo en la medida en que permiten al investigador clasificar («codificar») a los individuos bajo una etiqueta o categoría política general, la cual puede después demostrarse (no suponerse) que tiene una circulación mayor en uno u otro estrato social. Si el europeo analiza la ideología de los movimientos políticos, el norteamericano investiga las opiniones de electores y no electores.

Estos focos de atención distintivos podrían explicarse e ilustrarse más, pero quizá se ha dicho lo suficiente para indicar que de una materia ampliamente común, la sociología

europea del conocimiento y la sociología norteamericana de las comunicaciones de masas seleccionan problemas distintivos para una interpretación distintiva. Y poco a poco va surgiendo la vaga impresión que pura y demasiado simplemente puede resurtirse así: el norteamericano sabe de lo que habla, y eso no es mucho; el europeo no sabe de qué habla, y eso es mucho.

Textos

seleccionados Robert King Merton *AMBIVALENCIA SOCIOLOGICA*

Espasa Calpe, Madrid 1980, pp. 19-25, 144-148, 152, 155, 158-159, 173-185

10. La ambivalencia sociológica

Como ya se ha hecho notar, el concepto de la ambivalencia en psicología se refiere a la tendencia experimentada por determinadas personas a orientarse al mismo tiempo en direcciones psicológicamente opuestas, como amor y odio hacia la misma persona, aceptación y rechazo, afirmación y negación. Este concepto lleva directamente a problemas muy precisos: ¿Cómo es posible que persistan esas presiones opuestas? ¿Cómo es que no prevalece una sobre la otra? ¿Qué mecanismos psíquicos pone en marcha la ambivalencia, separando, por ejemplo, los componentes conflictivos y reprimiendo uno de ellos —el odio, por ejemplo— mientras la reacción exteriorizada frente al odio reprimido toma la forma de una acentuada manifestación de afecto? No son éstos los problemas que aquí nos conciernen. Para nosotros el punto esencial es que sean las que fueren las fuentes de la ambivalencia según la teoría psicológica, ésta centra siempre su enfoque en cómo este o aquel tipo de personalidad crea un tipo particular de ambivalencia y trata de resolverlo.

La teoría sociológica de la ambivalencia se orienta hacia otros problemas muy distintos. Hace referencia a la estructura social en lugar de a la personalidad. *En su sentido más amplio* la ambivalencia sociológica contempla las expectativas incompatibles que con carácter normativo se asignan a las actitudes, creencias y comportamientos ligados a un estatus (es decir, una posición social) o a un grupo de estatus en una sociedad. *En su sentido más restringido*, la ambivalencia sociológica hace referencia a las expectativas incompatibles que con valor de normas están incorporadas a un *determinado* cometido o a un *determinado* estatus social (por ejemplo, el cometido del médico como terapeuta en cuanto distinto de otros cometidos que desempeñe y de su estatus como investigador, administrador, colega, miembro de una asociación profesional, etc.). Tanto en el sentido más amplio como en el más restringido, la ambivalencia queda localizada en la definición social de cometidos y estatus, no en la manera de sentir de un tipo u otro de personalidad. Como cabría esperar y como descubriremos, la ambivalencia sociológica es una de las fuentes más importantes de la ambivalencia psicológica. Personas dentro de un estatus o grupo de estatus con un gran porcentaje de incompatibilidad en su definición social desarrollarán fácilmente tendencias hacia sentimientos, creencias y comportamientos contradictorios. Aunque la ambivalencia sociológica y psicológica están conectadas empíricamente, teóricamente son distintas. Se hallan en planos diferentes de la realidad fenoménica, en planos diferentes de conceptualización y en planos diferentes en cuanto a causas y

consecuencias.

La teoría sociológica se ocupa de los procesos mediante los cuales las estructuras sociales generan las circunstancias en las que la ambivalencia queda incorporada a estatus y grupos de estatus determinados junto con los cometidos sociales que van unidos a ellos. Anticipando un poco lo que vendrá después, sugerimos que una fuente de ambivalencia se encuentra en el contexto estructural de un estatus determinado. Otra fuente se encuentra en los múltiples tipos de funciones asignadas a un estatus: por ejemplo, funciones expresivas e instrumentales. Estas dos fuentes han sido identificadas en una serie de análisis sociológicos de la ambivalencia durante, más o menos, los últimos veinte años: ambivalencia en el cometido del burócrata cuando el cliente pide atención personal e individualizada, mientras que la burocracia exige un tratamiento generalizado e impersonal; el cometido del intelectual que es un experto en burocracia, y que tiene que compaginar valores que se derivan de su profesión y los que derivan de la organización; la ambivalencia frente a éxitos no justificados por el estatus social de las personas que los obtienen (y que entraña una respuesta positiva ante el éxito y una actitud negativa frente al estatus devaluado); la actitud ambivalente de un ex miembro de un grupo; la actitud ambivalente de científicos hacia la precedencia porque su cometido incluye valores potencialmente incompatibles («el valor de la originalidad que les lleva a querer que se les reconozca la precedencia, y el valor de la humildad que les lleva a insistir en lo poco que han sido capaces de lograr»); la ambivalencia en el papel del médico que le exige tratar de «armonizar normas incompatibles o potencialmente incompatibles en un todo funcionalmente consistente»; y la ambivalencia inherente a la amplia variedad de cometidos que entraña el ocuparse al mismo tiempo del mantenimiento de una estructura de comportamiento y de obtener resultados prácticos; de trabajos cuya actividad se encamina fundamentalmente a mantener la cohesión social y de otros que sirven para que se hagan las cosas que hay que hacer.

En todos estos casos similares, las personas que ocupan esos estatus están expuestas a la ambivalencia. Y están expuestas a ella no en razón de su historia idiosincrática o de su personalidad característica, sino porque la ambivalencia es inherente a los puestos sociales que ocupan. A esto nos referimos al decir que la ambivalencia sociológica es un concepto con base en la estructura social.

En el sentido más amplio de expectativas contradictorias incorporadas a un estatus o grupo de estatus, la ambivalencia sociológica ha sido suficientemente investigada. Pero se ha concedido muy poca atención a la ambivalencia en su *sentido más central y restringido de expectativas conflictivas con carácter normativo, definidas socialmente para un determinado cometido social, asociado con un determinado estatus.* Dedicaremos a ese caso especial la mayor parte de este trabajo. Trataremos de analizar de qué modo función y estructura social determinan una ambivalencia socialmente incorporada a un determinado cometido, como por ejemplo el de terapeuta del médico que le exige al mismo tiempo un distanciamiento afectivo del paciente y un compasivo interés por su bienestar. El tipo básico de ambivalencia sociológica plantea demandas contradictorias sobre los miembros de un estatus en una determinada relación social. Y

como estas normas no se pueden materializar simultáneamente por medio del comportamiento, se expresan mediante una oscilación: pasando del distanciamiento a la compasión, de la disciplina a la permisividad, de un trato personal a otro impersonal.

Antes de seguir adelante examinando el tipo básico de ambivalencia sociológica, vamos a esbozar otros tipos relacionados con éste y que han sido ya objeto de investigación. El segundo tipo de ambivalencia es quizá el que ha sido investigado más exhaustivamente: la ambivalencia que aparece en un conflicto de estatus dentro de un grupo de estatus (por ejemplo, el conjunto de posiciones sociales ocupados por cada persona). Se dan, por ejemplo, los frecuentes casos de conflicto entre el estatus de hombres y mujeres en el campo profesional y familiar; en su estatus religioso y secular; en sus estatus público y privado como, por ejemplo, el juez y el amigo o el del alumno en cuanto encargado de tareas disciplinarias y en cuanto compañero de otros estudiantes. Este tipo se ha estudiado especialmente en el caso del comportamiento a la hora de votar bajo presiones opuestas.

Esta segunda clase de ambivalencia sociológica sigue esencialmente un esquema de «conflicto de intereses o de valores» en el que intereses y valores incluidos en diferentes estatus ocupados por la misma persona originan sentimientos contradictorios y un comportamiento a base de componendas. Dicho más sucintamente, esto trae consigo intereses y valores conflictivos en el conjunto de estatus del individuo. Como este tipo de ambivalencia lo provoca la estructura social, puede considerársele como una forma de ambivalencia sociológica. Pero ésta difiere de la primera o básica en un aspecto fundamental: su frecuencia y su dinámica diferirán según el número de personas que tengan una determinada combinación de estatus. Cuantas más mujeres casadas entren en el mercado laboral, habrá más que se vean sometidas a un conflicto entre obligaciones. Pero esto no es inherente al hecho de ocupar un solo estatus y desempeñar un *único* cometido. Eso es parte de lo que pretendemos al describir este tipo como derivado y no como tipo básico de ambivalencia sociológica. También difiere del tipo básico en cuanto que las exigencias contradictorias de los diferentes estatus incluyen personas *diferentes* en los cometidos complementarios de los estatus en conflicto (las exigencias, por ejemplo, de un patrón y de una esposa). Pero en el tipo básico, la ambivalencia surge en la relación social con la *misma* persona. Entraña una ambivalencia estructuralmente provocada en una sola relación (la del abogado con su cliente) y no un conflicto entre relaciones (del abogado con su familia y con su cliente, por ejemplo). Puesto que los conflictos en el conjunto de estatus han sido repetidamente examinados, no vamos a ocuparnos de ellos excepto cuando influyan sobre la ambivalencia que se dé en un determinado cometido asociado con un estatus *particular*.

Una tercera clase, comparable con la anterior, se da en el conflicto entre varios cometidos asociados con un determinado estatus. También es éste un tipo conocido de ambivalencia sociológica. El puesto de catedrático de universidad o de científico en una organización dedicada a investigar incluye muchos cometidos distintos: el docente, el de investigación, deberes administrativos, etc. Como algunos de los lectores de este trabajo conocen bien por experiencia propia, las exigencias de estos diferentes cometidos dentro

de un estatus pueden ser conflictivas. No sólo plantean conflictos por sus demandas contrapuestas en cuanto a tiempo, energía e interés de los ocupantes del estatus, sino que los tipos de actitudes, valores y actividades requeridos para cada uno de esos cometidos puede también ser incompatible con los de los otros.

Un cuarto tipo de ambivalencia sociológica se da mediante la existencia de valores culturales contradictorios mantenidos por miembros de una sociedad. Estos valores no están adscritos a un *estatus* determinado, pero se espera que todos los miembros de la sociedad los consideren como norma (v. gr., patriotismo y honradez). Así, Robert Lynd hizo una lista de veinte premisas, unidas en parejas, que informan la vida de los americanos, haciendo notar que incurren inmediatamente «en un amplio porcentaje de contradicción, con la consiguiente ambivalencia». Por ejemplo:

Todo el mundo tiene que tratar de triunfar.

Pero: El tipo de persona que uno es, es más importante que el grado de éxito obtenido.

La familia es nuestra institución básica y el núcleo más sagrado de nuestra vida nacional.

Pero: Los negocios son nuestra institución más importante y, puesto que el bienestar nacional depende de ellos, todas las demás instituciones deben adecuarse a sus necesidades.

La honradez es el mejor sistema.

Pero: Los negocios son los negocios y un negociante sería un estúpido si no disimulara.

Mientras estas premisas sean generalmente aceptadas sin que estén organizadas en grupos de normas para uno u otro cometido en particular, pueden considerarse como casos de conflicto cultural. Al organizarlas así se convierten en el tipo básico de ambivalencia sociológica, en la que exigencias normativas incompatibles quedan incorporadas a un cometido particular dentro de un estatus determinado. Los fenómenos de conflicto cultural han sido ampliamente investigados y, aunque existen lagunas en nuestra comprensión de los procesos que entraña un conflicto de ese tipo, no vamos a ocuparnos aquí de ellos. Un quinto tipo de ambivalencia sociológica se da en la disyunción entre aspiraciones prescritas culturalmente y los caminos socialmente estructurados para realizar esas aspiraciones (lo que uno de nosotros ha descrito tiempo ha como la «estructura de oportunidad»). No se trata de conflicto cultural ni de conflicto social, sino de una contradicción entre la estructura cultural y la social. Se presenta cuando los valores culturales han sido interiorizados por aquellos cuya posición en la estructura social no les permite actuar de acuerdo con los valores que han aprendido a estimar. Este tipo, examinado con algún detalle en estudios sobre «estructura social y destrucción de esas estructuras», será también en gran parte ignorado en este trabajo que se centra en el tipo básico de ambivalencia incorporado en un único cometido de un estatus social determinado.

Un sexto tipo de ambivalencia sociológica surge entre personas que han vivido en dos o más sociedades y han llegado a informarse así de grupos de valores culturales que difieren entre sí. Especialmente ejemplificado por los inmigrantes, este caso especial ha sido intensamente investigado por lo menos desde que Robert E. Park introdujo el concepto de «hombre marginal» y Everett V. Stonequist lo desarrolló de manera

efectiva. Dentro de una vena relacionada, aunque algo diferente, la teoría del grupo de referencia se ha ocupado de la ambivalencia de las personas que aceptan ciertos valores mantenidos por grupos de los que ellos no son miembros. Este tipo combina de manera instructiva elementos del cuarto tipo de ambivalencia (conflicto cultural) y del segundo (conflicto dentro de un grupo de estatus). Aunque en esta orientación hacia un grupo del que no es miembro el individuo no «pertenece» al grupo cuyos valores acepta y, por tanto, no se puede decir, como hecho social, que ocupe un estatus en conflicto, su identificación con ese grupo, aunque sea sólo como aspiración o en su fantasía, le somete a las exigencias conflictivas de su propio grupo y del grupo al cual aspira. Este tipo de ambivalencia se da probablemente de manera muy característica en las personas con movilidad social.

11. Análisis estructural en sociología

El análisis estructural ha generado una problemática que me parece interesante y una forma de pensar los problemas que considero más efectiva que ninguna otra de las que conozco. Más aún, enlaza con otros paradigmas sociológicos que, a pesar de las polémicas, son todo menos contradictorios en buena parte de lo que suponen o afirman. Sin duda es ésta una postura pacifista indecorosa en una época en que el campo de la sociología resuena con los gritos de los gladiadores que luchan por doctrinas rivales. Más aún, el trabajo reciente en análisis estructural me lleva más hacia esferas de acuerdo y de complementariedad que a las supuestas básicas contradicciones entre los diferentes paradigmas sociológicos. Esto no es extraño. Porque no es posible proponer doctrinas sociológicas (paradigmas, teorías, esquemas conceptuales, modelos) incluso mínimamente plausibles que se contradigan entre sí en supuestos, ideas y conceptos básicos. Muchas ideas del análisis estructural y del interaccionismo simbólico se oponen entre sí de la misma manera que el jamón se opone a los huevos: son claramente diferentes, pero mutuamente enriquecedores.

En lugar de esas complejas y detalladas descripciones, sólo voy a delinear los componentes básicos de este tipo de análisis estructural dándoles la forma de una serie de estipulaciones. Aunque el término está tomado de la cultura adversaria del derecho, lo uso aquí sólo para indicar un acuerdo provisional sobre el tipo de análisis estructural sometido a discusión.

Catorce estipulaciones para el análisis estructural

Éstas son, por tanto, catorce estipulaciones de esta variedad de análisis estructural. *Se estipula:*

1. *Que* la noción todavía en desarrollo de «estructura social» es polifilética y polimorfa (aunque no, esperamos, polimórficamente perversa): es decir, la noción tiene más de una línea ancestral de pensamiento sociológico, y estas líneas difieren parte en la sustancia y parte en el método.

2. *Que* las ideas básicas del análisis estructural en sociología son muy anteriores en el tiempo al movimiento mixto social e intelectual conocido como «estructuralismo». Abarcando diversas disciplinas básicas, el estructuralismo se ha convertido últimamente en el foco de un popular movimiento social, a veces falto de discriminación, que se ha

aprovechado de manera poco rigurosa de la autoridad intelectual de figuras tan prestigiosas como Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson en lingüística, Claude Lévi-Strauss en antropología, Jean Piaget en psicología y, más recientemente, François Jacob en biología. En breve: aunque el análisis estructural en sociología hoy se haya visto afectado por ciertos aspectos comunes del estructuralismo utilizados como contexto cognitivo –por ejemplo, ciertos paralelos entre Saussure y Durkheim– no se deriva históricamente de estas tradiciones intelectuales más de lo que pueda derivarse, digamos, la forma consumo-rendimiento de «análisis estructural» desarrollada por Wassily Leontief en economía.

3. *Que* el análisis estructural en sociología implica la confluencia de ideas que derivan principalmente de Durkheim y Marx. Lejos de ser contradictorias, como se ha dado a veces por sentado, ideas básicas sacadas de su obra respectiva han resultado ser complementarias en una larga serie de investigaciones a través de los años, ideas que van de las fuentes socioestructurales del comportamiento anormal y la formación de la personalidad burocrática al crecimiento y estructura institucional de la ciencia. De manera más concreta, un paradigma propuesto para el análisis funcional en los años treinta y publicado en 1949 llamaba la atención sobre las zonas de superposición, no de identidad, entre estas orientaciones teóricas. Sirva de ejemplo el concepto básico de «contradicciones» en uno y de «disfunciones» en el otro; el lugar privilegiado acordado en Marx a las «condiciones» de la sociedad y del «contexto estructural» o «coacción estructural» en análisis estructural y, en el dominio de la sociología del conocimiento, el postulado de Marx de que la cambiante «existencia social de los hombres determina su estado consciente» que se corresponde con la concepción de Durkheim de que las representaciones colectivas reflejan una realidad social.

4. *Que* si la confluencia de elementos de Durkheim y Marx ha sido evidente al menos desde los años treinta, no se la puede considerar, como Gouldner propone que se la considere, como otro signo de la crisis que atribuye tanto a la sociología funcional como a la marxista en los sesenta. Expresándolo de manera más general, se estipula aquí que lejos de constituir necesariamente un signo de crisis teórica o de decadencia, la convergencia de líneas separadas de pensamiento puede implicar, y en este caso implica de hecho, un proceso de consolidación de conceptos, ideas y proposiciones que dan como resultado paradigmas más generales.

5. *Que*, al igual que las orientaciones teóricas en las otras ciencias sociales, por no decir nada de las ciencias físicas y biológicas, el análisis estructural en sociología tiene que enfrentarse sucesivamente con micro y macrofenómenos. Como esas otras ciencias, la sociología tiene que resolver el formidable problema, recientemente abordado de nuevo por Peter Blau y otros muchos, de desarrollar conceptos, métodos y datos para conectar micro y macroanálisis.

6. *Que*, adoptando la importante y sucinta formulación de Stinchcombe sobre el micronivel, el proceso básico concebido como central en la estructura social es la *elección entre alternativas socialmente estructuradas*. Esto difiere del proceso de elección en teoría económica, en el que se concibe que las alternativas tienen utilidades

inherentes. Difiere del proceso de elección en la teoría de aprendizaje, en el que se concibe a las alternativas emitiendo estímulos que refuerzan o anulan. Difiere de ambos en que... la utilidad o refuerzo de una particular elección se considera como socialmente establecida, como parte del orden institucional.

7. *Que*, en el macronivel, las distribuciones sociales (es decir, la concentración y dispersión) de autoridad, poder, influencia y prestigio comprenden estructuras de control social que cambian históricamente, en parte a través de procesos de «acumulación de ventajas y desventajas» en las personas que ocupan diversas posiciones estratificadas en esa estructura (sujetas a procesos de reacción bajo condiciones todavía muy poco conocidas).

8. *Que*, para el paradigma del análisis estructural, es fundamental, no accidental, que las *estructuras sociales generan conflictos sociales* por estar diferenciadas, con diferencias históricas cuantitativas y cualitativas, en conjuntos entrelazados de estatus, estratos, organizaciones y comunidades sociales que tienen sus propios intereses y valores, potencialmente conflictivos, por tanto, y también intereses y valores comunes (en seguida diré algo más acerca de esto).

9. *Que* las estructuras normativas no tienen conjuntos unificados de normas. En lugar de ello, la *ambivalencia sociológica* está incorporada a las estructuras normativas en forma de expectativas incompatibles añadidas a los cometidos sociales y una «alternancia dinámica de normas y contra-normas», de acuerdo con la identificación de la que se ha hecho, por ejemplo, en las esferas de la burocracia, de la medicina y de la ciencia (40).

10. *Que las estructuras sociales generan porcentajes diversos de comportamientos anormales*, así definidos con criterios diferentes por miembros de la sociedad estructuralmente identificables. El comportamiento definido como anormal resulta, en grado significativo, de discrepancias socialmente modeladas entre aspiraciones personales culturalmente generadas y desigualdades ya incorporadas a la «estructura de la oportunidad» al tratar de realizar esas aspiraciones mediante procedimientos institucionalizados.

11. *Que*, además de los acontecimientos exógenos, las *estructuras sociales generan tanto cambios dentro de la estructura como cambios de la estructura* y que esos tipos de cambio se producen a través de elecciones de conducta modeladas por acumulación y mediante las amplificaciones de las consecuencias disfuncionales de ciertos tipos de tensiones, conflictos y contradicciones en la estructura social diferenciada.

12. *Que*, de acuerdo con las estipulaciones precedentes, cada nuevo grupo nacido dentro de una estructura social en cuya creación no intervino, procede de manera diferenciada, junto con otros grupos generacionales, a modificar esa estructura, tanto involuntariamente como a propósito, mediante sus respuestas a las objetivas consecuencias sociales, también involuntarias y previstas, de las anteriores acciones organizadas y colectivas.

13. *Que* es analíticamente útil distinguir entre niveles manifiestos y latentes tanto de estructura social como de función social (añadiendo entre paréntesis que el

estructuralismo tal como lo exponen otras disciplinas –en la obra, por ejemplo, de Jakobson, Lévi-Strauss y Chomsky– considera esencial distinguir entre estructuras «superficiales» y «profundas»).

14. Y, finalmente, como resultará evidente en el resto de este trabajo, se estipula, en el terreno de los postulados teóricos (no como puñalada a las modestias demasiado llamativas) *que*, como otras orientaciones teóricas en sociología, el análisis estructural no pretende ser capaz de dar cuenta de manera exhaustiva de todo el espectro de fenómenos sociales y culturales.

A la vista de estas estipulaciones, aunque sea de manera tan condensada, tiene que quedar claro que esta variante del análisis estructural debe mucho a la modalidad de análisis estructuralfuncional desarrollada por mi maestro, amigo y colega en la lejanía, Talcott Parsons. Pero la variante difiere de la forma estándar en lo que, para mí, son dos importantes aspectos: el sustantivo y el metateórico.

En el aspecto sustantivo, esta variante de la doctrina deja más sitio para las fuentes estructurales y para las consecuencias diferenciales de conflicto, de las disfunciones y de las contradicciones de la estructura social, representando así, como se ha hecho notar, una conjunción de las líneas centrales de pensamiento en Marx y Durkheim.

Esta orientación ha sido asociada en su aspecto metateórico con una particular imagen del mapa cognitivo de la sociología.

En esa imagen, la sociología tiene una pluralidad de orientaciones teóricas –paradigmas distintos y teorías de medio alcance– más que una sola teoría completa ya existente o a punto de ser formulada. Este tipo de imágenes está relacionado con el problema de la forma de los diferentes modelos de estructura y crecimiento del conocimiento científico en general, problema que ha vuelto a entrar más recientemente en el dominio de la sociología a través del acceso abierto por la filosofía de la ciencia.

A la vista de las diferentes doctrinas pluralistas que ahora llenan las revistas de la filosofía de la ciencia, es todavía más interesante que esta rudimentaria propuesta de una pluralidad de teorías de alcance medio describiera la teoría sociológica real como compuesta sobre todo de «orientaciones generales» toscas y poco trabadas en lugar del tejido de grano fino y muy apretado de la «teoría hipotético-deductiva» de la que tanto se hablaba por entonces. Por ejemplo, se hacía notar que buena parte de lo que se describe en los libros de texto como teoría sociológica consiste en *orientaciones generales* sobre materiales sustantivos. Tales orientaciones llevan consigo amplios postulados que indican *tipos* de variables que *de alguna manera hay que tener en cuenta* en lugar de especificar determinadas relaciones entre variables particulares. Aunque estas orientaciones son indispensables, proporcionan tan sólo el más amplio de los marcos imaginables para la investigación empírica (el subrayado no estaba en el original).

Ésta fue la razón de que, a partir de los años cuarenta, algunos de nosotros propusiéramos la terminología de «paradigmas» y «orientaciones teóricas» para referirnos a la estructura teórica de la sociología realmente operante. Aquéllos fueron los días en los que yo empecé a aludir al carácter y funciones de los paradigmas en sociología y hallé paradigmas válidos para el análisis funcional y para la sociología del

conocimiento; paradigmas concebidos para identificar suposiciones básicas, conceptos, problemáticas y tipos de pruebas pertinentes. Quedó para Raymond Boudon la tarea de clarificar y explicar la distinción entre teoría sociológica propiamente así llamada y paradigmas y, a través de su tipología de los paradigmas, indicar sus usos característicos y sus limitaciones.

Una razón para la inmediata aceptación en aquel momento del concepto de una pluralidad de paradigmas se presenta a la mente por sí misma. Y es que representaba el estado real y no el ideal remoto de la ciencia social. Aunque importantes regiones de la economía e incluso de la psicología se consideraba por entonces que habían desarrollado sistemas teóricos razonablemente bien trabados, los científicos de la sociedad se veían suficientemente escarmentados por la experiencia como para reconocer el carácter verdaderamente modesto de sus logros teóricos. La noción de paradigma, sin demasiada cohesión pero mucho más conveniente que el pozo sin fondo del puro empirismo, proporcionaba una descripción y una razón de ser a lo que estaba sucediendo, aunque sin forzar a que se abandonara toda esperanza de convertir los paradigmas en construcciones teóricas más amplias y más exigentes.

Como mini-estructuras de ideas básicas, conceptos, problemáticas y hallazgos, se consideró que los paradigmas representaban una posibilidad sin pretensiones, pero organizada, de conseguir un tipo limitado de conocimientos científicos. Se los consideró como algo intermedio entre lo que Leontief había descrito en aquellos días como «teorización implícita», con su ausencia de control teórico, y la teorización hipotético-deductiva, con sus elaborados conjuntos de proposiciones basadas empíricamente y lógicamente interdependientes. Finalmente, en contraste con el cientifismo de la época y el movimiento de «unidad de la ciencia», la noción de una pluralidad de paradigmas sin demasiada cohesión evitaba a los sociólogos el adoptar las comparativamente maduras ciencias físicas, químicas y biológicas como modelos apropiados en lugar de, en algunos aspectos, como simples modelos de referencia con los que establecer un contraste.

12. Las consecuencias imprevistas de la acción social

En alguna de sus numerosas formas, el problema de las imprevistas consecuencias de las acciones deliberadas ha sido abordado prácticamente por todos los que han contribuido de manera significativa a la larga historia del pensamiento social. La diversidad de contextos y la variedad de términos con los que se le ha designado, sin embargo, ha contribuido a hacer difícil cualquier continuidad en su consideración. De hecho, esta diversidad de contextos –que va de la teología a la tecnología– ha sido tan acusada que no sólo se ha perdido de vista la sustancial identidad del problema, sino que tampoco se ha hecho todavía de él ningún análisis sistemático y científico. El no haber sometido este problema a una investigación a fondo se ha debido quizá en parte a hallarse ligado históricamente a consideraciones trascendentes y éticas. Evidentemente, la fácil solución que proporciona atribuir las consecuencias imprevistas de las acciones a la inescrutable voluntad de Dios, de la Providencia o del Destino excluye, en la mente del que cree, toda necesidad de análisis científico. Sean cuales fueren las razones reales, lo cierto es que si bien el proceso ha sido ampliamente reconocido y su importancia

valorada, todavía espera que se le dé un tratamiento sistemático.

Formulación del problema

Aunque la frase «consecuencias imprevistas de la acción social deliberada» sea hasta cierto punto auto-explicativa, la ubicación del problema requiere mayores especificaciones. En primer lugar, la mayor parte de este trabajo contempla más los actos deliberados aislados que su integración en un sistema coherente de acciones (aunque se harán algunas referencias a esto último). Esta limitación se debe a una razón de conveniencia; un tratamiento de los sistemas de acción introduciría nuevas complicaciones imposibles de manejar. Más aún, las consecuencias *imprevistas* no deben confundirse con las consecuencias que son necesariamente *indeseables* (desde el punto de vista del que actúa). Porque aunque esos resultados no se quieran, no siempre se considera su ocurrencia como axiológicamente negativa. En pocas palabras: los efectos no deseados no son siempre efectos indeseables. Los resultados queridos y anticipados de la acción deliberada, sin embargo, son siempre, por la misma naturaleza del caso, relativamente deseables para el actor, aunque puedan parecer axiológicamente negativos a un observador imparcial. Esto es cierto incluso en el caso extremo en que el resultado querido es «el mal menor» o en casos de suicidio, mortificación ascética o auto-tortura que, en situaciones dadas, pueden considerarse deseables en relación con otras posibles alternativas.

Hablando rigurosamente, las *consecuencias* de la acción deliberada quedan limitadas a aquellos elementos en la situación resultante que son exclusivamente el producto de la acción, es decir, que no habrían ocurrido de no tener lugar la acción. En concreto, sin embargo, las consecuencias son el resultado de la influencia recíproca entre la acción y la situación objetiva, las condiciones de la acción. Nos ocuparemos en primer lugar de un modelo de los resultados de la acción bajo ciertas condiciones. Esto encierra, sin embargo, los problemas de atribución causal (sobre los que volveremos más adelante), aunque en un grado menos apremiante que las consecuencias en sentido riguroso. Estas consecuencias relativamente concretas pueden diferenciarse en: *a)* consecuencias para el actor(es), *b)* consecuencias para otras personas por intermedio de la estructura social, la cultura y la civilización.

Al considerar la acción deliberada, nos ocupamos de la «conducta» en cuanto distinta del «comportamiento», es decir, nos ocupamos de una acción que implica motivos y consiguientemente una elección entre alternativas. Por el momento, aceptamos la deliberación como algo dado, de manera que cualquier teoría que «reduce» la intencionalidad a reflejos condicionados o tropismos, afirmando que los motivos son simplemente conjuntos de impulsos instintivos, será considerada como impropcedente. Se ignorarán igualmente las consideraciones psicológicas sobre la fuente u origen de los motivos, aunque sean indudablemente importantes para un más completo entendimiento de los mecanismos implicados en el desarrollo de las consecuencias inesperadas de la conducta.

Tampoco se da por sentado que la acción social implique siempre motivos explícitos, claramente definidos. Tal conciencia de motivación puede ser poco frecuente, ya que la

meta de la acción es con más frecuencia nebulosa y vaga que precisa y concreta. Tal es sin duda el caso de la acción habitual que, aunque puede originalmente haber sido provocada por un motivo consciente, después es llevada a cabo de manera característica sin esa consciencia. La significación de la acción habitual se discutirá más adelante.

Sobre todo, no debe concluirse que acción deliberada implica «racionalidad» en la acción humana (que la persona siempre usa los medios objetivamente más adecuados para la consecución de su fin). De hecho, parte de mi análisis está dedicado a identificar los elementos que explican desviaciones concretas de la racionalidad de la acción. Además, no hay que identificar racionalidad e irracionalidad con el fracaso y el éxito de la acción, respectivamente. Porque en una situación donde el número de acciones *posibles* para alcanzar un fin determinado está severamente limitado, se obra racionalmente seleccionando el medio que, en base a la información accesible, tiene las mayores posibilidades de alcanzar esa meta, incluso aunque el fin no llegue en realidad a alcanzarse. Por el contrario, se puede alcanzar una meta mediante una acción que, con base a la información accesible al actor, sea irracional (como sucede en el caso de las «corazonadas»).

Volviendo ahora a la acción, distinguimos dos clases: desorganizada y formalmente organizada. La primera hace referencia a acciones de individuos considerados distributivamente, y de la cual puede resultar la segunda cuando individuos del mismo parecer forman una asociación para alcanzar un objetivo común. Las consecuencias imprevistas se dan en ambos tipos de acciones, aunque el segundo tipo parece proporcionar una mejor oportunidad para el análisis sociológico, ya que los procesos de la organización formal contribuyen con más frecuencia a que existan declaraciones explícitas sobre propósitos y procedimientos.

Antes de pasar al análisis del problema mismo es aconsejable indicar dos trampas metodológicas que son, además, comunes a toda investigación sociológica sobre acciones deliberadas. La primera se refiere al problema de la atribución causal, el problema de averiguar hasta qué punto qué «consecuencias» pueden justificadamente atribuirse a ciertas acciones. Por ejemplo, ¿hasta qué punto el reciente aumento de producción económica en este país es el resultado de medidas gubernamentales? ¿Hasta qué punto puede atribuirse la extensión del crimen organizado a la Prohibición? Esta dificultad siempre presente de la atribución causal tiene que resolverse para cada caso empírico.

El segundo problema es el de precisar los motivos reales de una determinada acción. Existe la dificultad, por ejemplo, de discernir entre racionalización y verdad en aquellos casos donde consecuencias al parecer imprevistas se confiesa *ex post facto* que eran consecuencias buscadas. Puede darse la racionalización en conexión con planes sociales a escala nacional, como en el ejemplo clásico del jinete que, al ser arrojado al suelo por su montura, declaró que estaba «simplemente apeándose». Esta dificultad, aunque no completamente obviada, puede quedar significativamente reducida en casos de acción de un grupo organizado, ya que la circunstancia de tratarse de una acción organizada habitualmente exige declaraciones explícitas (aunque no siempre «ciertas») sobre metas

y procedimientos. Más aún, se puede fácilmente exagerar esta dificultad, ya que en muchos casos, si no en la mayoría de ellos, la propia experiencia del observador y su conocimiento de la situación le permiten llegar a una solución. En último extremo, la prueba final es ésta: la yuxtaposición de la acción manifiesta, nuestro conocimiento del actor(es), la situación específica y el propósito deducido o confesado, ¿«encajan», existe entre ellos, como Weber lo expresa, una «*verständliche Sinnzusammenhang*»? Si el analista, de manera auto-consciente, somete estos elementos a una prueba semejante, las conclusiones sobre motivación pueden tener valor probatorio. La evidencia que pueda obtenerse variará, y la probabilidad de error en la atribución de motivaciones variará correlativamente. Aunque en este trabajo no se habla más de estas dificultades metodológicas, se ha procurado tenerlas en cuenta en el análisis.

Por último, una fuente frecuente de malentendidos se eliminará desde el principio si se advierte que los factores implicados en las consecuencias imprevistas son – precisamente – factores, y que ninguno de ellos sirve por sí mismo para explicar ningún caso concreto.

Fuentes de consecuencias imprevistas

La limitación más evidente para una correcta previsión de las consecuencias de la acción la proporciona el grado de conocimiento que exista en ese momento. La amplitud de esta limitación se puede apreciar mejor tomando el caso más simple en el que la ausencia de adecuados conocimientos es la única barrera para una correcta previsión. Evidentemente, se puede encontrar un gran número de razones concretas para el conocimiento inadecuado, pero también es posible resumirlas en varias clases de factores que son los más importantes.

Ignorancia

La primera clase deriva del tipo de conocimiento –usualmente, quizá exclusivamente– alcanzado en las ciencias del comportamiento humano. El científico social encuentra habitualmente relaciones fortuitas, no funcionales. Esto quiere decir que, en el estudio del comportamiento humano, se descubre un conjunto de valores diferentes de una variable asociados con cada valor de otra variable(s), o en un lenguaje menos técnico, el conjunto de consecuencias de cualquier acción repetida no es constante, sino que hay todo un abanico de posibles consecuencias, y *cualquiera de ellas puede seguir al acto en un caso determinado*. En algunas ocasiones, tenemos suficientes conocimientos de los límites del espectro de posibles consecuencias, e incluso conocimiento adecuado para precisar las probabilidades estadísticas (empíricas) de las diferentes consecuencias posibles, pero es imposible predecir con certeza los resultados de cualquier caso particular. Nuestras clasificaciones de actos y situaciones nunca implican categorías completamente homogéneas, ni siquiera categorías cuyo grado aproximado de homogeneidad sea suficiente para la predicción de acontecimientos particulares. Se da aquí la paradoja de que si bien experiencias pasadas nos sirven de guía en nuestras esperanzas al suponer que ciertos actos pasados, presentes y futuros son suficientemente parecidos para agruparlos en la misma categoría, esas experiencias son en realidad diferentes. Hasta el punto que si esas diferencias son pertinentes para el

resultado de la acción y no se adoptan las apropiadas correcciones, el resultado real diferirá del que se esperaba. Como Poincaré lo ha expresado, «... pequeñas diferencias en las condiciones iniciales producen grandes diferencias en los fenómenos finales... La predicción se hace imposible y tenemos el fenómeno fortuito».

Sin embargo, las desviaciones de las consecuencias habituales de un acto pueden preverse por el actor que reconoce en la situación dada algunas diferencias con las previas situaciones similares. Pero hasta donde estas diferencias no puedan subsumirse dentro de reglas generales, la dirección y extensión de estas desviaciones no podrán preverse. Queda claro, por tanto, que el conocimiento parcial con cuya ayuda la acción se lleva comúnmente a cabo permite una considerable variedad de resultados inesperados de conducta.

Aunque no sabemos la *cantidad* de conocimiento necesaria para la presciencia, puede decirse en general que las consecuencias son fortuitas cuando se necesita un exacto conocimiento de muchos detalles y hechos (en cuanto diferentes de los principios generales) para llegar a una predicción muy de bulto. En otras palabras, «consecuencias fortuitas» son aquellas ocasionadas por la interacción de fuerzas y circunstancias que son tan numerosas y complejas que su predicción está enteramente fuera de nuestro alcance. Esta área de consecuencias debiera quizá distinguirse de la de «ignorancia», ya que no está relacionada con el conocimiento realmente asequible sino con conocimientos que teóricamente podrían llegar a obtenerse.

La importancia de la ignorancia como factor se ve realzada por el hecho de que las exigencias de la vida práctica nos obligan frecuentemente a actuar con cierta confianza, aunque está claro que la información sobre la que basamos nuestra acción no es completa. Actuamos, de ordinario, como Knight ha observado acertadamente, no con una base de conocimiento científico, sino de opinión y cálculo. Así, las situaciones que exigen (o lo que para nuestro propósito viene a ser la misma cosa, al actor le parece que exigen) acción inmediata de alguna especie, llevan consigo habitualmente ignorancia de ciertos aspectos de la situación y será más fácil que produzcan resultados inesperados.

Incluso cuando no se requiere una acción inmediata, existe el problema *económico* de distribuir nuestros recursos fundamentales: tiempo y energías. Tiempo y energías son medios que escasean y el comportamiento económico se ocupa de la distribución racional de esos medios entre diferentes necesidades, entre las cuales la previsión de las consecuencias de las acciones es sólo una. Una economía de ingenieros sociales no es más factible que una economía de lavaderos. El defecto de los radicales activistas antinoéticos que promueven la idea de la acción por encima de todo lo demás es que exageran en esa dirección y llegan a pedir (de hecho) que no se dedique prácticamente ningún recurso a la adquisición de conocimientos. Por otra parte, la pizca de verdad en la posición antintelectual es que existen claros límites económicos en cuanto a la conveniencia de no actuar hasta eliminar la incertidumbre, y también límites psicológicos, por cuanto, a la manera de Hamlet, la excesiva «premeditación» de este tipo excluye llegar a realizar actos de cualquier clase.

Error

Un segundo factor de importancia en las inesperadas consecuencias de la conducta, quizá tan extendido como la ignorancia, es el error. El error se puede introducir, por supuesto, en cualquier fase de la acción deliberada: podemos equivocarnos al valorar la situación actual, podemos equivocarnos en nuestras conclusiones a partir de ésta para la objetiva situación futura, a la hora de seleccionar un curso de acción, o, finalmente, al ejecutar la acción elegida. Una falacia muy común se encierra con frecuencia en la suposición excesivamente simple de que las acciones que han producido en el pasado el efecto deseado seguirán haciéndolo en el futuro. Esta suposición se encuentra a menudo establecida en el mecanismo del hábito y allí encuentra a menudo justificación pragmática. Pero precisamente porque el hábito es un modo de actividad que ha llevado previamente a la consecución de ciertos fines, tiende a convertirse en automático y a carecer de deliberación a través de la repetición continua de manera que el actor no se da cuenta de que procedimientos que han tenido éxito en *ciertas circunstancias* no hay razón para que sigan teniéndolo *bajo cualquier condición*. De la misma manera que las rigideces en la organización social a menudo impiden y bloquean la satisfacción de nuevas necesidades, las rigideces del comportamiento individual bloquean la satisfacción de antiguas necesidades en un entorno social cambiante.

El error puede también estar implicado en casos donde el actor presta atención sólo a uno o varios de los aspectos pertinentes de la situación que influyen en el resultado de la acción. Esto puede variar desde el caso de la simple negligencia (falta de minuciosidad al examinar la situación) al de la obsesión patológica, donde se da una decidida negativa o inhabilidad para considerar ciertos elementos del problema. Este último tipo ha sido tratado por extenso en la literatura psiquiátrica. En los casos de satisfacción de deseos, la participación emocional lleva a una distorsión de la situación objetiva y del probable curso futuro de los acontecimientos; la acción fundada en condiciones imaginarias tiene que tener consecuencias inesperadas.

Imperiosa inmediatez de interés

Un tercer tipo general de factor, la «imperiosa inmediatez de interés», hace referencia a casos donde la preocupación básica del actor por las consecuencias inmediatamente previstas excluye la consideración de las posteriores o de otras consecuencias del mismo acto. Los elementos más prominentes en esa inmediatez de interés abarcan desde necesidades psicológicas hasta básicos valores culturales. Así, el imaginativo ejemplo de Vico sobre el «origen de la familia», que derivaría de la práctica de los hombres que llevaban a sus compañeras a cuevas para satisfacer sus necesidades sexuales sin ser vistos por Dios, podría servir como ilustración algo fantástica de las primeras. Otro tipo de ejemplo lo proporciona aquella doctrina de la economía clásica en la cual el individuo preocupado por emplear su capital donde le fuera de más provecho, tendiendo así a hacer los ingresos anuales de la sociedad lo más elevados posible es, en las palabras de Adam Smith, «guiado por una mano invisible para favorecer un fin que no es en absoluto parte de sus intenciones».

Sin embargo, a partir del agudo análisis de Max Weber, no hace falta decir que las acciones motivadas por el interés no son contrarias a una investigación intensiva de las

condiciones y medios de una acción con éxito. Por el contrario, parecería más bien que el interés, si ha de satisfacerse, requiere un análisis objetivo de situación e instrumentalidad, como se supone que es característico del «hombre económico». La ironía es que ese intenso interés tiende a menudo a impedir ese análisis precisamente porque la gran preocupación en la satisfacción del interés inmediato es un generador psicológico de prejuicios emocionales, con el consiguiente desequilibrio o incapacidad para llevar a cabo los cálculos necesarios. Es una suposición tan falaz mantener que la acción interesada lleva consigo necesariamente un cálculo racional de los elementos de la situación como negar a la racionalidad cualquier influencia sobre tal conducta. Además, la acción en la que interviene el elemento de la inmediatez de interés puede ser racional en cuanto a los valores básicos de ese interés, pero irracional en lo relativo a la organización vital del individuo. Racional, en el sentido de ser una acción de la que cabe esperar que conduzca a la obtención de una meta específica; irracional, en el sentido de que puede impedir la búsqueda o consecución de otros valores que, de momento, no son principales pero que, sin embargo, forman parte integral de la escala de valores del individuo. Por ello, *debido a que una acción determinada no se lleva a cabo en un vacío psicológico o social, sus efectos se ramificarán por otras esferas de valor e interés*. Por ejemplo, la práctica del control de la natalidad por «razones económicas» influye en la media de edad y en el tamaño de los grupos familiares con profundas consecuencias de carácter psicológico y social y, en mayor escala, por supuesto, afecta al índice de crecimiento de la población.

consecuencias objetivas de esas acciones sino de la satisfacción subjetiva del deber bien cumplido. O la acción que está de acuerdo con un conjunto de valores dominantes tiende a ser enfocada hacia esa particular área de valores. Pero debido a las complejas interacciones que constituyen la sociedad, la acción se ramifica. Sus consecuencias no quedan restringidas al área específica en la que se quiere concentrarlas y se extienden por campos relacionados a los que se ignora explícitamente en el momento de la acción. Pero como esos campos están de hecho relacionados, las ulteriores consecuencias en las áreas adyacentes tienden a *reaccionar* sobre el sistema fundamental de valores. Esta reacción, usualmente no buscada, constituye un elemento importantísimo en el proceso de secularización, de transformación o desintegración de sistemas de valores básicos. Aquí está la paradoja esencial de la acción social: la «realización de valores puede llevar a renunciar a ellos». Podemos parafrasear a Goethe y hablar de «*Die Kraft, die stets das Gute will, und stets das Böse schafft*» (La fuerza que constantemente quiere el bien y constantemente produce el mal).

Predicciones autodestructivas Valores básicos

Superficialmente parecido al factor de inmediatez de interés, pero difiriendo de él en una importante dimensión teórica, hemos de incluir aquí el de los valores básicos. Esto hace referencia a ocasiones en las que ulteriores consecuencias de la acción no se tienen en cuenta porque la acción se ve como necesaria al estar exigida por valores fundamentales. El análisis clásico es el estudio de Weber de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* donde Weber ha hecho una adecuada generalización de este

caso, diciendo que el ascetismo activo paradójicamente conduce a su propia decadencia a través de la acumulación de riqueza y de posesiones, ocasionada por la conjunción de una intensa actividad productiva y un consumo reducido.

El proceso contribuye mucho a la dinámica del cambio social y cultural, como ha sido explicado de manera más o menos eficaz por Hegel, Marx, Wundt y muchos otros. La observación empírica es incontrovertible: las actividades orientadas hacia ciertos valores ponen en movimiento procesos que cambian la misma escala de valores que las desencadenó. Este fenómeno puede producirse cuando un sistema de valores básicos obliga a ciertas acciones *específicas*, y los adherentes no se preocupan de las conse

Existe otra circunstancia, peculiar de la conducta humana, que se interpone en el camino de predicciones y planes sociales coronados por el éxito. Las predicciones públicas de futuros desarrollos sociales no llegan frecuentemente a cumplirse precisamente porque la predicción se ha convertido en un elemento nuevo en esa situación concreta, tendiendo, por tanto, a cambiar el curso inicial de la evolución. Esto no se aplica a las predicciones en campos ajenos a la conducta humana. Así, la predicción del regreso del cometa de Halley no influye de ninguna manera en la órbita del cometa; pero, para tomar un concreto ejemplo social, la predicción de Marx de la progresiva concentración de la riqueza y de la creciente miseria de las masas tuvo influencia sobre el mismo proceso objeto de la predicción. Ya que por lo menos una de las consecuencias de las exhortaciones socialistas del siglo XIX fue la difusión de las organizaciones laborales, que, al tomar conciencia de su desfavorable posición para negociar en casos de contrato individual, se agruparon para disfrutar de las ventajas de la negociación colectiva, retrasando, aunque no eliminando, la evolución que Marx había previsto.

Por ello, en la medida en que las predicciones de los científicos sociales se hacen públicas y que la acción tiene lugar con pleno conocimiento de esas predicciones, la condición de «manteniéndose idénticos los demás factores» que se da por supuesta tácitamente en todas las predicciones no llega a cumplirse. Los otros factores no serán idénticos porque el científico ha introducido un nuevo factor: su predicción. Esta contingencia puede explicar frecuentemente que movimientos sociales se desarrollen en direcciones totalmente imprevistas, asumiendo, por tanto, considerable importancia para la planificación social.

Las reflexiones precedentes no representan más que una exposición muy sucinta de los elementos más importantes implicados en un proceso social fundamental. Nos llevaría demasiado lejos, y sin duda más allá del ámbito de este trabajo, examinar de manera exhaustiva las implicaciones de este análisis para la predicción, control y planificación sociales. Podemos mantener, sin embargo, incluso en este estadio preliminar, que no se garantiza ninguna afirmación general afirmando o denegando categóricamente la viabilidad práctica de *todas* las planificaciones sociales. Antes de que podamos permitirnos tales generalizaciones, tenemos que examinar y clasificar los *tipos* de acción y organización social en relación con los elementos aquí examinados y después referir nuestras generalizaciones a esos diferentes tipos esenciales. Si el presente

análisis ha servido para precisar el problema, aunque sólo sea en sus aspectos básicos, y para atraer la atención hacia la necesidad de un estudio sistemático y objetivo de los elementos implicados en la aparición de consecuencias imprevistas de la acción social deliberada, problema cuyo tratamiento se ha confiado durante demasiado tiempo al campo de la teología y de la filosofía especulativa, habrá logrado su declarado propósito.

Textos

seleccionados Robert King Merton *LA SOCIOLOGÍA DE LA CIENCIA*

Alianza, Madrid 1977 (Edición original de 1973), 2 volúmenes, Vol. 1: pp. 46, 50-53; Vol. 2: pp. 357-360, 361-364, 365-366, 368, 420-422, 554-555, 556-557, 557-559, 577-578

13. Volumen 1. Paradigma para la sociología del conocimiento

La última generación ha presenciado el surgimiento de un campo especial de la indagación sociológica: la sociología del conocimiento (*Wissenssoziologie*). El término debe interpretarse en un sentido muy amplio, en realidad, pues los estudios realizados en este dominio han versado prácticamente sobre toda la gama de los productos culturales (ideas, ideologías, creencias jurídicas y éticas, filosofía, ciencia y tecnología). Pero sea cual fuere la concepción del conocimiento que se sustente, la orientación de esta disciplina es en gran medida la misma: se ocupa principalmente de las relaciones entre el conocimiento y otros factores existenciales de la sociedad o la cultura. Por general y hasta vaga que pueda ser esta formulación de su objetivo central, una caracterización más específica no serviría para incluir los diversos enfoques que se han elaborado.

La «revolución copernicana» en este campo de estudios consistió en la hipótesis de que, no sólo están condicionados socialmente (históricamente) el error, la ilusión o la creencia sin fundamento, sino también el descubrimiento de la verdad. Mientras la atención estuviera concentrada en los determinantes sociales de la ideología, la ilusión, el mito y las normas morales, la sociología del conocimiento no podía surgir. Era suficientemente claro que en la explicación del error o de la opinión no certificada estaban implicados algunos factores extrateóricos, que se necesitaba alguna explicación especial, pues la realidad del objeto no podía dar cuenta del error. Pero en el caso del conocimiento confirmado o certificado, se supuso durante largo tiempo que podía ser explicado en términos de una relación directa entre el objeto y el intérprete. La sociología del conocimiento cobró vida con la memorable hipótesis de que aun las verdades deben ser socialmente explicables, deben ser relacionadas con la sociedad histórica en la que aparecen.

Esbozar siquiera las principales corrientes de la sociología del conocimiento en un breve espacio es no presentar ninguna adecuadamente y violentarlas a todas. La diversidad de formulaciones, de Marx, Scheler o Durkheim; los variados problemas, desde la determinación social de los sistemas de categorías hasta la de las ideologías políticas clasistas; las enormes diferencias en amplitud, desde la clasificación omnimoda de la historia intelectual hasta la ubicación social del pensamiento de los sabios negros en las últimas décadas; los diversos límites asignados a la disciplina, desde una amplia gnoseología sociológica hasta las relaciones empíricas de las estructuras sociales

particulares y las ideas; la proliferación de conceptos: ideas, sistemas de creencias, conocimiento positivo, pensamiento, sistemas de verdad, superestructura, etc.; los diversos métodos de validación, desde las imputaciones plausibles pero no documentadas hasta los análisis históricos y estadísticos meticulosos; a la luz de todo esto, el intento de considerar en unas pocas páginas los esquemas analíticos y los estudios empíricos debe sacrificar el detalle a la generalidad.

Para introducir una base de comparación en la plétora de estudios que han aparecido en este campo, debemos adoptar cierto esquema de análisis. El siguiente paradigma tiene el propósito de ser un paso en tal dirección. Indudablemente, es una clasificación parcial y, cabe esperar, temporaria, que desaparecerá para dar lugar a un modelo analítico mejorado y más exigente. Pero brinda una base para hacer el inventario de los hallazgos hechos en este campo; para indicar los resultados contradictorios, contrarios o compatibles; para exponer los instrumentos conceptuales actualmente en uso; para determinar la naturaleza de los problemas que han ocupado a los investigadores en este campo; para evaluar el carácter de los elementos de juicio que han considerado atinentes a estos problemas; y para discernir las lagunas y debilidades características de los actuales tipos de interpretación. Una teoría acabada de sociología del conocimiento se presta a su clasificación en términos del siguiente paradigma.

Paradigma para la sociología del conocimiento

1. ¿Dónde está ubicada la base existencial de las producciones mentales?

a) *Bases sociales*: posición social, clase, generación, rol ocupacional, modo de producción, estructuras grupales (universidad, burocracia, academias, sectas, partidos políticos, etc.), «situación histórica», intereses, sociedad, adhesión étnica, movilidad social, estructura de poder, procesos sociales (competencia, conflictos, etc.)

b) *Bases culturales*: valores, *ethos*, clima de opinión, *Volksgeist*, *Zeitgeist*, tipo de cultura, mentalidad cultural, *Weltanschauungen*, etcétera.

2. ¿Qué producciones mentales se analizan sociológicamente?

a) *Esferas de*: las creencias morales, las ideologías, las ideas, las categorías de pensamiento, la filosofía, las creencias religiosas, las normas sociales, la ciencia positiva, la tecnología, etc.

b) *Qué aspectos se analizan*: su selección (focos de atención), nivel de abstracción, presupuestos (qué es lo que se toma como datos y qué como problemático), contenido conceptual, modelos de verificación, objetivos de la actividad intelectual, etc.

3. ¿Cómo se relacionan las producciones mentales con las bases existenciales?

a) *Relaciones causales o funcionales*: determinación, causa, correspondencia, condición necesaria, condicionamiento, interdependencia funcional, interacción, dependencia, etc.

b) *Relaciones simbólicas, orgánicas o de significación*: consistencia, armonía, coherencia, unidad, congruencia, compatibilidad (y antónimos); expresión, realización, expresión simbólica, *Struktur zusammenhang*, identidades estructurales, conexión

interna, analogías estilísticas, integración lógico-significativa, identidad de significado, etcétera.

c) *Términos ambiguos para designar relaciones*: correspondencia, reflejo, ligado a, en estrecha conexión con, etc.

4. *¿Por qué relacionadas? Funciones manifiestas y latentes imputadas a esas producciones mentales existencialmente condicionadas*

a) Para mantener el poder, promover la estabilidad, orientación, explotación, oscurecer relaciones sociales reales, brindar motivaciones, canalizar la conducta, apartar la crítica, desviar la hostilidad, brindar seguridad, controlar la naturaleza, coordinar las relaciones sociales, etc.

5. *¿Cuándo prevalecen las relaciones afirmadas entre la base existencial y el conocimiento?*

a) Teorías historicistas (limitadas a sociedades o culturas particulares).

b) Teorías analíticas generales.

Por supuesto, hay categorías adicionales para clasificar y analizar los estudios de sociología del conocimiento que aquí no exploramos totalmente. Así, el eterno problema de las implicaciones de las influencias existenciales sobre el conocimiento para establecer el rango gnoseológico de tal conocimiento ha sido cálidamente debatido desde un principio. Las soluciones a este problema, que supone que una sociología del conocimiento es necesariamente una teoría sociológica del conocimiento, van desde la afirmación de que «la génesis del pensamiento no guarda ninguna relación necesaria con su validez» hasta la posición relativista extrema según la cual la verdad lo es en función de una base social o cultural, esto es, descansa exclusivamente en el consenso social, y, por consiguiente, que cualquier teoría culturalmente aceptada de la verdad puede pretender ser tan válida como cualquier otra.

14. Volumen 2: La estructura normativa de la ciencia

El *ethos* de la ciencia es ese complejo, con resonancias afectivas, de valores y normas que se consideran obligatorios para el hombre de ciencia. Las normas se expresan en forma de prescripciones, proscripciones, preferencias y permisos. Se las legitima en base a valores institucionales. Estos imperativos, transmitidos por el precepto y el ejemplo, y reforzados por sanciones, son internalizados en grados diversos por el científico, moldeando su conciencia científica o, si se prefiere la expresión de moda, su superego. Aunque el *ethos* de la ciencia no ha sido codificados, se lo puede inferir del consenso moral de los científicos tal como se expresa en el uso y la costumbre, en innumerables escritos sobre el espíritu científico y en la indignación moral dirigida contra las violaciones del *ethos*.

El examen del *ethos* de la ciencia moderna sólo es una introducción limitada a un problema mayor: el estudio comparativo de la estructura institucional de la ciencia. Aunque las monografías detalladas que reúnen los necesarios materiales comparativos son escasas y dispersas, proporcionan cierta base para el supuesto provisional de que «se brinda oportunidad de desarrollo a la ciencia en un orden democrático que se halle

integrado con el *ethos* de la ciencia». Esto no significa que la actividad científica esté limitada a las democracias. Las más diversas estructuras sociales han brindado apoyo a la ciencia en cierta medida. Sólo basta recordar que la Academia del Cimento fue patrocinada por dos Médicis; que Carlos II reclama la atención histórica por su concesión de una carta a la Royal Society de Londres y su patrocinamiento del Observatorio de Greenwich; que la Académie des Sciences se fundó bajo los auspicios de Luis XIV, por consejo de Colbert; que, instado por Leibniz, Federico I dio fondos a la Academia de Berlín; y que la Academia de Ciencias de San Petersburgo fue creada por Pedro el Grande (para refutar la idea de que los rusos son bárbaros). Pero tales hechos históricos no suponen una asociación al azar de la ciencia y la estructura social. Existe la cuestión adicional de la proporción de los logros científicos con respecto a las potencialidades científicas. La ciencia se desarrolló en diversas estructuras sociales, sin duda, pero ¿cuál es la que brinda el contexto institucional más apropiado para su mayor desarrollo?

El fin institucional de la ciencia es la extensión del conocimiento certificado. Los métodos técnicos empleados para alcanzar este fin proporcionan la definición de conocimiento apropiada: enunciados de regularidades empíricamente confirmados y lógicamente coherentes (que son, en efecto, predicciones). Los imperativos institucionales (normas) derivan del objetivo y los métodos. Toda la estructura de normas técnicas y morales conducen al objetivo final. La norma técnica de la prueba empírica adecuada y confiable es un requisito para la constante predicción verdadera; la norma técnica de la coherencia lógica es un requisito para la predicción sistemática y válida. Las normas de la ciencia poseen una justificación metodológica, pero son obligatorias, no sólo porque constituyen un procedimiento eficiente, sino también porque se las cree correctas y buenas. Son prescripciones morales tanto como técnicas.

Consideramos cuatro conjuntos de imperativos institucionales —el universalismo, el comunismo, el desinterés y el escepticismo organizado— como componentes del *ethos* de la ciencia moderna.

Universalismo

El universalismo halla inmediata expresión en el canon de que las pretensiones a la verdad, cualquiera sea su fuente, deben ser sometidas a *criterios impersonales preestablecidos*: la consonancia con la observación y con el conocimiento anteriormente confirmado. La aceptación o el rechazo de las pretensiones a figurar en las nóminas de la ciencia no debe depender de los atributos personales o sociales de su protagonista; su raza, nacionalidad, religión, clase y cualidades personales son, como tales, irrelevantes. La objetividad excluye el particularismo. La circunstancia de que las formulaciones científicamente verificadas se refieren, en este sentido específico, a secuencias y correlaciones objetivas va en contra de todo esfuerzo tendente a imponer criterios de validez particularistas. El proceso Haber no puede ser invalidado por un decreto de Nuremberg, ni puede un anglófono rechazar la ley de la gravitación. El chauvinista puede eliminar los nombres de los científicos extranjeros de los libros de texto históricos, pero sus formulaciones siguen siendo indispensables para la ciencia y la

tecnología. Por *echt-deutsch* [puramente alemán] o cien por ciento americano que sea la adición final, algunos extranjeros contribuyen a todo nuevo avance científico. El imperativo del universalismo está profundamente arraigado en el carácter impersonal de la ciencia.

Sin embargo, la institución de la ciencia forma parte de una estructura social mayor con la que no siempre está integrada. Cuando la cultura mayor se opone al universalismo, el *ethos* de la ciencia se ve sometido a una seria tensión. El etnocentrismo no es compatible con el universalismo. Particularmente en tiempos de conflicto internacional, cuando la definición dominante de la situación exalta las lealtades nacionales, el hombre de ciencia se ve sometido a los imperativos en conflicto del universalismo científico y del particularismo etnocéntrico. La estructura de la situación en que se encuentra determina el rol social que es llamado a desempeñar. El hombre de ciencia puede convertirse en hombre de guerra, y actuar en consonancia.

El universalismo halla expresión adicional en la exigencia de que se abran las carreras a los talentos. El fin institucional brinda la justificación. Restringir las carreras científicas por otras razones que la falta de competencia es obstaculizar la promoción del conocimiento. El libre acceso a las actividades científicas es un imperativo funcional. La conveniencia y la moralidad coinciden.

También aquí el *ethos* de la ciencia puede no ser compatible con el de la sociedad en su conjunto. Los científicos pueden asimilar patrones de casta y cerrar sus filas a los de estatus inferior, independientemente de la capacidad y los logros. Pero esto crea una situación inestable. Se apela a elaboradas ideologías para oscurecer la incompatibilidad de las normas de casta con el objetivo institucional de la ciencia. Se debe mostrar que los de castas inferiores son intrínsecamente incapaces para llevar a cabo la labor científica, o, al menos, se deben desvalorizar sistemáticamente sus contribuciones. «Puede aducirse, en base a la historia de la ciencia, que los fundadores de la investigación en física y los grandes descubridores, desde Galileo y Newton hasta los pioneros de la física de nuestro tiempo, eran casi todos arios, predominantemente de raza nórdica.» La reserva «casi todos» es reconocida como una base insuficiente para negar a los parias toda pretensión de logro científico. De aquí que se redondee la ideología mediante una concepción de la «buena» y la «mala» ciencia: se opone la ciencia realista y pragmática del ario a la ciencia dogmática y formal del no ario. O se buscan fundamentos para la exclusión en la condición extracientífica de los hombres de ciencia como enemigos del Estado o la Iglesia. Así, los exponentes de una cultura que abjura de los patrones universalistas se sienten obligados, en general, a rendir un homenaje verbal a ese valor en el ámbito de la ciencia. El universalismo es tortuosamente afirmado en teoría y suprimido en la práctica.

Por inadecuadamente que se lo ponga en práctica, el *ethos* de la democracia incluye el universalismo como principio rector dominante. La democratización equivale a la progresiva eliminación de las restricciones al ejercicio y desarrollo de capacidades socialmente valoradas. Los criterios impersonales de realización y no la fijación de estatus caracterizan a la sociedad democrática abierta. En la medida en que tales

restricciones persisten, se las considera como obstáculos en el camino de la plena democratización. Así, en la medida en que la democracia del *laissez-faire* permite la acumulación de ventajas diferenciales para ciertos sectores de la población, diferencias que no están ligadas a diferencias demostradas de capacidad, el proceso democrático lleva a la creciente regulación por la autoridad política. En condiciones cambiantes, es menester introducir nuevas formas técnicas de organización para preservar y extender la igualdad de oportunidades. Puede necesitarse el aparato político para poner en práctica los valores democráticos y para mantener las normas universalistas.

«Comunismo»

El «comunismo», en el sentido no técnico y extendido de propiedad común de bienes, es un segundo elemento integrante del *ethos* científico. Los hallazgos de la ciencia son un producto de la colaboración social y son asignados a la comunidad. Constituyen una herencia común en la cual el derecho del productor individual es severamente limitado. Una ley o teoría que lleva el nombre de un científico no entra en la posesión exclusiva del descubridor y sus herederos, ni las normas les otorgan derechos especiales de uso y disposición. Los derechos de propiedad en la ciencia son reducidos a un mínimo por el código de la ética científica. El derecho del científico a propiedad intelectual queda limitado al reconocimiento y la estima que, si la institución funciona con un mínimo de eficiencia, son proporcionales al incremento aportado al fondo común de conocimiento. La eponimia –por ejemplo, el sistema copernicano o la ley de Boyle– es, así, al mismo tiempo un recurso mnemotécnico y conmemorativo.

Teniendo en cuenta la importancia institucional otorgada al reconocimiento y la estima como único derecho de propiedad del científico sobre sus descubrimientos, la preocupación por la prioridad científica se convierte en una respuesta «normal». Las controversias sobre prioridades que jalonan la historia de la ciencia moderna tienen su origen en el énfasis institucional en la originalidad. De ello resulta una cooperación competitiva. Los productos de la competencia se socializan, y aumenta la estima hacia el productor. Las naciones recogen las pretensiones a la prioridad, y las nuevas entradas en la comunidad de la ciencia son rotuladas con los nombres de conciudadanos: testimonio de ello es la controversia que se desencadenó sobre las pretensiones rivales de Newton y Leibniz a la creación del cálculo infinitesimal. Pero todo esto no pone en tela de juicio el carácter del conocimiento científico como propiedad común.

La concepción institucional de la ciencia como parte del dominio público está vinculada con el imperativo de la comunicación de los hallazgos. El secreto es la antítesis de esta norma; la comunicación plena y abierta es su cumplimiento. La presión para la difusión de los resultados es reforzada por el objetivo institucional de dilatar los límites del conocimiento y por el incentivo del reconocimiento que, claro está, depende de la publicación.

Desinterés

La ciencia, como en el caso de las profesiones en general, incluye el desinterés como elemento institucional básico. El desinterés no debe ser identificado con el altruismo, ni la acción interesada con el egoísmo. Tales equivalencias confunden el nivel institucional

de análisis con el nivel motivacional. Se ha atribuido al científico la pasión del conocimiento, una ociosa curiosidad, la preocupación altruista por el bienestar de la humanidad y una cantidad de otros motivos especiales. La búsqueda de motivos distintivos parece haber estado mal encaminada. Es más bien una pauta distintiva de control institucional de una amplia gama de motivos lo que caracteriza la conducta de los científicos. Una vez que la institución prescribe la actividad desinteresada, está en el interés del científico adecuarse a esa norma, so pena de incurrir en sanciones y, en la medida en que la norma ha sido internalizada, so pena de caer en conflictos psicológicos.

El escepticismo organizado

Como hemos visto en el capítulo anterior, el escepticismo organizado está relacionado de varias maneras con los otros elementos del *ethos* científico. Es un mandato metodológico e institucional. La suspensión temporaria del juicio y el examen independiente de las creencias en términos de criterios empíricos y lógicos periódicamente han envuelto a la ciencia en conflictos con otras instituciones. La ciencia, que plantea cuestiones de hecho, incluso potencialidades, concernientes a todos los aspectos de la naturaleza y la sociedad, puede chocar con otras actitudes hacia esos mismos datos que han sido cristalizadas y a menudo ritualizadas por otras instituciones. El investigador científico no preserva el abismo entre lo sagrado y lo profano, entre lo que exige respeto acrítico y lo que puede ser analizado objetivamente.

Como ya hemos señalado, ésta parece ser una fuente de revueltas contra la llamada intrusión de la ciencia en otras esferas. Tal resistencia por parte de la religión organizada se ha hecho menos significativa en comparación con la de los grupos económicos y políticos. Puede existir oposición independientemente de nuevos descubrimientos científicos específicos que parezcan invalidar dogmas particulares de la iglesia, la economía o el Estado. Se trata más bien de la intuición difusa, con frecuencia vaga, de que el escepticismo amenaza la actual distribución del poder. El conflicto se acentúa cuando la ciencia extiende su investigación a nuevas zonas hacia las que hay actitudes institucionalizadas o cuando otras instituciones extienden su control sobre la ciencia. En la sociedad totalitaria moderna, el antiintelectualismo y la centralización del control institucional sirven para limitar el alcance de la actividad científica.

15. Volumen 2: El sistema de recompensas en la ciencia

Como otras instituciones sociales, la de la ciencia tiene sus valores, normas y organización característicos. Entre ellos, el énfasis en el valor de la originalidad tiene una justificación evidente, pues la originalidad contribuye en mucho al avance de la ciencia. Como otras instituciones, también la ciencia tiene su sistema de atribución de recompensas por el desempeño de roles. Estas recompensas son en gran medida honoríficas, pues aún hoy, cuando la ciencia se halla profesionalizada en alto grado, se define culturalmente la actividad científica como una búsqueda desinteresada de la verdad, y sólo secundariamente como un medio para ganarse la vida. En consonancia con el énfasis valorativo, las recompensas deben distribuirse de acuerdo con la importancia de la realización. Cuando la institución funciona de manera eficaz, el incremento del conocimiento y el incremento de la fama personal van de la mano; el

objetivo institucional y la recompensa personal están unidos. Pero esos valores institucionales tienen tantos defectos como cualidades. La institución puede perder, en parte, el control, si el énfasis en la originalidad y su reconocimiento aumenta excesivamente. Cuanto más plenamente los científicos atribuyen un valor ilimitado a la originalidad, tanto más dedicados están –en este sentido– al avance del conocimiento, tanto más involucrados se sienten en el resultado exitoso de la investigación y tanto mayor es su vulnerabilidad emocional al fracaso.

Contra este fondo cultural y social, pueden comenzarse a discernir otras fuentes, aparte de las idiosincráticas, de la mala conducta personal de algunos científicos. La cultura de la ciencia es, en este sentido, patogénica. Puede llevar a los científicos a desarrollar una preocupación por el reconocimiento, que es, a su vez, la confirmación por sus iguales del valor de su obra. El espíritu contencioso, las afirmaciones egotistas, el secreto para que otros no se adelanten, el suministro solamente de la información que da apoyo a una hipótesis, las falsas acusaciones de plagio, hasta el robo ocasional de ideas y, en casos raros, la fabricación de datos, todos estos casos han aparecido en la historia de la ciencia y pueden ser considerados como una conducta desviada en respuesta a la discrepancia entre el enorme énfasis, dentro de la cultura de la ciencia, en el descubrimiento original y la dificultad real que experimentan muchos científicos para hacer un descubrimiento original. En esta situación de tensión, se apela a todo género de conductas adaptativas, algunas de las cuales están más allá de las normas de la ciencia.

Puede darse a todo esto una formulación más general. En años recientes, se ha hablado mucho de los peligros del énfasis en la relatividad de los valores, de la precaria situación de una sociedad en la cual los hombres no creen en algunos valores con suficiente profundidad y no abrigan sentimientos suficientemente intensos por aquello en lo que creen. Si hay alguna lección que podamos aprender de este examen de algunas consecuencias de la creencia en la importancia absoluta de la originalidad, tal vez sea la vieja lección de que también tiene sus peligros la creencia irrestricta en valores absolutos. Puede originar el tipo de celo fanático en el cual todo es lícito. De este modo, el convertir en absolutos los valores puede ser tan dañino como su decadencia para la vida de los hombres en la sociedad.

16. Volumen 2: El efecto Mateo en la ciencia

Podríamos comenzar con algunas observaciones generales sobre el sistema de recompensas de la ciencia, basándolas en anteriores formulaciones teóricas e investigaciones empíricas. Se ha observado desde hace algún tiempo que las recompensas estratificadas en el ámbito de la ciencia se distribuyen principalmente en la moneda del reconocimiento otorgado a las investigaciones por colegas científicos. Este reconocimiento se halla estratificado para grados diversos de realizaciones científicas, según las juzgan los pares del científico. Tanto la autoimagen como la imagen pública de los científicos se modelan en gran medida por el testimonio comunalmente convalidante, por parte de otros científicos importantes, de que han estado a la altura de los exigentes requisitos institucionales de sus roles.

En la ciencia, como en otros ámbitos institucionales, se presenta un problema

especial en el funcionamiento del sistema de recompensas cuando los individuos o las organizaciones asumen la tarea de evaluar y recompensar adecuadamente las grandes realizaciones en representación de una gran comunidad. Así, se supone a menudo que ese supremo espaldarazo en la ciencia del siglo XX, el Premio Nobel, destaca a quienes lo reciben de todos los otros científicos de la época. Sin embargo, este supuesto contradice el conocido hecho de que buen número de científicos que no han recibido el premio ni lo recibirán han contribuido tanto al avance de la ciencia como algunos de sus beneficiarios, o más. Puede describirse esto como el fenómeno del «sillón 41.º». El origen de este rótulo es claro. La Academia Francesa, como se recordará, decidió tempranamente que sólo un grupo de cuarenta personas pueden ser miembros de ella y, por ende, ascender a la inmortalidad. Esta limitación hizo inevitable, desde luego, la exclusión a lo largo de siglos de muchos individuos talentosos que se ganaron la inmortalidad por sí mismos. La lista conocida de los ocupantes de este sillón 41.º incluye a Descartes, Pascal, Molière, Bayle, Rousseau, SaintSimon, Diderot, Stendhal, Flaubert, Zola y Proust.

Lo que vale para la Academia Francesa vale también en grados diversos para toda otra institución destinada a identificar y recompensar el talento. En todas ellas hay ocupantes del sillón 41.º, hombres ajenos a la Academia que tienen al menos un talento del mismo rango que los pertenecientes a ella. En parte, esta circunstancia proviene de errores de juicio que llevan a la inclusión de los menos talentosos a expensas de los más talentosos. La historia sirve como corte de apelación, dispuesta a invertir los juicios de las cortes inferiores, limitadas por la miopía de la contemporaneidad. En gran parte, el fenómeno del sillón 41.º es el resultado de un número fijo de lugares disponibles en la cúspide del reconocimiento. Además, cuando una generación es rica en logros de orden superior, se desprende de la regla del número fijo que algunos cuyas realizaciones son de una jerarquía tan elevada como las de aquellos a quienes se otorgan las recompensas quedarán excluidos de los rangos honoríficos. En verdad, sus realizaciones a veces son muy superiores a las que, en tiempos de menor creatividad, resultan ser suficientes para calificar a los talentos que las llevan a cabo para ese elevado orden de reconocimiento.

En el sistema de estratificación de honores de la ciencia, quizá haya un «efecto de trinquete» que opera en las carreras de los científicos y tal que, habiendo alcanzado un grado determinado de eminencia, posteriormente ya no caen mucho por debajo de ese nivel (aunque puedan ser aventajados por recién llegados y, de este modo, sufrir una relativa declinación del prestigio). Una vez laureado con el Premio Nobel, se es siempre un laureado con el Premio Nobel. Sin embargo, el sistema de recompensas basado en el reconocimiento por la labor realizada tiende a inducir un esfuerzo continuo, que sirve para convalidar el juicio de que el científico tiene excepcional capacidad y para testificar que esa capacidad tiene un potencial permanente. Lo que desde abajo parece la cúspide se convierte, en la experiencia de quienes la han alcanzado, en otra etapa del camino. Los pares y colaboradores del científico consideran cada uno de sus logros como sólo el preludio de nuevas y mayores realizaciones. Estas presiones sociales a menudo no permiten, a quienes han trepado por las escarpadas montañas del éxito científico, quedar

satisfechos. No es necesariamente el hecho de que sus aspiraciones fáusticas son siempre mayores lo que mantiene en el trabajo a científicos eminentes. Es que se espera más y más de ellos, y esto crea sus propias motivaciones y tensiones. En la cima de la ciencia a menudo hay menos reposo que el que podría imaginarse.

El reconocimiento otorgado al logro científico por los pares del científico es una recompensa en el sentido estricto determinado por Parsons. Como veremos, tal reconocimiento puede convertirse en un beneficio instrumental, ya que se ponen mayores facilidades a disposición del científico galardonado para su trabajo posterior. De tal modo, sin deliberada intención por parte de ningún grupo, el sistema de recompensas influye en la «estructura de clase» de la ciencia, al proporcionar una distribución estratificada de oportunidades, entre los científicos, para ampliar su rol como investigadores. El proceso origina diferencias en cuanto al acceso a los medios de producción científica. Y estas diferencias son aún más importantes en la actual transición histórica de la pequeña ciencia a la gran ciencia, con el costoso y a menudo centralizado equipo necesario para la investigación. Así, hay una continua interacción entre el sistema de estatus, basado en el galardón y la estima, y el sistema de clases, basado en diferentes posibilidades y que ubica al científico en posiciones diferentes dentro de la estructura de oportunidades de la ciencia.

El efecto Mateo en el sistema de recompensas

La estructura social de la ciencia suministra el contexto para esta indagación sobre un complejo proceso psicosocial que afecta tanto al sistema de recompensas como al sistema de comunicación de la ciencia. Comenzamos por observar que hay un tema reiterado en las entrevistas con los ganadores del Premio Nobel. Señalan repetidamente que los científicos eminentes obtienen un crédito desproporcionadamente grande por sus contribuciones a la ciencia, mientras que científicos relativamente desconocidos tienden a obtener demasiado poco crédito por contribuciones similares. En las palabras de un laureado en física: «El mundo es muy peculiar en el modo de otorgar crédito. Tiende a dar crédito a personas (ya) famosas».

Cuando examinamos las experiencias transmitidas por científicos eminentes, hallamos que esta forma de reconocimiento, sesgada a favor del científico reconocido, aparece principalmente: (1) en casos de colaboración, y (2) en casos de descubrimientos múltiples independientes realizados por científicos de rango muy diferente.

Según se lo identificó originalmente, el efecto Mateo se concibió en términos del reforzamiento de la posición de científicos ya eminentes, a quienes se asigna un mérito desproporcionado en casos de colaboración o de descubrimientos múltiples independientes. De tal modo, su significación quedaba limitada a sus implicaciones para el sistema de recompensas de la ciencia. Cambiando el punto de mira, observamos otras posibles consecuencias, ahora para el sistema de comunicación de la ciencia. El efecto Mateo puede servir para aumentar la visibilidad de las contribuciones a la ciencia de científicos de reconocida reputación y para reducir la visibilidad de las contribuciones realizadas por autores menos conocidos. Examinamos las condiciones y mecanismos psicosociales que subyacen en este efecto y hallamos una correlación entre la función de

redundancia de los descubrimientos múltiples y la función centralizadora de los hombres de ciencia eminentes, función reforzada por el gran valor que estos científicos atribuyen a hallar problemas fundamentales y por su autoconfianza. Esta autoconfianza, que en parte es intrínseca, en parte el resultado de experiencias y asociaciones en ambientes científicos creadores y en parte el resultado de la posterior convalidación social de su posición, los estimula a buscar problemas arriesgados pero importantes y a poner de relieve los frutos de su indagación. Una versión macrosocial del efecto Mateo se halla manifiestamente involucrada en los procesos de selección social que corrientemente conducen a la concentración de los recursos y el talento científicos.

*Presentación y selección de textos a cargo de Josetxo Beriain
(Universidad Pública de Navarra, Pamplona) y de Cristóbal Torres Albero
(Universidad Autónoma de Madrid)*

6 Sociología crítica europea: Marxismo crítico y Escuela de Frankfurt

L

a historia del pensamiento marxista conoce hacia los años veinte del siglo XX una reacción contra el mecanicismo y la vulgarización en que había caído.

La intención del pensamiento marxista había sido abarcadora: poseía una concepción del hombre, de la sociedad y de la historia. Como sucede con todo pensamiento que se quiere generalizar y que llega a ser la concepción de la vida y la historia de millones de personas, pronto degeneró en simplificaciones. Frente a esta reducción surgió la necesidad de mantener su primigenia orientación e impulsar el genio que le dio origen. Pero entonces brotaron los interrogantes: ¿Qué era realmente el marxismo: una antropología, un análisis de la sociedad capitalista, una teoría o filosofía de la historia, o todo a la vez? Las respuestas eran plurales.

Uno de los primeros pensadores que inició con un espíritu libre esta indagación fue K. Korsch; otro, G. Lukács. En su obra *Marxismo y Filosofía* (aparecida en 1923, el mismo año que G. Lukács publica *Historia y conciencia de clase*), se trata de ver las relaciones del marxismo con el pensamiento y la praxis. El interés que despertó el intento de Korsch y de Lukács se tradujo en reuniones o semanas de encuentros para discutir estas ideas. Uno de ellos tuvo lugar en 1922 y a él asistieron además de K. Korsch y G. Lukács, M. Horkheimer y Felix Weil. Quedaron bastante decepcionados del resultado, pero lo suficiente estimulados para llevar a cabo un proyecto ambicioso que van a acariciar hasta su ejecución: un instituto de investigación donde, desde el pensamiento marxista, se analice la situación de la sociedad en orden a su transformación. Este sueño se comenzará a hacer realidad en 1924. Confluyeron una serie de factores: la financiación económica del instituto por parte de Felix Weil, hijo de un rico comerciante judío; la recepción del instituto por parte de la Universidad de Frankfurt; la reunión en torno a Horkheimer de una serie de jóvenes talentos, en su mayoría judío-burgueses, que estaban animados por parecidos ideales; la puesta en funcionamiento de este instituto bajo la dirección de K. Grünberg, un historiador austríaco del movimiento obrero hasta su retiro en 1929; la asunción de la dirección del Instituto de Investigación Social por M. Horkheimer en julio de 1930 con la ayuda del profesor y amigo P. Tillich. En este momento propiamente comienza la andadura del Instituto de Investigación Social, lugar y origen de la llamada Escuela de Frankfurt.

¿Qué características tenía el grupo y la orientación intelectual que se forma alrededor de M. Horkheimer y que andando el tiempo se va a conocer como Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt?

1. Era un grupo plural, interdisciplinar, de jóvenes intelectuales de procedencia judío-burguesa entre los que van a destacar F. Pollock (economista), T. W. Adorno (filósofo, musicólogo, crítico de arte), E. Fromm (psicoanalista), L. Löwenthal

(sociólogo de la literatura), H. Marcuse (filósofo), como los más conocidos y clásicos; pero estaban, además, W. Benjamin, F. Neumann, Wittfogel, F. Borkenau, H. Grossmann, etc.

2. Se trataba de reflexionar sobre la naturaleza del pensamiento marxista y de trabajar en el análisis interdisciplinar de la sociedad y cultura del momento en orden a iluminar una praxis de cambio social.

PRESENTACIÓN 675

3. Era un trabajo ensayístico y de investigaciones sociales centrado en cuestiones como la cultura obrera o la familia que pudieran desvelar desde su concreción las pautas dominantes de la sociedad.

4. El Instituto y el grupo era coordinado mediante la publicación de la Revista del Instituto de Investigación Social que llegó a tener un merecido prestigio en los años treinta (*Zeitschrift für Sozialforschung*) bajo la dirección y el liderazgo de M. Horkheimer.

5. Lentamente se va desvelando un estilo de pensamiento que se va a denominar *crítico* en contraposición al denominado *tradicional*. El pensamiento crítico se caracteriza por tener una autorreflexión que es capaz de ver su posición y funciones sociales frente a la presunta neutralidad del pensamiento tradicional. Dada su no neutralidad, el pensamiento crítico se ve impulsado por el interés emancipador o de la realización de la justicia frente a las desigualdades e injusticias vigentes. Trata de unir la rigurosidad del pensamiento mediado por el análisis de las diversas ciencias sociales con la toma de posición en pro de la emancipación. Dos artículos con el rango de programáticos recogen lo fundamental de esta propuesta en el clima de los años treinta: son el artículo de Horkheimer, «Teoría tradicional y teoría Crítica» 1937 (Amorrortu, Buenos Aires 1974) y el de H. Marcuse, «Filosofía y Teoría Crítica», actualmente en *Cultura y Sociedad* (Ed. Sur, Buenos Aires 1970, 80-96). A partir de estos artículos queda acuñada la expresión Teoría Crítica.

Esta primera etapa, propiamente dicha, de la Escuela de Frankfurt queda clausurada con la persecución nazi y la marcha de la mayoría de los miembros al exilio norteamericano. La experiencia del nacionalsocialismo, el cambio de clima sociocultural y la sociedad norteamericana van a suponer una serie de cambios en la reflexión de los principales representantes de la Teoría Crítica.

En primer lugar, el abandono de las expectativas de cambio social. Se constata la dureza del sistema y la posibilidad de varias reacciones patológicas, como el nazismo, no sólo el cambio social de raíz socialista, incluso ésta pudiera caer en desviaciones como el stalinismo.

En segundo lugar, crece la valoración, distanciada y crítica, de la democracia liberal. La sociedad norteamericana será objeto de una serie de análisis donde se prosigue la intención multidisciplinar. Especialmente los estudios sobre los prejuicios, como búsqueda de las raíces socioculturales del totalitarismo, antisemitismo, etc., darán como fruto una serie de estudios sobre el antisemitismo y la personalidad autoritaria T. W. Adorno y otros (*La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires 1969).

Asimismo la atención a la cultura de masas norteamericana, al tiempo libre, consumismo, será objeto de finos análisis de Adorno (*La dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1994, original de 1947), capítulo sobre la «Industria cultural».

En tercer lugar, se inicia un giro creciente hacia una interpretación de carácter filosófico del momento histórico que tiene como resultado un diagnóstico sociocultural de la modernidad que lleva aneja una filosofía de la historia. Dos libros son representativos de este momento y de esta tonalidad: *Dialéctica de la Ilustración*, libro escrito conjuntamente por Horkheimer y Adorno, y *Crítica de la razón instrumental*, de M. Horkheimer (Ed. Sur, Buenos Aires 1973). Señala el tono pesimista, desesperanzado y de crítica radical a la Ilustración, de tal manera que cabe preguntarse si el diagnóstico consecuentemente sostenido no se vuelve contra sus mismos autores y los apresa en sus redes. Se inicia aquí una estrecha colaboración entre Horkheimer y Adorno (que junto con Pollock) van a ser los tres amigos unidos hasta el final.

En 1950 se puede situar el comienzo de la última etapa de la Teoría Crítica de la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt. Está marcada por la vuelta de Horkheimer, Adorno y Pollock a Frankfurt y la refundación del Instituto de Investigaciones Sociales. Es el momento de la reconstrucción alemana y este grupo va a representar en la Alemania de la posguerra la presencia de unos espíritus críticos, libres y de gran talento. Obtienen un gran reconocimiento intelectual. Horkheimer será rector de la Universidad de Frankfurt y el talento polifacético de Adorno animará la escena cultural alemana desde la música, la sociología, la filosofía o la crítica estética.

En los años sesenta se les considera los animadores indirectos de las ideas de la nueva izquierda estudiantil. Pero ellos rechazan tal paternidad. De hecho, chocan con el movimiento estudiantil de los años sesenta y ocho. Horkheimer estaba ya retirado en Suiza y Adorno se retira en este momento. H. Marcuse, que permaneció en Estados Unidos, profesor en la Jolla, California, será el abanderado de la rebeldía estudiantil. Poco a poco van desapareciendo: Adorno muere en 1969, Pollock en 1970, Horkheimer en 1973. Pero una nueva generación de discípulos va a sustituirlos.

Esta última etapa está marcada por una serie de ensayos que indican la búsqueda de salidas a la trampa que ellos mismos se habían fabricado en la *Dialéctica de la Ilustración*. Horkheimer vuelve los ojos hacia el fenómeno religioso y Adorno intenta una salida por la vía estética. Obras como *Sociedad en transición*, *Estudios de filosofía social*, de Horkheimer (Península, Barcelona 1976), o los de T. Adorno, *Dialéctica negativa* (Taurus, Madrid 1975) y *Teoría Estética* (Taurus, Madrid 1980) son expresivos de esta etapa.

La llamada «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt agrupa a una serie de intelectuales discípulos de los fundadores. Entre los más notorios hay que señalar a J. Habermas, A. Schmidt, H. Schnädelbach, H. Schweppenhäuser... Sin duda J. Habermas ha sido el que ha adquirido mayor relieve y resonancia.

Ha pretendido continuar el proyecto originario de la Teoría Crítica, pero a la altura del momento. De ahí que no renuncie a la interdisciplinariedad, aunque él propiamente sólo pueda transitar, en muchos casos con llamativa maestría, por la teoría social y el

pensamiento filosófico. Sus confrontaciones intelectuales y su apertura al diálogo con otras tradiciones hace que su pensamiento se vaya tiñendo de connotaciones pragmáticas (pragmatismo norteamericano) e incluso sistémicas. Sus análisis han incidido en el desvelamiento crítico de elementos «ideológicos», tergiversadores, de nuestra sociedad y cultura propias del capitalismo tardío visto desde el Primer Mundo. Obras como *Ciencia y técnica como ideología* (degnos, Madrid 1984) y *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Ammorortu, Buenos Aires 1975) serían representativas de este trabajo. Posteriormente se ha entregado a una reconstrucción comunicativa de la Teoría Crítica. Es decir, influido por el «giro lingüístico» acontecido en el pensamiento, e intentando superar el callejón sin salida de la *Dialéctica de la Ilustración* y la posterior filosofía de la historia de M. Horkheimer y T. W. Adorno, Habermas ha pretendido una fundamentación de la Teoría Crítica. Su alternativa camina por la superación del paradigma de la conciencia o teoría del conocimiento, por el paradigma o modelo que ofrece la comunicación. Desde este planteamiento accedemos a un modelo intersubjetivo que, mediante el cuestionamiento de las condiciones de posibilidad de la comunicación, nos desvela los presupuestos de la comunicación (pragmáticos universales) con el descubrimiento de cómo la verdad, la justicia (o corrección normativa) y la libertad se implican en una situación ideal de habla. Una plausible vía de fundamentación de la Teoría Crítica y de principios orientadores que, mediados por la teoría social, se convierten en instancias críticas frente a las contradicciones y distorsiones sociales. La gran obra *Teoría de la acción comunicativa* (Taurus, Madrid 1987, I y II), completada posteriormente por numerosos escritos complementarios, réplicas, análisis de ocasión y por la obra *Facticidad y validez* (Trotta, Madrid 1997) constituyen lo más representativo de esta etapa.

Finalmente ha aparecido ya con vigor algunos de los que podemos considerar representantes de la «tercera generación» de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Quizá el que más reconocimiento ha obtenido en el mundo académico ha sido Claus Offe. Analista vertido hacia lo político, es uno de los estudiosos más sugerentes y agudos de la situación actual de crisis de la izquierda y del estado de bienestar, predominio neoliberal y agotamiento de la utopía del trabajo. Ensayos como «Partidos políticos y Nuevos movimientos sociales» (Sistema, Madrid 1988) y «La gestión política» (Publicaciones Ministerio del Trabajo, Madrid 1992) son expresivos de su penetración crítica y rigor.

En resumen, estamos ante una Escuela, si no en el estricto sentido del término, sí, ante una línea de influencia que recorre hasta nuestros días un modo de confrontarse con la realidad social, con talante interdisciplinario y crítico, donde la reflexión filosófica se acerca a la teoría social impulsada por el interés emancipador. En castellano recomendamos la presentación de M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (Taurus, Madrid 1974) como el libro en castellano más completo sobre la historia y vicisitudes de esta Escuela.

Presentación a cargo de José María Mardones (Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid)

6.1. György Lukács (1885-1971)

Intelectual de origen húngaro. Nacido en Budapest, estudió en Berlín con G. Simmel y en Heidelberg con M. Weber. Ha llegado a ser un punto de referencia dentro del denominado marxismo crítico. Su contribución al análisis del capitalismo ha sido muy valorada y discutida. Lukács ve a la sociedad capitalista penetrada por un dinamismo que se expande desde lo económico hacia el mundo social y cultural en forma de «cosificación»: reducción a cosa y mercancía de los más dispares productos del espíritu y de las relaciones sociales. Esta penetración generalizada del dinamismo capitalista ha sido matizada y expresada de otras maneras pero influyó decisivamente en la Escuela de Frankfurt y en muchos de los denominados pensadores críticos. Sus obras principales son *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona 1975, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona 1976 (2.^a ed.), *Estética* (cuatro vols.), Grijalbo, Barcelona 1966, *Sociología de la literatura*, Grijalbo, Barcelona 1966. Participó activamente en política, dentro del partido comunista húngaro, en el gobierno de Bela Kun y posteriormente de Nagy. Tuvo que efectuar una autocritica en 1933, en la que se distanciaba de los planteamientos crítico-hegelianos de sus primeros escritos para ajustarse a la doctrina oficial. La interpretación de Lukács de la tesis weberiana de la racionalización está en la base de la crítica de la razón instrumental de la Escuela de Frankfurt.

Textos György Lukácsseleccionados

***HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE* Grijalbo, Barcelona 1975, pp. IX, XXXVIII-IX, 124-129**

1. El camino hacia Marx

En un boceto autobiográfico ya viejo (1933) llamé a mi evolución juvenil «camino hacia Marx». Los escritos reunidos en este volumen caracterizan los años del aprendizaje propiamente dicho del marxismo. Al dar aquí, reunidos, los documentos principales de aquella época (1918-1930) me propongo precisamente subrayar su carácter de tanteos, y no, en modo alguno, concederles importancia actual en el presente forcejeo en torno al tema del marxismo auténtico. Pues dada la gran inseguridad que hoy reina acerca de lo que ha de contemplarse como contenido duradero esencial del marxismo, como método permanente suyo, esta delimitación es un imperativo de la honradez intelectual. Pero, por otra parte, todo intento de captar adecuadamente la esencia del marxismo puede tener una cierta importancia documental, siempre que se adopte una actitud suficientemente crítica respecto del intento mismo y respecto de la situación actual. Por eso los escritos aquí reunidos iluminan no sólo los estadios intelectuales de mi personal evolución, sino también etapas del camino general, las cuales tienen que poseer por fuerza alguna significación, una vez conseguida suficiente distancia crítica, para la comprensión de la situación de hoy y para seguir avanzando a partir de esta base.

2. El giro posterior

Con la lectura de Marx se hundieron todos los prejuicios idealistas de *Historia y Conciencia de Clase*. Es verdad que habría podido encontrar en textos de Marx que yo ya había leído los elementos de los Manuscritos que me transformaron. Pero el hecho es

que no lo había encontrado, evidentemente porque los textos anteriores habían sido objeto por mi parte de una lectura dominada por mi propia interpretación hegeliana; me hizo, pues, falta un texto hasta entonces desconocido para recibir el efecto de *chock*. (Hay que añadir a eso, desde luego, el que ya desde las tesis de 1929 yo hubiera superado el fundamento político-social de aquel anterior idealismo.) En suma, el hecho es que todavía hoy consigo recordar la impresión transformadora que me hicieron las palabras de Marx acerca de la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y relaciones. A ello se sumó la idea, ya antes expuesta, de que la objetificación es una especie natural –positiva o negativa, según los casos– de dominio humano del mundo, mientras que la extrañación es una variedad especial que se realiza cuando se dan determinadas condiciones sociales. Con ello se hundían definitivamente los fundamentos teóricos de lo más propio de *Historia y Consciencia de Clase*. El libro me ha llegado a ser completamente ajeno y extraño, exactamente igual que me lo resultaron en 1918-1919 mis escritos anteriores. De repente vi claro que, si quería realizar mis aspiraciones teóricas, tenía que volver a empezar desde el principio.

Me propuse fijar por escrito, también para el público, esta nueva posición mía. Mi intento, cuyo manuscrito perdí más tarde, no fue realizable por entonces. La cosa no me preocupaba mucho en aquella época, pues me encontraba en la fase de embriagado entusiasmo que es cualquier nuevo comienzo. Pero también comprendía que para ese nuevo comienzo tenía que conseguir la base de amplios nuevos estudios, y que me harían falta muchos rodeos para ponerme íntimamente en una situación que me permitiera exponer de un modo científico, marxista, adecuado lo que en *Historia y Consciencia de Clase* había tomado caminos extraviados. He aludido ya a uno de esos rodeos: es el que, partiendo del estudio sobre Hegel y pasando por el proyecto de una obra sobre economía y dialéctica, me ha llevado hasta el actual intento de una ontología del ser social.

3. La cosificación y la conciencia del proletariado

No es en modo alguno casual que las dos grandes obras maduras de Marx dedicadas a exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico empiecen con el análisis de la mercancía. Pues no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la *estructura* de la mercancía. Es cierto que esa generalidad del problema no puede alcanzarse más que si el planteamiento logra la amplitud y la profundidad que posee en los análisis del propio Marx, más que si el problema de la mercancía aparece no como problema aislado, ni siquiera como problema central de la economía entendida como ciencia especial, sino como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Pues sólo en este caso puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa.

El fenómeno de la cosificación

La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en

que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una «objetividad fantasmal» que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres. No estudiaremos aquí lo central que se ha hecho esta cuestión para la economía misma, ni las consecuencias que ha tenido el abandono de ese punto de partida metódico en las concepciones económicas del marxismo vulgar. Aquí, *presuponiendo* el análisis económico de Marx, nos limitaremos a señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter de fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente; la comprensión de ese problema es condición necesaria para una clara visión de los problemas ideológicos del capitalismo y de su muerte.

Pero antes de tratar el problema mismo tenemos que dejar en claro que el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo *moderno*. Como es sabido, ya en estadios evolutivos muy primitivos de la sociedad ha habido tráfico mercantil y, con él, relaciones mercantiles objetivas y subjetivas. Pero lo que aquí importa es otra cosa: en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencia estructurales son capaces de influir en la vida *entera* de la sociedad, igual la externa que la interna. Importa, pues, el problema de la medida en la cual el tráfico mercantil es la forma dominante del intercambio o metabolismo de una sociedad, y esa cuestión no puede resolverse de un modo simplemente cuantitativo concorde con las modernas costumbres de pensamiento, ya cosificadas bajo la influencia de la forma dominante de la mercancía. La diferencia entre una sociedad en la cual la forma mercancía es la dominante, la forma que influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparezca sino episódicamente es más bien una diferencia cualitativa. Pues todos los fenómenos subjetivos y objetivos de las sociedades en cuestión cobran, de acuerdo con esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diversas. Marx ha subrayado el carácter episódico de la forma mercancía para la sociedad primitiva: «El tráfico por trueque inmediato, la forma natural del proceso de intercambio, representa mucho más la transformación incipiente del valor de uso en mercancía que la de las mercancías en dinero. El valor de cambio no cobra todavía forma exenta, sino que está aún inmediatamente vinculado al valor de uso. Esto se aprecia de dos maneras. La producción misma, en su construcción global, se orienta al valor de uso, no al valor de cambio, razón por la cual los valores de uso sólo dejan de ser valores de uso y se transforman en medios de intercambio, en mercancías, por su exceso respecto de la medida en la cual se requieren para el consumo. Por otra parte, cuando se convierten en mercancías lo hacen sólo dentro de los límites del valor de uso inmediato, aunque en el esquema de una distribución polar, de modo que las mercancías que intercambian los poseedores de ellas han de ser valores de uso para ambos sujetos, precisamente, empero, valor de uso para el que no la posee antes del acto. En realidad, el proceso de intercambio de mercancías no aparece originariamente en el seno de la comunidad espontánea, sino en las zonas terminales de esas comunidades, en sus fronteras, en los

pocos puntos en que entran en contacto con otras comunidades. Aquí empieza el tráfico, y desde esa zona repercute hacia el interior de la comunidad, en la que tiene un efecto disolutorio». La afirmación del carácter disolvente del tráfico mercantil en su repercusión hacia el interior de la comunidad alude claramente al cambio cualitativo originado en el dominio de la mercancía. Pero tampoco esa influencia en el interior de la estructura social basta para hacer de la forma mercancía la forma constitutiva de una sociedad. Hace falta además —como varias veces se ha subrayado— que esa forma penetre todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen y semejanza, sin limitarse a enlazar procesos independientes de ella y orientados a la producción de valores de uso. La diferencia cualitativa entre la mercancía como forma (entre muchas) del intercambio social entre los hombres y la mercancía como forma universal de configuración de la sociedad no se manifiesta sólo en el hecho de que la relación mercantil, cuando es sólo fenómeno aislado, tiene una influencia sumamente negativa en la estructura y en la articulación de la sociedad; sino que la diferencia repercute también en la naturaleza y la vigencia de la categoría mercancía misma. También como forma universal muestra la forma mercancía, considerada en sí misma una imagen distinta de la que presenta en cuanto fenómeno particular, aislado, no dominante. El hecho de que las situaciones de transición sean numerosas y fluidas no debe esconder la diferencia decisiva. Así, por ejemplo, destaca Marx como característicos de un tráfico mercantil no dominante los rasgos siguientes: «La proporción cuantitativa según la cual se intercambian los productos es por de pronto plenamente casual. Los productos asumen forma de mercancía en la medida en que son algo intercambiable en general, o sea, expresiones de la misma tercera cosa. La persistencia del intercambio y la producción regular para el intercambio van eliminando progresivamente ese carácter casual. Al principio, sin embargo, no para los productores y los consumidores, sino para el mediador entre ambos, para el mercader, que compara los precios en dinero y se beneficia de la diferencia. Con este movimiento mismo el comerciante estatuye la equivalencia. El capital mercantil no es al principio más que el movimiento mediador entre extremos a los que no domina, y entre presupuestos que no crea él mismo». *Este* desarrollo de la forma mercancía hasta convertirse en verdadera forma dominante de la sociedad entera no se ha producido hasta el capitalismo moderno. Por eso no debe sorprender que el carácter personal de las relaciones económicas apareciera aún relativamente claro a comienzos del desarrollo capitalista, pero que, a medida que el proceso progresaba, a medida que se producían formas más complicadas y más mediadas, la penetración de la mirada a través de esa cáscara cósmica se fuera haciendo cada vez más difícil e infrecuente. Según Marx, la situación es como sigue: «En formas sociales anteriores, la mistificación económica no se presenta fundamentalmente más que respecto del dinero y del capital que aporta intereses. La mistificación económica queda excluida, por la naturaleza misma de la cosa, en primer lugar cuando predomina la producción para el valor de uso, para las propias necesidades inmediatas; en segundo lugar, cuando, como ocurrió en la Antigüedad y en la Edad Media, la esclavitud o la servidumbre constituyen la amplia base de la producción social:

el dominio de las condiciones de la producción sobre los productores se esconde en estos casos bajo las relaciones de señoría y servidumbre, bajo la relación señor-siervo, relaciones que se manifiestan y son visibles como motores inmediatos del proceso de producción».

Pues la mercancía no es conceptuable en su naturaleza esencial sin falsear más que como categoría universal de todo el ser social. Sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella, para la sumisión de su consciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre de esa «segunda naturaleza» producida. Marx ha descrito así el fenómeno básico de la cosificación: «El misterio de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que presenta a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo y, por lo tanto, también la relación social de los productores al trabajo total como una relación social entre objetos que existiera al margen de ellos. Por obra de este quid pro quo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales... Es pura y simplemente la determinada relación social entre los hombres mismos la que asume entonces para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas».

Al examinar ese hecho básico estructural hay que observar ante todo que por obra de él el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde el punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación. El conocimiento de esas leyes puede sin duda ser aprovechado por el individuo en su beneficio, pero sin que tampoco en este caso le sea dado ejercer mediante su actividad una influencia transformadora en el decurso real.

Y subjetivamente porque, en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía que, sometida a la objetividad no humana de unas leyes naturales de la sociedad, tiene que ejecutar sus movimientos con la misma independencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necesidades convertido en cosa-mercancía. «Así pues, lo que caracteriza la época capitalista», escribe Marx, «es que la fuerza de trabajo... toma para el trabajador mismo la forma de una mercancía que le pertenece. Por otra parte, éste es el momento en el cual se generaliza la forma mercancía de los productos del trabajo”».

La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva cuanto objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías. (Por otra parte, y recíprocamente, su posibilidad histórica está a su vez

condicionada por la ejecución real de ese proceso de abstracción.) Objetivamente, por el hecho de que la forma mercancía como forma de la igualdad, de la intercambiabilidad de objetos cualitativamente diversos, no es posible más que considerando esos objetos como formalmente iguales en *ese* respecto que es, por supuesto, el que les da su objetividad de mercancías. El principio de su igualdad formal no puede basarse más que en la naturaleza de esos objetos como productos del trabajo humano abstracto (o sea, formalmente igual). Subjetivamente, porque esa igualdad formal del trabajo humano abstracto no sólo es el común denominador al que se reducen los diversos objetos en la relación mercantil, sino que se convierte además en principio real del proceso de producción efectivo de las mercancías. Evidentemente no podemos proponernos aquí el describir ese proceso, la génesis del moderno proceso de trabajo, del trabajador «libre» aislado, de la división del trabajo, etc., ni siquiera esquemáticamente. Lo único que aquí importa es comprobar que el trabajo propio de la división capitalista del trabajo –el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario– surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista, en el curso del desarrollo de ésta; y sólo en el curso de ésta, por tanto, llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones en ella posibles entre los hombres. Si se estudia el camino recorrido por el desarrollo del proceso del trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador. Por una parte, porque el proceso de trabajo se descompone cada vez más en operaciones parciales abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, porque en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el tiempo de trabajo socialmente necesario, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa. Con la descomposición moderna, «psicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esta mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales especializados y reducirlas al concepto calculístico.

Presentación y selección de textos a cargo de José María Mardones (Instituto de Filosofía CSIC, Madrid)

LA PRIMERA GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

6.2. Max Horkheimer (1895-1973)

Nace en Stuttgart (Alemania) en una familia judía acomodada. Su padre tenía una pequeña industria textil. Influido por Schopenhauer, Kant, Marx, Weber, Freud, Husserl y Heidegger fue el líder del círculo de pensadores que se reunió en torno al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt. Su estilo de pensamiento era ensayístico y aforístico, propio de alguien que explora la realidad antes que tratar de construir un sistema. Su concepción del análisis de la sociedad era interdisciplinar guiado por una reflexión filosófico social impulsada por el interés de la emancipación humana. Se ha denominado Teoría Crítica a este estilo o enfoque. El pensamiento social de Horkheimer se le puede hacer accesible al lector a través de obras como *La sociedad. Lecciones de Sociología* (con Adorno, Ed. Proteo, Buenos Aires 1969), *Sociedad en transición: estudios de filosofía social* (Península, Barcelona 1976) o las entrevistas recogidas en el libro colectivo de H. Marcuse, K. Popper, M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido* (Sígueme, Salamanca 1976). Un estudio sobre su teoría sociológica: J. M. Mardones, *Dialéctica y Sociedad irracional. La teoría crítica de M. Horkheimer*. Univ. Deusto/Mensajero, Bilbao 1979.

TEORÍA CRÍTICA

Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 239-241

1. ¿Qué es teoría crítica?

Ahora bien, hay un comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él éstos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención consciente ni por su significado objetivo, en que una cosa cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él nada tenga que hacer. Por regla general, el individuo acepta naturalmente, como preestablecidas, las destinaciones básicas de su existencia, esforzándose por darles cumplimiento; además, encuentra su satisfacción y pundonor en resolver, con todos los medios a su alcance, las tareas inherentes a su puesto en la sociedad, y, a pesar de la energía con que puede criticar cuestiones de detalle, en seguir haciendo afanosamente lo suyo; en cambio, el comportamiento crítico a que nos referíamos, de ninguna manera acata esas orientaciones que la vida social, tal y como ella se desenvuelve, pone en manos de cada uno. La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica. Ésta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir, la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines.

El carácter escindido, propio del todo social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico. En tanto reconocen ellos la forma presente de economía, y toda la cultura fundada sobre ella,

como productos del trabajo humano, como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada, se identifican con esta totalidad y la entienden como voluntad y razón: es su propio mundo. Al mismo tiempo, advierten que la sociedad es comparable con procesos naturales extrahumanos, con puros mecanismos, puesto que las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es el de ellos, sino el del capital. Lo que va de la historia no puede, en rigor, ser comprendido; comprensibles sólo son en ella individuos y grupos aislados, y éstos ni siquiera totalmente, pues, en virtud de su dependencia interna respecto de una sociedad inhumana, ellos son, aun en sus acciones conscientes, en gran medida funciones mecánicas. Aquella identificación es por ello contradictoria, una contradicción que caracteriza a todos los conceptos del pensamiento crítico. Para éste, las categorías económicas de «trabajo», «valor» y «productividad» significan exactamente lo que ellas significan en este sistema, y toda otra explicación es vista como un mal idealismo. Al mismo tiempo, el aceptar simplemente ese significado implica la más torpe de las falsedades: el reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida de la sociedad contiene también la condena de aquéllas. Este carácter dialéctico de la autointerpretación del hombre actual determina también, en última instancia, la oscuridad de la crítica kantiana de la razón. La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo, como unidad que crece y muere de manera natural, no es precisamente un modelo para emanciparse. Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida. Carece, sin embargo, del carácter pragmático que es propio del pensamiento tradicional en cuanto trabajo profesional socialmente útil.

***DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN* Trotta, Madrid 1994, pp. 59-60**

2. El concepto de Ilustración

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. Bacon, «el padre de la filosofía experimental», recoge ya los diversos motivos. Él desprecia a los partidarios de la tradición, que «primero creen que otros saben lo que ellos no saben; y después, que ellos mismos, saben lo que no saben». Sin embargo, la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan. Es fácil imaginar los frutos y la descendencia de una relación tan gloriosa. La imprenta, una invención

tosca; el cañón, una que estaba ya en el aire; la brújula, en cierto modo ya conocida antes: ¡qué cambios no han originado estos tres inventos, uno en el ámbito de la ciencia, otro en el de la guerra, y el tercero en el de la economía, el comercio y la navegación! Y nos hemos tropezado y encontrado con ellos, repito, sólo de casualidad. Por tanto, la superioridad del hombre reside en el saber: de ello no cabe la menor duda. En él se conservan muchas cosas que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna noticia y hacia cuyas tierras de origen sus navegantes y descubridores no pueden enderezar el curso. Hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad; pero si nos dejásemos guiar por ella en la invención, entonces podríamos ser sus amos en la práctica».

Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos. Frente al triunfo actual del sentido de los hechos, incluso el credo nominalista de Bacon resultaría sospechoso de metafísica y caería bajo el veredicto de vanidad que él mismo dictó sobre la escolástica. Poder y conocimiento son sinónimos. La estéril felicidad del conocimiento es lasciva para Bacon tanto como para Lutero. Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la *operación*, el procedimiento eficaz. «El verdadero fin y la función de la ciencia» residen no «en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida». No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación.

El desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo. Jenófanes ridiculiza la multiplicidad de los dioses porque se asemejan a los hombres, sus creadores, con todos sus accidentes y defectos, y la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales. El mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación.

Las categorías mediante las cuales la filosofía occidental definía el orden eterno de la naturaleza indicaban los lugares anteriormente ocupados por Ocnos y Perséfone, Ariadna y Nereo. Las cosmologías presocráticas fijan el momento del tránsito. Lo húmedo, lo informe, el aire, el fuego, que aparecen en ellas como materia prima de la naturaleza, son precipitados apenas racionalizados de la concepción mítica. Del mismo modo que las imágenes de la generación a partir del río y de la tierra, que desde el Nilo llegaron a los griegos, se convirtieron allí en principios hilezoicos, es decir, en elementos, así la exuberante ambigüedad de los demonios míticos se espiritualizó enteramente en la pura forma de las entidades ontológicas. Mediante las Ideas de Platón, finalmente, también los dioses patriarcales del olimpo fueron absorbidos por el *logos* filosófico. Pero la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los

universales. En la autoridad de los conceptos universales cree aún descubrir el miedo a los demonios, con cuyas imágenes los hombres trataban de influir sobre la naturaleza en el ritual mágico. A partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración. Y cuando ésta puede desarrollarse sin perturbaciones de coacción externa, entonces no existe ya contención alguna. Sus propias ideas de los derechos humanos corren en ese caso la misma suerte que los viejos universales. Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria.

Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina. Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto que ha de ser influido por el embrujo. Este elemento teórico del ritual se independizó en las epopeyas más antiguas de los pueblos. Los mitos, tal como los encontraron los Trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como meta. En el lugar de los espíritus y demonios locales se había introducido el cielo y su jerarquía; en el lugar de las prácticas exorcizantes del mago y de la tribu, el sacrificio bien escalonado y el trabajo de los esclavos mediatizado por el comando. La divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente. En Homero, Zeus preside el ciclo diurno, Apolo guía el sol, Helio y Eos se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas. A partir de ahora, el ser se divide, por una parte, en el *logos*, que con el progreso de la filosofía se reduce a la mónada, al mero punto de referencia, y, por otra, en la masa de todas las cosas y criaturas exteriores. La sola diferencia entre el propio ser y la realidad absorbe todas las obras. Si se dejan de lado las diferencias, el mundo queda sometido al hombre. En ello concuerdan la historia judía de la creación y la religión olímpica: «... y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra». «Oh, Zeus, padre Zeus, tuyo es el dominio del cielo, y tú abarcas con tu mirada desde lo alto las acciones de los hombres, las justas como las malvadas, e incluso la arrogancia de los animales, y te complace la rectitud». «Puesto que las cosas son así, uno expía inmediatamente y otro más tarde; pero incluso si alguien pudiera escapar y no lo alcanzara la amenazadora fatalidad de los dioses, tal fatalidad termina indefectiblemente por cumplirse, e inocentes deben expiar la acción, ya sean sus hijos, ya una generación posterior». Frente a los dioses permanece sólo quien se somete sin reservas. El despertar del sujeto se paga con

el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones. Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios y el hombre queda reducida a aquella irrelevancia a la que la razón, imperturbable, apuntó ya precisamente desde la más primitiva crítica homérica. En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando.

seleccionados *LA SOCIEDAD. LECCIONES DE SOCIOLOGÍA* Con T. W. Adorno

Proteo, Buenos Aires 1969, pp. 128-129

3. Sociología e investigación empírica

El peligro de la reducción de la sociología a simple técnica, en la cual el método permanece separado de los intereses por el verdadero objeto de la ciencia, no proviene de un desarrollo abortivo inferior a la ciencia misma, sino del carácter de su objeto y de las condiciones existentes para la sociología en la actual sociedad. Dados estos hechos, se ha querido contraponer el concepto de *critical research* al de *administrative social research* en sentido lato. Pero los dos conceptos no están uno frente al otro sin mediación: la reproducción social de la vida en las condiciones de hoy parece completamente imposible sin la transmisión, a entes administrativos centralizados, de informaciones exactas sobre las más variadas y complejas relaciones sociales, que sólo se obtienen con las técnicas de la investigación social empírica; al mismo tiempo, frente a las relaciones sociales, una verdadera teoría de la sociedad tiene la responsabilidad de medir infatigablemente su propia concepción teórica con la efectividad de aquéllas, y esto rige tanto hoy como en los tiempos de Aristóteles. Pero una teoría de la sociedad en la cual el cambio no sea sólo una frase para la retórica dominical, debe integrar en sí la facticidad en toda su fuerza confusa y rebelde, so pena de seguir siendo un sueño impotente, cuya impotencia da ventaja, una vez más, a lo que existe y a su poder. La afinidad de la investigación social empírica con la praxis, cuyos aspectos negativos no son por cierto subestimados, cierra potencialmente una relación con la realidad en la que se ha quebrado el cerco de la automistificación, para una acción precisa y eficaz. Sus procedimientos encontrarán, en definitiva, su legitimidad en una unidad de teoría y praxis capaz de evitar tanto la divagación en la libertad sin ataduras del pensamiento como en la atadura a un activismo científico de corta mira. La especialización técnica no puede ser superada con instancias humanísticas abstractas y poco comprometidas, dadas, por así decirlo, como agregados integradores. El real y efectivo humanismo pasa a través de problemas técnicos y especializados, avanza en la medida en que logra entender su sentido en la totalidad social y extraer sus consecuencias.

Textos

seleccionados Max Horkheimer *SOCIEDAD EN TRANSICIÓN: ESTUDIOS DE FILOSOFÍA SOCIAL* Península, Barcelona 1976, pp. 55-62

4. La teoría crítica ayer y hoy

Yo había esperado encontrarme aquí con mi amigo y colaborador Theodor W. Adorno, y he aquí que hace unas semanas falleció en forma totalmente inesperada. Ya

pueden ustedes figurarse cuán gravemente me ha afectado este golpe. He escrito muchos artículos sobre él, he concedido entrevistas, y aún me siento más cansado que de costumbre. Perdónenme, pues, si lo que digo no resulta demasiado ingenioso.

Lo personal que ahora voy a decir, no deja de tener cierta importancia para la teoría crítica. Los dos somos de origen burgués y conocimos también el mundo a través de nuestros padres, que eran comerciantes. Hemos tenido un profundo amor a la familia. Su madre era italiana; artista de fama mundial, y también era artista su tía, la cual tuvo parte en su educación. Los dos filósofos que influyeron decisivamente en los comienzos de la teoría crítica fueron Schopenhauer y Marx.

Vivimos la Primera Guerra Mundial, y luego no estudiamos para hacer carrera, sino porque queríamos saber algo acerca del mundo. El que lo consiguiéramos y que luego también emprendiésemos la carrera académica, se relaciona con el hecho de que tuvimos un maravilloso profesor de filosofía, Hans Cornelius, bisnieto del pintor Peter Cornelius, el amigo de Goethe. Fue profesor, pero ya ejerció en la universidad y en sus colegas la crítica que hoy es continuada por los estudiantes. Sí, era profesor de filosofía, y nos decía que, para ser filósofo (y todo esto se encuentra en la teoría crítica) es necesario conocer las ciencias naturales, es necesario saber algo de arte, de música y composición. Él mismo me dio lecciones de composición. Y sólo de esta manera, con su ayuda, tenemos de la filosofía un concepto distinto del que hoy es corriente, el concepto de que no es una especialidad, no es una disciplina como otras disciplinas.

El Instituto de Investigación Social fundose hace casi cincuenta años en Frankfurt, porque un hombre muy rico quiso hacer una donación y nosotros éramos amigos de su hijo. Propusimos que fuese una institución «privada», independiente del Estado, en la que se reunieran personas que quisieran investigar en común algo que fuese importante para la sociedad en el momento histórico actual. Después de que el primer director, al cabo de unos pocos años, sufriera un ataque de apoplejía, fui yo el director de este instituto. Publicó, como uno de sus primeros libros importantes, una obra colectiva que aún hoy es actual: *Autoridad y familia*. El sentido de la autoridad se creó en la familia, y todos ustedes saben el abuso de que luego fue objeto este sentido de la autoridad por «líderes» tales como Hitler, Mussolini, Stalin.

Comoquiera que ya en los años veinte vimos claramente los peligros que representaba el nacionalsocialismo, nos marchamos oportunamente de Alemania; primero fuimos a Suiza y luego a América, a la Columbia University. Incluso en América hablábamos alemán y en alemán publicamos una revista, porque decíamos que lo que significa cultura alemana no se hallaba en tiempos del nacionalismo en Alemania, sino entre nosotros. Nosotros la cultivábamos.

Ahora bien, ¿cómo nació, empero, la teoría crítica? Quisiera ante todo explicar a ustedes la diferencia que existe entre la teoría tradicional y la teoría crítica. ¿Qué es la teoría tradicional? ¿Qué es teoría en el sentido de la ciencia? Permítanme que les ofrezca de la ciencia una definición muy simplificada: ciencia es el orden de los hechos de nuestra consciencia que finalmente permite esperar encontrar lo correcto en el lugar correcto del espacio y del tiempo. Esto tiene validez incluso para las ciencias filosóficas:

cuando un historiador afirma algo con pretensiones a la exactitud histórica, luego tiene uno que poder encontrarlo confirmado en los archivos.

La corrección en este sentido constituye el fin de la ciencia; pero (y, ahora viene el primer motivo de la teoría crítica) la ciencia misma no sabe por qué ella ordena precisamente en esa dirección los hechos y se concentra en determinados objetos y no en otros. La ciencia carece de autorreflexión para conocer los motivos sociales que la impulsan hacia un lado, por ejemplo, hacia la Luna, y no hacia el bien de la humanidad. Para ser verdadera, la ciencia debería conducirse críticamente para consigo misma y para con la sociedad que ella produce. Aunque no quiere decir que las cosas que hoy figuran en primer término no sean necesarias (quizá para nosotros, en los Estados en los que vivimos es necesario que se produzcan instrumentos para ser superiores a los Estados enemigos, para competir con ellos), pero al menos se debería ser consciente de estos motivos y de estas relaciones.

Cuando nació la teoría crítica en los años veinte, surgió de las ideas relativas a una sociedad mejor; se comportaba críticamente frente a la sociedad e igualmente crítica frente a la ciencia. Lo que yo dije de la ciencia no es válido sólo para ella, sino también para el individuo. El individuo forja en su mente pensamientos, pero qué es lo que le induce a tales pensamientos, por qué tiene esos pensamientos y no otros, por qué se ocupa apasionadamente de esas cosas y no de otras, de ello no sabe nada, de la misma manera que tampoco sabe nada la ciencia acerca de los motivos que le impulsan a elegir tal o cual dirección en su investigación.

Piensen ustedes, por ejemplo, cuán poco desarrollada está la psicología del ser humano. Sigmund Freud creó el psicoanálisis, pero hasta hoy no ha llegado esta ciencia a un nivel muy elevado. Hasta ahora, la Universidad no se ocupa verdaderamente de estos problemas, porque cree tener otras misiones científicas más urgentes que cumplir.

Nuestra teoría crítica originaria, como puede verse ampliamente registrado en la «Revista de Investigación Social», fue, como le sucede a uno al principio, muy crítica, en especial contra la sociedad reinante, porque ésta como ya he dicho, produjo el horror del fascismo y del comunismo terrorista. Produjo muchísimos males innecesarios, y poníamos nuestra esperanza en que llegaría un tiempo en el que esta sociedad se organizase para el bien de todos, tal como ya hoy sería posible. Estábamos convencidos de que un factor principal en las relaciones de los seres humanos y en su pensamiento es la circunstancia de que hay dominadores y dominados, como se vio de un modo especialmente claro en el nacionalsocialismo. Por esto en aquel entonces pusimos nuestra esperanza en la revolución, es imposible que las cosas le vayan peor que durante el nacionalsocialismo. Si se realizase la «sociedad correcta» por medio de la revolución de los dominados, tal como lo había imaginado Marx, también el pensar se convertiría en un pensar más correcto. Ya que entonces ya no se trataría de la lucha, consciente e inconsciente, de las clases entre sí. Sin embargo, comprendíamos claramente, y éste es un factor decisivo en la teoría crítica de entonces y de hoy: comprendíamos claramente que esa sociedad correcta no puede determinarse de antemano. Podía decirse lo que es malo en la sociedad actual, pero no podía decirse lo que será bueno, sino únicamente

trabajar para que lo malo desapareciese finalmente.

Había, pues, dos ideas básicas en la primitiva teoría crítica: en primer lugar, la de que la sociedad aún se había vuelto más injusta que antes por medio del fascismo y del nacionalsocialismo, y que un sinfín de personas tenían que sufrir terriblemente sin necesidad de ello, y que nosotros teníamos esperanza en la revolución, porque en la guerra no nos atrevíamos a pensar entonces. La segunda idea básica era la de que solamente una sociedad mejor puede establecer la condición para un pensar verdadero, ya que solamente en una sociedad correcta no estaría ya uno determinado en su pensar por los factores coactivos de la sociedad mala.

Ahora debo describirles a ustedes cómo se llegó de la teoría crítica de entonces a la teoría crítica de hoy. Aquí, el primer motivo lo constituye la idea de que Marx estuvo equivocado en muchos puntos. Sólo mencionaré unos pocos: Marx afirmó que la revolución sería un resultado de las crisis económicas, cada vez más agudas, unidas a la progresiva miseria de la clase trabajadora en todos los países capitalistas. Esto induciría finalmente al proletariado a poner fin a este estado y a crear una sociedad justa. Empezamos a darnos cuenta de que esta teoría era falsa, porque a la clase trabajadora le va ahora mucho mejor que en tiempos de Marx. Muchos trabajadores se convierten de simples obreros manuales en empleados con una categoría social más elevada y con mejor tenor de vida. Además, el número de empleados aumenta constantemente con respecto al de los obreros. En segundo lugar, es evidente que las crisis económicas graves son cada vez menos frecuentes. En gran parte pueden impedirse mediante intervenciones de tipo económico-político. En tercer lugar, lo que Marx esperaba en definitiva de la sociedad correcta es probablemente falso por el mero hecho de que (y este principio es importante para la teoría crítica) libertad y justicia están tan unidas como que constituyen cosas opuestas; a mayor justicia, menos libertad. Para que las cosas se efectúen con justicia, se les deben prohibir a las personas muchas cosas, sobre todo el no imponerse a los demás. Pero cuanta más libertad hay, tanto más aquel que desarrolla sus fuerzas y es más listo que el otro podrá al final someter al otro, y por consiguiente, habrá menos justicia.

El camino de la sociedad que por entonces comenzamos a vislumbrar y que ahora juzgamos, es completamente diferente. Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente. Que todo será regulado, ¡todo! Precisamente cuando se haya llegado al punto de que los hombres dominen a la naturaleza, y todos tengan suficiente comida y nadie necesite vivir peor o mejor que el otro porque cada cual podrá vivir de un modo bueno y agradable, entonces tampoco significará ya nada que uno sea ministro y el otro simplemente secretario; entonces acabará siendo todo igual. Entonces podrá regularse todo automáticamente, tanto si se trata de la administración del Estado, como de la regulación del tráfico o de la regulación del consumo. Ésta es una tendencia inmanente en el desarrollo de la humanidad, tendencia que, sin embargo, puede ser interrumpida por catástrofes. Estas catástrofes pueden ser de naturaleza terrorista. Hitler y Stalin son síntomas de ello. En cierto modo, quisieron realizar la unificación demasiado deprisa y exterminaron a los

que no se ajustaban a ella. Tales catástrofes pueden ser ocasionadas por la competencia, la cual ha pasado de los individuos a los Estados y finalmente a los bloques, y conduce a guerras que interrumpen por completo todo el desarrollo. Piensen ustedes en la bomba de hidrógeno y todo lo demás, por ejemplo, bombas capaces de infectar con bacterias a países enteros.

Así, nuestra teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución, porque, después de la caída del nacionalsocialismo, en los países del Occidente, la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo, en una nueva situación terrible. Se trata más bien de conservar aquello que es positivo, como, por ejemplo, la autonomía de la persona individual, la importancia del individuo, su psicología diferenciada, ciertos factores de la cultura, sin poner obstáculos al progreso.

La juventud protesta con razón de toda una serie de factores de la Universidad que deben reformarse. Pero, si mi maestro Cornelius no hubiese tenido tanto poder para ayudarnos, para permitirse hacer caso omiso de muchas reglas, para no tener que simplemente atenerse a ellas, si hubiera tenido que guiarse meramente por un programa prescrito, nunca habría adelantado gran cosa en nuestra actividad de pensar. El poder del profesor tiene su parte mala y su parte buena. Con razón exigen los estudiantes que se llegue a renovar la Universidad, ya que de ella depende en gran parte la joven generación, las escuelas y muchas otras cosas. La renovación de la Universidad es necesaria, pero no en el sentido de que, por ejemplo, se cercene simplemente la libertad del profesor.

Voy a citar otro problema sobre el cual es preciso que veamos claro y alrededor del cual gira la teoría crítica. Exactamente lo mismo que le ocurre a la autoridad del individuo, que poco a poco va perdiéndose, le ocurre a otra cosa completamente distinta, en la que ustedes quizá no piensan y de la que no esperan que yo vaya a hablarles: de la suerte que le cabe a la teología y a la religión en nuestra sociedad. La teología, la religión no se encuentran hoy tan sólo en crisis, sino que en muchos países casi se han extinguido. Ahora se intenta conservar la religión concertando una paz artificial con la ciencia. Aquí quisiera decirles a ustedes unas frases que formulé en otro lugar. Actualmente las iglesias se hacen, entre sí y con la ciencia, todas las concesiones posibles, y la gente se da cuenta de que no se portan muy seriamente con aquello en que siempre ha creído. Escribí lo siguiente:

«Las conversaciones de las confesiones entre sí y con los marxistas y representantes de cualquier otra ideología merecen todos los respetos. Sin embargo, yo pregunto si no debería incluirse otro medio, concretamente el de hacer resaltar que todos los sistemas y conceptos teológicos, en sentido puramente positivo, ya no son sostenibles. Las religiones, incluido el judaísmo, se basan en la idea de un Ser eterno, de su omnipotencia y justicia. Sin embargo, lo que los órganos humanos pueden reconocer es lo finito, incluido el hombre. El yo, la propia consciencia, lo que llamamos el alma, en la medida en que nosotros mismos podemos juzgar de ello, ya en la vida misma son susceptibles fácilmente de trastornarse, confundirse, interrumpirse; accidentes, enfermedad grave, incluso el consumo de alcohol y de otros estimulantes pueden hacer eso. Que en la tierra, en muchos lugares reinan la injusticia y la crueldad y los seres felices que no tienen que sufrir se aprovechan de que su felicidad depende del infortunio de otras criaturas, tanto hoy como en el pasado, el llamado pecado original, es evidente: los que, en sentido propio, piensan, son conscientes de todo ello, y su vida, incluso en los momentos felices, incluye la tristeza. Cuando la tradición, las categorías religiosas, en especial la justicia y la bondad de Dios ya no se presentan como dogmas, como verdad absoluta, sino como el anhelo de aquellos que son capaces de sentir verdadera tristeza, precisamente porque las doctrinas no pueden ser demostradas y entrañan la duda, puede

conservarse en forma adecuada la mentalidad teológica, al menos la base de la misma. No puedo discutir aquí las medidas, necesarias para tal cambio, que deben tomarse en las escuelas y en las escuelas superiores. El introducir la duda en la religión constituye un factor de la salvación de esta última».

La «duda» debe declararse. Las confesiones deben subsistir, pero no como dogmas, sino como expresión de un anhelo. Ya que todos debemos unirnos por medio del anhelo de que lo que en este mundo sucede, la injusticia y el horror no es lo definitivo, sino que hay otra cosa, y nos cercioramos de ello en lo que llaman religión. Debemos estar unidos en el saber que somos seres finitos. No podemos renunciar al concepto de la infinitud que ha desarrollado la religión, pero no debemos convertirlo en un dogma, y debemos reconocer que nosotros continuamos ciertos usos del pasado para mantener vivo aquel anhelo.

Hay dos doctrinas de la religión que son decisivas para la actual teoría crítica, aunque en una forma modificada. La primera es la doctrina de la que un gran filósofo, un filósofo increíble, dijo que era la mayor intuición de todos los tiempos: la doctrina acerca del pecado original. Cuando podemos ser felices, cada minuto es comprado con el sufrimiento de un sinfín de otros seres, animales y humanos. La civilización actual es el resultado de un pasado horroroso. Piensen ustedes solamente en la historia de nuestro continente, en el horror de las cruzadas, de las guerras de religión, de las revoluciones. La Revolución francesa realizó ciertamente grandes progresos. Pero si ustedes se fijan detenidamente en todo lo que les sucedió a personas inocentes, dirán que ese proceso se compró a muy alto precio. Todos nosotros debemos unir la tristeza a nuestra alegría y a nuestra dicha; debemos saber que tenemos parte de esa culpa. Ésta es una de las cosas de la que quería decirles que es característica de nuestro modo de pensar. La otra es una frase del Antiguo Testamento: «No debes hacer para ti ninguna imagen de Dios». Por ello entendemos: «No puedes decir lo que es el absoluto Bien, no puedes representarlo». Con esto vuelvo a lo que ya dije anteriormente: podemos señalar el mal, pero no lo absolutamente correcto. Las personas que viven con la consciencia de esto, tienen afinidad con respecto a la teoría crítica.

El «líder», se llame Stalin o Hitler, designa su nación como lo supremo, afirma saber lo que es lo bueno absoluto, y los demás son lo malo absoluto. Contra esto debe volverse la Crítica, ya que nosotros no sabemos lo que es lo Bueno absoluto, pero seguramente no es la propia nación ninguna otra.

Presentación y selección de textos a cargo de José María Mardones (Instituto de Filosofía CSIC, Madrid)

6.3. Theodor Wisengrund Adorno (1903-1969)

Nació en Frankfurt hijo de un rico comerciante judío; Adorno es el genio polifacético de la Escuela de Frankfurt: filósofo, musicólogo, crítico. Fue un estrecho colaborador de M. Horkheimer, hasta el punto de escribir durante algunos años conjuntamente. Participa con él de una visión crítico-pesimista de la realidad y de la historia, aunque impulsada por «la salvación de aquello que carece de esperanza». En *Sociológica* (Taurus, Madrid 1971) y en *Terminología filosófica* I y II (Taurus, Madrid 1976) puede encontrar el

lector una iniciación al pensamiento de Adorno antes de entrar en sus grandes obras *Dialéctica negativa* y *Teoría Estética*.

Textos Theodor Wisengrund Adornoseleccionados

LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN Trotta, Madrid 1994, pp. 165-169

1. La industria cultural

La tesis sociológica, según la cual la pérdida de apoyo en la religión objetiva, la disolución de los últimos residuos precapitalistas, la diferenciación técnica y social y la extremada especialización han dado lugar a un caos cultural, se ve diariamente desmentida por los hechos. La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero. Los organismos decorativos de las administraciones y exposiciones industriales apenas se diferencian en los países autoritarios y en los demás. Los tersos y colosales palacios que se alzan por todas partes representan la ingeniosa regularidad de los grandes monopolios internacionales a la que ya tendía la desatada iniciativa privada, cuyos monumentos son los sombríos edificios de viviendas y comerciales de las ciudades desoladas. Las casas más antiguas en torno a los centros de hormigón aparecen ya como suburbios, y los nuevos chalés a las afueras de la ciudad proclaman como las frágiles construcciones de las muestras internacionales, la alabanza al progreso técnico, invitando a liquidarlos, tras un breve uso, como latas de conserva. Pero los proyectos urbanísticos, que deberían perpetuar en pequeñas viviendas higiénicas al individuo como ser independiente, lo someten tanto más radicalmente a su contrario, al poder total del capital. Conforme sus habitantes son obligados a afluir a los centros para el trabajo y la diversión, es decir, como productores y consumidores, las células-vivienda cristalizan en complejos bien organizados. La unidad visible de macrocosmos y microcosmos muestra a los hombres el modelo de su cultura: la falsa identidad de universal y particular. Toda cultura de masas bajo el monopolio es idéntica, y su esqueleto –el armazón conceptual fabricado por aquél– comienza a dibujarse. Los dirigentes no están ya en absoluto interesados en esconder dicho armazón; su poder se refuerza cuanto más brutalmente se declara. El cine y la radio no necesitan ya darse como arte. La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología que debe legitimar la porquería que producen deliberadamente. Se autodefinen como industrias, y las cifras publicadas de los sueldos de sus directores generales eliminan toda duda respecto a la necesidad social de sus productos.

Los interesados en la industria cultural gustan explicarla en términos tecnológicos. La participación en ella de millones de personas impondría el uso de técnicas de reproducción que, a su vez, harían inevitable que, en innumerables lugares, las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares. El contraste técnico entre pocos centros de producción y una dispersa recepción condicionaría la organización y planificación por parte de los detentores. Los estándares habrían surgido en un comienzo de las necesidades de los consumidores: de ahí que fueran aceptados sin oposición. Y, en realidad, es en el círculo de manipulación y de necesidad que la refuerza donde la unidad

del sistema se afianza más cada vez. Pero en todo ello se silencia que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social, hasta que su elemento nivelador muestra su fuerza en la injusticia misma a la que servía. Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social. Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual. La necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual. El paso del teléfono a la radio ha separado claramente los papeles. Liberal, el teléfono dejaba aún jugar al participante el papel de sujeto. La radio, democrática, convierte a todos en oyentes para entregarlos autoritariamente a los programas, entre sí iguales, de las diversas emisoras. No se ha desarrollado ningún sistema de réplica, y las emisiones privadas están condenadas a la clandestinidad. Se limitan al ámbito no reconocido de los «aficionados», que por lo demás son organizados desde arriba. Cualquier huella de espontaneidad del público en el marco de la radio oficial es dirigido y absorbido, en una selección de especialistas, por cazadores de talento, competiciones ante el micrófono y manifestaciones domesticadas de todo género. Los talentos pertenecen a la empresa, aun antes de que ésta los presente: de otro modo no se adaptarían tan fervientemente. La constitución del público, que en teoría y de hecho favorece al sistema de la industria cultural, es una parte del sistema, no su disculpa. Cuando una rama artística procede según la misma receta que otra muy diversa de ella por lo que respecta al contenido y a los medios expresivos; cuando el nudo dramático en las «operas de jabón» radiofónicas se convierte en ilustración pedagógica para resolver dificultades técnicas, que son dominadas como «conservas» del mismo modo que en los puntos culminantes de la vida del jazz; o cuando la «adaptación» experimental de una composición de Beethoven se hace según el mismo esquema con el que se lleva una novela de Tolstoi al cine, el recurso a los deseos espontáneos del público se convierte en fútil pretexto. Más cercana a la realidad es la explicación mediante el propio peso del aparato técnico y personal, que, por cierto, debe ser considerado en cada uno de sus detalles como parte del mecanismo económico de selección. A ello se añade el acuerdo, o al menos la común determinación de los poderosos ejecutivos, de no producir o permitir nada que no se asemeje a sus gráficas, a su concepto de consumidores y, sobre todo, a ellos mismos.

Si la tendencia social objetiva de la época se encarna en las oscuras atenciones subjetivas de los directores generales, éstos son, ante todo, los de los poderosos sectores de la industria: acero, petróleo, electricidad y química. Los monopolios culturales son, comparados con ellos, débiles y dependientes. Deben apresurarse a satisfacer a los verdaderos poderosos para que su esfera en la sociedad de masas, cuyo tipo específico de mercancía tiene aún, con todo, mucho que ver con el liberalismo cordial y los intelectuales judíos, no sea sometida a una serie de acciones depuradoras. La

dependencia de la más poderosa compañía radiofónica de la industria eléctrica, o la del cine respecto de los bancos, define el entero sector, cuyas ramas particulares están a su vez económicamente coimplicadas entre sí. Todo está tan estrechamente próximo que la concentración del espíritu alcanza un volumen que le permite traspasar la línea divisoria de las diversas empresas y de los sectores técnicos. La desconsiderada unidad de la industria cultural da testimonio de la que se cierne sobre la vida política. Distinciones enfáticas, como aquellas entre películas de tipo *a* y *b* o entre historias de semanarios de diferentes precios, más que proceder de la cosa misma, sirven para clasificar, organizar y manipular a los consumidores. Para todos hay algo previsto, a fin de que ninguno pueda escapar; las diferencias son acuñadas y propagadas artificialmente. El abastecimiento del público con una jerarquía de cualidades en serie sirve sólo a una cuantificación tanto más compacta. Cada uno debe comportarse, por así decirlo, espontáneamente de acuerdo con su «nivel» que le ha sido asignado previamente sobre la base de índices estadísticos, y echar mano de la categoría de productos de masa que ha sido fabricada para su tipo. Reducidos a material estadístico, los consumidores son distribuidos sobre el mapa geográfico de las oficinas de investigación de mercado, que ya no se diferencian prácticamente de las de propaganda, en grupos según ingresos, en campos rojos, verdes y azules.

El esquematismo del procedimiento se manifiesta en que, finalmente, los productos mecánicamente diferenciados se revelan como lo mismo. El que las diferencias entre la serie Chrysler y la General Motors son en el fondo ilusorias, es algo que saben incluso los niños que se entusiasman por ellas. Lo que los conocedores discuten como méritos o desventajas sirve sólo para mantener la apariencia de competencia y de posibilidad de elección. Lo mismo sucede con las presentaciones de la Warner Brothers y de la Metro Goldwyn Mayer. Pero incluso entre los tipos más caros y los más baratos de la colección de modelos de una misma firma, las diferencias tienden a reducirse cada vez más: en los automóviles, a diferencias de cilindrada, de volumen y de fechas de las patentes de los *gadgets*; en el cine, a diferencias de número de estrellas, de riqueza en el despliegue de medios técnicos, de mano de obra y decoración, y a diferencias en el empleo de nuevas fórmulas psicológicas. La medida unitaria del valor consiste en la dosis de «producción conspicua», de inversión exhibida. Las diferencias de valor presupuestadas por la industria cultural no tienen nada que ver con diferencias objetivas, con el significado de los productos. También los medios técnicos son impulsados a una creciente uniformidad recíproca. La televisión tiende a una síntesis de radio y cine, que está siendo frenada hasta que las partes interesadas se hayan puesto completamente de acuerdo, pero cuyas posibilidades ilimitadas pueden ser elevadas hasta tal punto por el empobrecimiento de los materiales estéticos que la identidad hoy apenas velada de todos los productos de la industria cultural podrá mañana triunfar abiertamente, como realización sarcástica del sueño wagneriano de la «obra de arte total». La coincidencia entre palabra, imagen y música se logra de forma tanto más perfecta que en *Tristán*, porque los elementos sensibles, que se limitan, sin oposición, a registrar la superficie de la realidad social, son ya producidos, en principio, en el mismo proceso técnico de trabajo y se limitan a

expresar la unidad de éste como su verdadero contenido. Este proceso de trabajo integra todos los elementos de la producción, desde la trama de la novela pensada ya con vistas al cine hasta el último efecto sonoro. Es el triunfo del capital invertido. Imprimir con letras de fuego su omnipotencia, como omnipotencia de sus amos, en el corazón de todos los desposeídos en busca de empleo, constituye el sentido de todas las películas, independientemente de la trama que la dirección de producción elija en cada caso.

Textos Theodor Wisengrund Adornoseleccionados

MÍNIMA MORALIA

Monte Ávila, Caracas 1975, pp. 265-266

2. La luz de la liberación

Para terminar. La filosofía, tal como cabe responsabilizarla a la vista de la desesperación, vendría a ser la tentativa de considerar todas las cosas según se presentan desde el punto de mira de la liberación. El conocimiento no sabe de otra luz como no sea la que resplandece desde la liberación misma: toda otra se extingue en la tarea de construcción imitativa y es sólo un trozo de técnica. Habría que establecer perspectivas en las cuales el mundo cambiase de lugar, se enajenase, revelase sus grietas y precipicios, tal como alguna vez habrá de aparecer, menesteroso y desfigurado, bajo la luz mesiánica. Alcanzar esas perspectivas, sin arbitrariedad ni violencia, libre del contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. Ello es lo más simple del mundo porque la situación inevitablemente clama por ese tipo de conocimiento, y porque la negatividad perfecta, una vez contemplada, decurre hacia la escritura refleja de su antítesis. Pero ello es a la vez lo acabadamente imposible porque presupone una posición arrancada del hechizo de la existencia –aunque lo fuera en proporción mínima–, dado que todo conocimiento posible no sólo tiene que ser conquistado a brazo partido de lo que es, a fin de alcanzar validez, sino que, precisamente por ello, es golpeado con la misma deformación y menesterosidad de la que se proponía escapar. Cuanto más apasionadamente se parapeta el pensamiento, en nombre de lo no condicionado, contra la amenaza de ser condicionado, tanto más inconscientemente y, por lo tanto, más fatalmente, sucumbe al mundo. Incluso está obligado a asumir su propia imposibilidad en nombre de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que por ello mismo refluye sobre él, la pregunta por la realidad o no realidad de la liberación misma resulta poco menos que indiferente.

seleccionados *SOCIOLÓGICA*

Con Horkheimer

Taurus, Madrid 1971, pp. 197-201

3. Superstición de segunda mano

Desde hace algún tiempo se han puesto en marcha en todas las partes del mundo ciertos movimientos de masas cuyos seguidores actúan manifiestamente en contra de sus intereses razonables en cuanto a sustento y felicidad. No debe verse en ellos algo simplemente irracional, falto de toda relación con los fines sociales o subjetivos del yo; pues semejantes movimientos descansan menos en la renuncia a dichos fines que en exagerarlos y desfigurarlos: son excrecencias malignas, a las que ha pasado la

racionalidad de una *praxis* vital que amenaza destruir el organismo social al tratar de perpetuarse a sí misma en su mezquina figura. Lo que durante un período parece acontecer apoyado en las consideraciones más razonables prepara múltiplemente la catástrofe: así dispuso su propio ocaso –y el de cuanto sobrevivía de la antigua Europa– la taimada política de expansión de Hitler, durante muchos años llena de éxitos, por virtud de su propia lógica. Incluso cuando naciones enteras se convierten al usufructo de la política realista, en el resultado pueden descubrirse dudosos los motivos plausibles; y mientras que accionan con precisión los cálculos que sirven a los propios intereses, sigue siendo estrecha de miras la conciencia del contexto trascendente en que están envueltos, especialmente la de las consecuencias para la totalidad social de la propia política realista. La irracionalidad no opera sola más allá de la racionalidad: surge con el desarrollo sin miramientos de la propia razón subjetiva.

La investigación social se ocupa del estudio de la dialéctica acción recíproca entre el momento racional y el irracional. Ciertos mecanismos y esquemas no aprehensibles ni como adecuados a la realidad ni como neuróticos –ni siquiera psicóticos– se han hecho objeto de una sociología entendida psicoanalíticamente; llaman la atención sobre estructuras del sujeto, sin que sea posible, sin embargo, explicarlas mediante la psicología sola. La predisposición casi universal para la irracionalidad hace presumir que aquellos mecanismos no actúan únicamente en el círculo de la política –que, al menos, se presenta en la superficie como realista–, sino también en otros campos, si bien no más palpablemente; incluso allí falta rara vez el momento de cercanía a la realidad, de pseudorracionalidad, por lo menos justamente en los movimientos que se ufanan de su propia irracionalidad: el quimismo de los movimientos de masas sería analizable en ellos, como en un tubo de ensayo, en pequeña escala y hasta determinado instante, ya que no habrían asumido todavía su fuerza amenazadora; todo mientras quede tiempo para aplicar a la *praxis* lo que se llegue a saber.

La astrología es apta para servir de modelo característico de tales movimientos. Ciertamente, no hay que sobreestimar su importancia social directa; pero su contenido ha llegado a fusionarse con el social. Lo propiamente oculto y la psicología imaginada por Freud desempeñan sólo un papel limitado en la esfera de la astrología organizada. De manera análoga a la distinción de Cooley entre grupos primarios y secundarios, podría llamarse a la astrología actual como fenómeno de masas una superstición secundaria o superstición de segunda mano: rara vez se toma molestia alguna por vivencias ocultas de personas singulares, pase lo que pase, con su sentido psicológico, sus raíces o su admisibilidad; antes bien, en la astrología que se consume lo oculto ha influido en una institución, está objetivado y socializado en enorme medida; y lo mismo que en las «sociedades secundarias» los hombres no se encuentran ya en una relación directa, no se conocen cara a cara, sino que comunican entre sí a través de procesos mediadores extraños, como el trueque de bienes, los hombres que responden a los estímulos astrológicos parecen extraños a aquella fuente de conocimientos que, según dicen, se halla tras sus decisiones: participan en el supuesto secreto mediante semanarios y revistas, de los que éste se hace público –la consulta de astrólogos de profesión sería en

la mayoría de los casos demasiado onerosa—, y prefieren absorber de la prensa las informaciones que compran sin comprobación antes que apelar a ninguna clase de revelaciones propias, por fantásticas que sean, son demasiado austeros para tal cosa. Se atienen a la astrología, ya que existe, y malgastan pocos pensamientos en legitimarla ante la razón con tal de que la necesidad psicológica concuerde en alguna medida con la oferta.

La lejanía de la experiencia propia y lo confuso y abstracto del ocultismo comercializado consueñan con un escepticismo sólido, con una listeza que no tanto penetra con la mirada la irracionalidad cuanto la completa. Los movimientos ocultistas modernos de la envergadura de la astrología son formas de una superstición de épocas desaparecidas hace tiempo más o menos artificialmente resucitada; la receptividad correspondiente se mantiene viva hasta hoy por razones sociales y psicológicas, pero los contenidos recalentados son incompatibles con el nivel alcanzado por la ilustración universal; pues el aspecto anacrónico de la superstición de segunda mano le es esencial a ésta, colorea la conducta de astrología, sin menoscabar, por lo demás, su efecto.

Puede objetarse que la adivinación organizada ha constituido desde tiempo inmemorial una superstición de segunda mano; la división del trabajo, que reservaba los misterios para los arúspices, los había separado a lo largo de milenios de toda experiencia primaria, y siempre se les ha asociado el momento de lo fraudulento con que juega la frase latina sobre la risa augural. Pero, como la mayoría de los argumentos que quieren desacreditar el interés por lo específicamente nuevo de un fenómeno, esta objeción es a la vez verdadera y falsa en cuanto que se vuelve una nueva cualidad por virtud de la producción y reproducción en masa. En etapas anteriores la superstición era el intento —de costumbre, torpe— de despachar cuestiones que entonces no hubiera sido posible resolver de un modo distinto y más razonable; la química se desgaja de la alquimia, y la astronomía, de la astrología, relativamente tarde. Pero hoy el estado del progreso en las ciencias de la naturaleza, por ejemplo en la astrofísica, contradice crasamente las creencias en la astrología; y quien tolera ambas, una junto a otra, o intenta incluso reunir las, ha efectuado ya una regresión intelectual que en otro tiempo no era necesaria. Por consiguiente, es de suponer que existan fortísimas necesidades instintivas que permitan a los hombres seguir entregándose a la astrología o hacerlo de nuevo. Mas es preciso acentuar su carácter secundario, porque en su pseudorracionalidad, que destaca un ajuste a las necesidades reales simultáneamente calculador e inane, está latente la de los movimientos totalitarios; la austeridad y la extremosa imparcialidad para con la realidad del material astrológico característico, la ascesis frente a las más leves reminiscencias de lo sobrenatural, marcan su fisognómica: la tendencia a la autoridad abstracta se somete a la pseudorracionalidad.

Investigaremos la columna astrológica de un gran diario americano, *Los Angeles Times*, un periódico republicano de derechas. En 1952-1953 se recogió en su integridad el material correspondiente a tres meses y se sometió a un *content analysis* o interpretación de su contenido como la que ha sido perfeccionada como procedimiento propio en lo que respecta a la comunicación de masas, en particular a partir de las

iniciativas de H. Laswell; pero con la diferencia frente al método lasweliano de que no se ha llevado a cabo una cuantificación: no se señala la frecuencia de los diversos motivos y formulaciones en tal columna. Por lo demás, el análisis cuantitativo puede rehacerse fácilmente con material alemán: la infección astrológica es internacional; las columnas astrológicas de los periódicos alemanes han tenido que imitar a las americanas, y, en todo caso, las diferencias que apareciesen podrían indicar algunas cosas pertinentes para la sociología cultural comparada. Ha de bosquejarse un concepto de la excitación a que quedan expuestos los presuntos adictos a la astrología merced a semejantes columnas periodísticas, y se harán destacar los efectos conforme a los cuales se calculan –es de suponer que hábilmente– tales estímulos. Para la elección del material ha sido decisivo que, verosímilmente, la astrología tenga la máxima adhesión entre los prácticos de la superstición manipulada; sin duda, la pseudorracionalidad de la sección no deja aparecer los aspectos psicóticos tan estridentemente como en otras muchas publicaciones sectarias: no se tocan inmediatamente las capas más profundas e inconscientes del neoochultismo, sino que los hallazgos conciernen a la psicología del yo y los determinantes sociales. El interés principal es, incluso, la pseudorracionalidad: la zona crepuscular entre el yo y el ello, entre la razón y el delirio. Pero si el análisis de las aplicaciones sociales desdeñase las capas inconscientes o semiconscientes, marraría los estímulos mismos, que de antemano sólo tienden hacia lo inconsciente ya racionalizado: las finalidades que se hallan en la superficie se encuentran mezcladas frecuentemente con satisfacciones vicarias inconscientes. En el campo de las comunicaciones de masas no puede identificarse sin más lo que se dice de modo no manifiesto, la intención oculta –la «ensoñación latente–», en sentido freudiano, con lo inconsciente: tales comunicaciones se dirigen a una capa intermedia, ni enteramente abierta ni del todo reprimida, emparentada con la zona de la ilusión, del guiño de ojos y del «tú me entiendes».

seleccionados *CONSIGNAS*

Amorrortu, Buenos Aires 1973, pp. 54-59

4. Tiempo libre

El problema del tiempo libre: de qué sirve a los hombres, *qué chances* ofrece su desarrollo, no ha de plantearse con universalidad abstracta. La expresión, de origen reciente, por lo demás –antes se decía ocio, y éste designaba el privilegio de una vida desahogada, y, por lo tanto, algo cualitativamente distinto y mucho más grato, aun desde el punto de vista del contenido–, apunta a una diferencia específica que lo distingue del tiempo no libre, del que llena el trabajo y, podríamos añadir por cierto, del condicionado exteriormente. El tiempo libre es inseparable de su opuesto. Esta oposición, la relación en que ella se presenta, le imprime a su vez características esenciales. Además, de modo fundamental, el tiempo libre dependerá de la situación general de la sociedad. Pero, ahora como antes, ésta tiene proscriptos a los hombres. Ni en su trabajo ni en su conciencia disponen de sí mismos con entera libertad. Aun esas sociologías conciliantes que utilizan el concepto de roles como clave lo reconocen en cuanto que, como lo sugiere ese concepto de roles tomado del teatro, la existencia que la sociedad impone a los hombres no se identifica con lo que los hombres son o podrían ser en sí mismos.

Cierto que nunca es lícito trazar una división tan tajante entre los hombres en sí y sus llamados roles sociales. Éstos penetran profundamente en las cualidades de los hombres, en su constitución íntima. En una época de integración social sin precedentes resulta difícil establecer en general qué cambios determinan en los hombres las funciones que desempeñan. Este hecho gravita pesadamente sobre el problema del tiempo libre. Significa, en efecto, que, aun cuando se atenúe la proscripción y los hombres se persuadan, al menos subjetivamente, de que actúan por propia voluntad, siempre aquello de que anhelan liberarse en las horas ajenas al trabajo modela de hecho esa misma voluntad. La pregunta pertinente respecto del fenómeno del tiempo libre sería hoy: ¿Qué ocurre con él en momentos en que aumenta la productividad del trabajo, pero en persistentes condiciones de no libertad, es decir, bajo relaciones de producción en que los hombres nacen insertos y que hoy como antes les dictan las reglas de su existencia? Ya al presente el tiempo libre se ha acrecentado sobremanera; y gracias a los descubrimientos en los campos de la energía atómica y la automatización, no aprovechados todavía en su integridad desde el punto de vista económico, podría incrementarse enormemente. Si se quisiera responder a la pregunta sin declamaciones ideológicas, surge ineludible la sospecha de que el tiempo libre tiende a lo contrario de su propio concepto, a transformarse en parodia de sí mismo. En él se prolonga una esclavitud, que, para la mayoría de los hombres esclavizados, es tan inconsciente como la propia esclavitud que ellos padecen.

Para esclarecer el problema, voy a referirme a una experiencia mía de poca importancia. En entrevistas y encuestas nunca falta la pregunta: ¿Cuál es su *hobby*? Cuando las revistas ilustradas informan acerca de alguno de esos figurones de la industria de la cultura –ocupación favorita de esa industria–, pocas veces dejan escapar un detalle más o menos doméstico sobre los *hobbies* de tales personajes. Yo tiemblo cuando me hacen esta pregunta. ¡No tengo ningún *hobby*! No es que yo sea un animal de trabajo y no sepa hacer otra cosa que esforzarme por cumplir con mis obligaciones, sino que tomo tan en serio, sin excepción, todas las tareas a que me entrego fuera de mi profesión oficial, que la idea de que se trate de *hobbies*, es decir, de ocupaciones en las que me he enfrascado absurdamente sólo para matar el tiempo, me habría chocado si mi experiencia respecto de toda suerte de manifestaciones de barbarie –las que han llegado a consustanciarse con nosotros– no me hubiese escarmentado. Componer y escuchar música, leer concentradamente, son momentos integrales de mi existencia; la palabra *hobby* sonaría ridícula. A la inversa, mi trabajo –la producción filosófica y sociológica y la docencia en la Universidad– me ha resultado hasta ahora tan placentero, que yo no podría concebirlo respecto del tiempo libre según esa antítesis que la clasificación habitual requiere de los hombres. Desde luego, soy consciente de que hablo como privilegiado, con la cuota de contingencia y de culpa que esconde ese término: como persona que tuvo la rara posibilidad de escoger y organizar su trabajo, en lo esencial, según sus propias intenciones. A ello se debe en buena parte que mi actividad ajena al tiempo de trabajo no se halle, por ese solo hecho, en estricta oposición con éste. Si un buen día el tiempo libre configurase una situación en que el privilegio de antaño

redundase realmente en provecho de todos –y algo de esto ha logrado la sociedad burguesa en comparación con la feudal–, yo me lo representaría según el modelo de lo que en mí mismo observo, aunque con el cambio de las circunstancias, cambiaría a su vez este modelo.

Si es válida la idea de Marx de que en la sociedad burguesa la fuerza de trabajo se transforma en mercancía y, por tanto, el trabajo se convierte en *cosa*, la expresión *hobby* entraña la siguiente paradoja: esa actividad que se entiende a sí misma como lo contrario de toda cosificación, como reserva de vida inmediata en un sistema global absolutamente mediato, también se cosifica, a la par que el fijo límite entre trabajo y tiempo libre. En éste se continúan las formas de la vida social organizada según el régimen de la ganancia.

Tan profundamente olvidada está ya la ironía de la expresión «ocupación del tiempo libre» (*Freizeitgeschäft*), que se toma en serio el *showbusiness*. Un hecho de todos conocido, pero no por eso menos verdadero, es que fenómenos específicos del tiempo libre como el turismo y el camping se ponen en marcha y organizan con fines de lucro. Al mismo tiempo se marca a fuego en la conciencia e inconsciencia de los hombres la norma de que tiempo libre y trabajo son dos cosas distintas. Como según la moral del trabajo vigente, el tiempo libre tiene por función restaurar la fuerza de trabajo, precisamente porque se lo convierte en mero apéndice del trabajo es separado de éste con minuciosidad puritana. Tropezamos aquí con un esquema de conducta típico del carácter burgués. Por una parte, durante el trabajo hay que concentrarse, no distraerse, no travesear; sobre esa base se estableció el trabajo asalariado y sus reglas se han interiorizado. Por otra parte, el tiempo libre, probablemente para que después el rendimiento sea mejor, no ha de recordar en nada al trabajo. Tal es la razón de la imbecilidad de muchas ocupaciones del tiempo libre. Cuélanse de contrabando formas de comportamiento propias del trabajo, el cual no suelta a los hombres. Los viejos boletines escolares calificaban la atención. A ello respondía la escrupulosidad, tal vez subjetivamente bienintencionada, con que los mayores prohibían a los niños esforzarse demasiado durante el tiempo libre: no debían excederse en la lectura ni tener la luz encendida hasta altas horas de la noche. En secreto husmeaban los padres tras esas actitudes una rebeldía mental o una insistencia en el placer incompatibles con la división racional de la existencia. Toda mezcla, toda falta de distinción nítida, inequívoca, se vuelve sospechosa para el espíritu dominante. La división rígida de la vida en dos mitades preconiza aquella cosificación que, entre tanto, se ha adueñado casi por completo del tiempo libre.

La ideología del *hobby* lo ilustra. La espontaneidad de la pregunta: ¿Qué *hobby* tienes? implica que debes tener alguno y proclamarlo; y hasta puedes hacer una selección entre tus *hobbies*, siempre que coincidan, eso sí, con la oferta del negocio del tiempo libre. Libertad organizada es libertad obligatoria: ¡Ay de ti, si no tienes un *hobby*, si no tienes una ocupación para el tiempo libre! Entonces eres pretencioso, anticuado, bicho raro, y te conviertes en el hazmerreír de la sociedad, la cual te impone lo que ha de ser tu tiempo libre. Tal coacción de ningún modo es solamente exterior. Brota de las

necesidades subjetivas de los hombres en un sistema funcional. El camping –los grupos del viejo movimiento juvenil también gustaban de acampar– fue la protesta contra el hastío y el convencionalismo burgueses. La cuestión era salir, en el doble sentido. Pasar la noche a cielo abierto significaba huir de la casa, de la familia. Después de la muerte del movimiento juvenil, esta necesidad es aprovechada e institucionalizada por la industria del camping. Ésta no habría podido obligar a los hombres a que le compraran carpas, casas rodantes y toda suerte de utensilios auxiliares si algo en ellos no lo hubiese demandado así; pero la propia necesidad humana de libertad es funcionalizada, ampliada y reproducida por el negocio. Una vez más, la industria impone a los hombres lo que desean. De ahí que la integración del tiempo libre se haga con tan pocas dificultades; los hombres no advierten hasta qué punto, donde se sienten libérrimos, en realidad son esclavos, porque la regla de tal esclavitud opera al margen de ellos.

Si el concepto de tiempo libre es separado del trabajo, al menos de un modo tan estricto como lo impone una vieja ideología, hoy tal vez ya superada, aquél se vuelve algo negativo

–Hegel habría dicho: abstracto–. Prototípica es la actitud de quienes se doran al sol con la exclusiva finalidad de tostarse la piel, y aunque el estado de somnolencia a pleno sol no puede resultar muy placentero, sino que posiblemente desde el punto de vista físico es desagradable, lo cierto es que espiritualmente vuelve inactivos a los hombres. El carácter fetichista de la mercancía se apodera, a través del bronceado del cutis –que por lo demás puede quedar muy bien– de los hombres mismos: los transforma en fetiches. En verdad, la idea de que una joven, gracias a su tez morena, sea eróticamente más atractiva, no pasa de ser una racionalización. El tostado de la piel se convierte en meta por sí misma, más importante que el *flirt* que tal vez en un principio estaba destinado a provocar. Si un empleado regresa de las vacaciones sin haber obtenido el color obligado puede estar bien seguro de que no ha de faltar un colega que le haga la pregunta mordaz: «¿Pero es que no ha estado usted de vacaciones?» El fetichismo que prospera en el tiempo libre está sujeto a controles sociales suplementarios. Que la industria de los cosméticos, con su avasalladora e insoslayable propaganda, contribuya a crearlos es comprensible de suyo; pero también lo es que los complacientes seres humanos procuren eliminarlos.

En el estado de aletargamiento culmina un momento decisivo del tiempo libre bajo las condiciones actuales: el hastío. Insaciable es también la sorna maliciosa dirigida en contra de las maravillas que los hombres se prometen de los viajes de vacaciones o de cualquier situación excepcional propia del tiempo libre, cuando, en realidad tampoco ahí logran escapar de la rutina, de lo idéntico, que no se disipa, como *l'ennui* de Baudelaire, con la distancia. Las burlas a la víctima son el acompañamiento normal de los mecanismos que generan ésta. Schopenhauer formuló muy temprano una teoría sobre el hastío. De acuerdo con su pesimismo metafísico enseñaba que, o bien los hombres sufren por el apetito insatisfecho de su ciega voluntad, o bien se hastían tan pronto como ésta es aquietada. La teoría describe muy bien lo que acontece con el tiempo libre de los hombres bajo condiciones que Kant habría llamado de heteronomía y que en alemán moderno se suele denominar heterocondicionamiento (*Fremdbestimmtheit*); también el

arrogante dicho de Schopenhauer de que los hombres son productos fabriles de la naturaleza acierta, en su cinismo, en algo: aquello que determina en los hombres la totalidad del ser mercancía. El colérico cinismo de Schopenhauer siempre los honra más que las solemnes afirmaciones de que poseen un núcleo inadmisibile. No conviene hipostasiar, empero, la teoría de Schopenhauer, ni considerarla sin más como válida o, si cabe, como propiedad originaria de la especie «hombre». El hastío es una función de la vida bajo la coacción del trabajo y bajo la rigurosa división de éste. No debería existir. Siempre que la conducta en el tiempo libre es verdaderamente autónoma, determinada desde sí mismos por hombres libres, es difícil que se instale el hastío, así como allí donde ellos persiguen su anhelo de felicidad sin renunciamentos, o donde su actividad en el tiempo libre es racional en sí misma como un en sí pleno de sentido. Ésta no necesita ser ni chata ni estúpida; se la puede disfrutar beatíficamente como dispensa de los autocontroles. Si los hombres pudiesen disponer de sí mismos y sus vidas, si no estuvieran uncidos a la rutina, no deberían aburrirse. Hastío es el reflejo de la grisura objetiva. Con él sucede lo mismo que con la apatía política, cuya base más sólida es el sentimiento –de ningún modo injustificado– de las masas, de que con el margen de participación en la política que la sociedad les asegura –y en todos los sistemas que hoy existen sobre la Tierra acontece lo propio– es poco lo que puede cambiar en su existencia. La conexión entre la política y sus intereses particulares es para ellas tan impenetrable que se alejan de la actividad política. En estrecha relación con el hastío se halla el sentimiento, justificado o neurótico, de impotencia: hastío es desesperación objetiva; pero, a la par, también expresión de deformaciones que la constitución global de la sociedad inflige a los hombres. La más importante, por cierto, es la difamación de la fantasía y su atrofia consiguiente. Se sospecha de ella o bien como curiosidad sexual y deseo de cosas prohibidas, o bien como espíritu de una ciencia que no es ya espíritu. Quien quiera adaptarse debe renunciar cada vez más a la fantasía. La mayoría de los hombres no puede siquiera cultivarla, atrofiada como está por alguna experiencia de la primera infancia. La incapacidad para la fantasía, inculcada y recomendada por la sociedad, los deja desamparados en el tiempo libre. La desvergonzada pregunta: ¿Qué puede hacer el pueblo con el mucho tiempo libre de que hoy dispone? (como si se tratase de una limosna y no de un derecho humano), se funda en el mismo principio. El que de hecho los hombres puedan hacer tan poco con sus horas libres se explica porque les es retaceado de antemano cuanto pudiese hacerles grato el estado de libertad. Tanto les fue negado y denigrado éste que ya no son capaces de disfrutarlo. Sus diversiones, por cuya superficialidad el conservadurismo cultural los critica o los injuria, les están impuestas por la necesidad de reparar las fuerzas que el ordenamiento de la sociedad, tan elogiado por ese mismo conservadurismo cultural, les exige consumir en el trabajo. Tal es la razón última de que los hombres sigan encadenados al trabajo y al sistema que los adiestra para él, en momentos en que, en gran medida, este ya no necesitaría de ese trabajo.

Presentación y selección de textos a cargo de José María Mardones (Instituto de Filosofía CSIC, Madrid)

6.4. Walter Benjamin (1892-1940)

Nacido en el seno de una familia judía acomodada en Berlín. Fue un pensador que usó la crítica artística y literaria como mediación. Su amistad con G. Scholem de quien recibió muchas orientaciones sobre la mística judía, influyeron también en Adorno de quien era gran amigo. Pensador profundo y sugeridor de ideas fecundas es un venero permanente de incentivos para el pensamiento y el análisis social. *Iluminaciones y Discursos interrumpidos* (Taurus, Madrid 1987), *Sobre el programa de una filosofía futura* (Planeta-Agostini, Barcelona 1986) son un hermoso ejemplo de una obra ensayística extraordinaria.

W. Benjamin perteneció de hecho al grupo del Instituto de Investigaciones Sociales en cuya revista publicó numerosos estudios. Huyendo de la persecución nazi, se suicida en Portbou, en la frontera española, ante la imposibilidad de huir.

Textos

seleccionados Walter Benjamin *DISCURSOS INTERRUMPIDOS I* Taurus, Madrid 1987, pp. 177-183

Fragmentos de la filosofía de la historia

1

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba a tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.

ro». Esta reflexión nos lleva a pensar que la imagen de felicidad que albergamos se halla enteramente teñida por el tiempo en el que de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia. La felicidad que podría despertar nuestra envidia existe sólo en el aire que hemos respirado, entre los hombres con los que hubiésemos podido hablar, entre las mujeres que hubiesen podido entregársenos. Con otras palabras, en la representación de felicidad vibra inalienablemente la de redención. Y lo mismo ocurre con la representación de pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico.

3

2

«Entre las peculiaridades más dignas de mención del temple humano», dice Lotz, «cuenta, a más de tanto egoísmo particular, la general falta de envidia del presente respecto a su futuro. El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*, pero precisamente del día final.

LA PRIMERA GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT: WALTER BENJAMIN 697

4 Buscad primero comida y vestimenta,

que el reino de Dios se os dará luego por sí mismo. (HEGEL, 1807)

La lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan. Igual que flores que tornan al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia *el* sol que se levanta en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que entender de esta modificación, la más imperceptible de todas.

5

La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenerse en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad. «La verdad no se nos escapará»; esta frase, que procede de Gottfried Keller, designa el lugar preciso en que el materialismo histórico atraviesa la imagen del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella. (La buena nueva, que el historiador, anhelante, aporta al pasado viene de una boca que quizás en el mismo instante de abrirse hable al vacío.)

6

Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante

el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

*7 Pensad qué oscuro y qué helador
es este valle que resuena a pena.*

BRECHT: *La ópera de cuatro cuartos*

Fustel de Coulanges recomienda al historiador, que quiera revivir una época, que se quite de la cabeza todo lo que sepa del decurso posterior de la historia. Mejor no puede calarse el procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la desidia del corazón, en la acedia que desespera de adueñarse de la auténtica imagen histórica que relumbra fugazmente. Entre los teólogos de la Edad Media pasaba por ser la razón fundamental de la tristeza. Flaubert, que hizo migas con ella, escribe: «Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage». La naturaleza de esa tristeza se hace patente al plantear la cuestión de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es innegable que reza así: con el vencedor. Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento. Con lo cual decimos lo suficiente al materialista histórico. Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura. En el materialista histórico tienen que contar con un espectador distanciado. Ya que los bienes culturales que abarca con la mirada tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.

8

La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de éste en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es *en absoluto* filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene.

9

*Tengo las alas prontas para alzarme,
Con gusto vuelvo atrás,
Porque de seguir siendo tiempo vivo,*

Tendría poca suerte.

GERHARD SCHOLEM: *Gruss vom Angelus*

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

Presentación y selección de textos a cargo de José María Mardones (Instituto de Filosofía CSIC, Madrid)

6.5. Herbert Marcuse (1898-1978)

Nació en Berlín en el seno de una familia burguesa judía. Pasó (Seix Barral, Barcelona 1968). Fue considerado el líder ideológico por las universidades de Berlín y Friburgo donde conoció y fue inaclamado de la revuelta estudiantil del 68. *Un hombre unidimensio* fluido por Heidegger. Siempre mantuvo el contacto con la filosofía *nal* (Seix Barral, Barcelona 1971) es todavía una obra inquietante y existencial. Era el más estrictamente filósofo académico del grupo. sugere. J. Habermas muestra en *Perfiles filosófico-políticos* (TauSe advierte en sus obras *Razón y Revolución* (Alianza, Madrid 1971), rus, Madrid 1984) una presentación interesante, amistosa y crítica, *El Marxismo soviético* (Alianza, Madrid 1970) y *Eros y civilización* de su figura y pensamiento.

Textos Herbert Marcuseseleccionados

***EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL* Seix Barral, Barcelona 1968, pp. 276-286**

El hombre y la sociedad unidimensionales tásticos y enajenados de su racionalidad, el reino de lo irracional se convierte en el ámbito de lo realmente racional: de las La sociedad unidimensional avanzada altera la relación enideas que pueden «promover el arte de la vida». Si la sociedad tre lo racional y lo irracional. Contrastado con los aspectos fanestablecida administra toda comunicación normal, dándole validez o invalidándola de acuerdo con exigencias sociales, los valores ajenos a esas exigencias quizá no puedan tener otro medio de comunicación que el anormal de la ficción. La dimensión estética conserva todavía una libertad de expresión que le permite al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable.

La verdadera cara de nuestro tiempo se muestra en las novelas de Samuel Beckett; su verdadera historia está escrita en el drama de Rolf Hocchhut *El vicario*. Ya no es la imaginación la que habla en él, sino la Razón, en una realidad que justifica todo y

absuelve de todo –excepto del pecado contra su espíritu–. La imaginación está abdicando ante esta realidad, que atrapa y sobrepasa a la imaginación. Auschwitz sigue persiguiendo no la memoria, sino los logros del hombre: los vuelos espaciales, los cohetes y proyectiles, el «sótano laberíntico debajo de la cafetería», las hermosas plantas electrónicas, limpias, higiénicas y con macizos de flores, el gas venenoso que no es realmente dañino para la gente, el sigilo con que todos participamos. Éste es el escenario en el que tienen lugar los grandes logros humanos de la ciencia, la medicina, la tecnología. Los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la única esperanza en este desastre. El juego deliberado con posibilidades fantásticas, la habilidad para actuar con buena conciencia, *contra naturam*, para experimentar con los hombres y las cosas, convertir la ilusión en realidad y la ficción en verdad, muestran el grado en que la imaginación ha llegado a ser un instrumento del progreso. Y es un instrumento del que, como otros muchos en las sociedades establecidas, se abusa metódicamente. Estableciendo el paso y el estilo de la política, el poder de la imaginación excede en mucho a Alicia en el País de las Maravillas en su manipulación de las palabras, en su habilidad para dar sentido a las tonterías y convertir en tontería lo que tiene sentido.

Los campos anteriormente antagónicos se mezclan en el terreno técnico y en el político: ciencia y magia, vida y muerte, alegría y miseria. La belleza revela su terror conforme las altamente clasificadas plantas nucleares y laboratorios se convierten en «parques industriales» con agradables alrededores; los Cuarteles de Defensa Civil exhiben un «refugio de lujo contra la radiactividad» con alfombras «suaves» de pared a pared, sillones, televisión y cuarto de diversión, «diseñado como un salón familiar combinado durante el tiempo de paz (*¡sic!*) y refugio familiar contra la radiactividad si estalla la guerra». Si el horror de tales realizaciones no penetra en la conciencia, si realmente se da por sentado, es porque estas realizaciones son: a) perfectamente racionales en términos del orden existente, b) signos de la ingenuidad humana y del poder más allá de los límites tradicionales de la imaginación.

La obscena mezcla de la estética y la realidad refuta a las filosofías que oponen la imaginación «poética» a la razón científica y empírica. El progreso tecnológico va acompañado de la racionalización progresiva e incluso de la realización de lo imaginario. Tanto los arquetipos del horror como los del placer, de la guerra como de la paz, pierden su carácter catastrófico. Su aparición en la vida de los individuos ya no pertenece a las fuerzas irracionales; sus aspectos modernos son elementos de la dominación tecnológica y están sujetos a ella.

Al reducir e incluso cancelar el romántico espacio de la imaginación, la sociedad ha forzado a la imaginación a probarse a sí misma en nuevos terrenos, en los que las imágenes se traducen en capacidades y proyectos históricos. La traducción será tan mala y deformada como la sociedad que la realiza. Separada del dominio de la producción material y las necesidades materiales, la imaginación era mero juego, inútil en el reino de la necesidad y comprometida sólo con una lógica fantástica y una verdad fantástica. Cuando el progreso técnico anula esta separación, inviste a las imágenes con su propia lógica y su propia verdad, reduce la libre facultad del espíritu. Pero también reduce la

separación entre la imaginación y la Razón. Las dos facultades antagónicas se hacen interdependientes sobre una base común. A la luz de las capacidades de la civilización industrial avanzada, ¿no es todo juego de la imaginación un juego con las posibilidades técnicas que puede ser comprobado con respecto a sus posibilidades de realización? La idea romántica de una «ciencia de la Imaginación» parece asumir un aspecto cada vez más empírico.

El carácter científico, racional de la Imaginación ha sido reconocido hace mucho en las matemáticas, en las hipótesis y experimentos de las ciencias físicas. Es igualmente reconocido en el psicoanálisis, que está basado, en teoría, en la aceptación de la racionalidad específica de lo irracional; la imaginación comprendida llega a ser en él, orientada en una nueva dirección, una fuerza terapéutica. Pero esta fuerza terapéutica puede ir mucho más allá que la cura de la neurosis. No es un poeta sino un científico el que ha bosquejado esta perspectiva:

Todo un psicoanálisis material puede... ayudarnos a curar de nuestras imágenes, o al menos ayudarnos a limitar el poder de nuestras imágenes sobre nosotros. Cabe esperar entonces... *ser capaz de hacer feliz a la imaginación*, dicho de otro modo, poder dar una buena conciencia a la imaginación, concediéndole plenamente todos sus medios de expresión, todas las imágenes materiales que aparecen en los *sueños naturales*, en la actividad onírica normal. Hacer feliz a la imaginación, concederle toda su exuberancia, es precisamente otorgar a la imaginación su verdadera función de impulsor psíquico.

La imaginación no ha permanecido inmune al proceso de reificación. Somos poseídos por nuestras imágenes, sufrimos nuestras propias imágenes. El psicoanálisis lo sabía bien y sabía las consecuencias. Sin embargo, «darle a la imaginación todos los medios de expresión» sería un retroceso. Los individuos mutilados (mutilados también en sus facultades imaginativas) organizarían y destruirían incluso más de lo que se les permite destruir hoy. Una liberación así sería un horror no mitigado: no la catástrofe de la cultura, sino la libre acción de sus tendencias más represivas. Es racional la imaginación que puede llegar a ser el *a priori* de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica, una vida sin temor. Y ésta no puede ser nunca la imaginación de aquellos que están poseídos por las imágenes de la dominación y la muerte.

Liberar la imaginación para que pueda disponer de todos sus medios de expresión presupone la regresión de mucho de lo que ahora está libre y perpetúa una sociedad represiva. Y tal reversión no es un asunto de psicología o de ética, sino de política, en el sentido en que este término ha sido usado a lo largo de este trabajo: la práctica en la que las instituciones sociales básicas son desarrolladas, definidas, sostenidas y cambiadas. Es una práctica de individuos, sin que importe su forma de organización. Entonces debe plantearse una vez más la pregunta: ¿cómo pueden los individuos administrados –cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala ampliada– liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?

Paradójicamente, parece que no es la noción de las nuevas *instituciones* sociales la que presenta la mayor resistencia en el intento de responder a esa pregunta. Las mismas sociedades establecidas están cambiando o han cambiado ya las instituciones básicas en la dirección de una mayor planificación. Dado que el desarrollo y la utilización de todos

los recursos disponibles para la satisfacción universal de las necesidades vitales es el prerequisite de la pacificación, es incompatible con el predominio de intereses particulares que se alzan en el camino de alcanzar esta meta. El cambio cualitativo está condicionado por la planificación en favor de la totalidad contra estos intereses, y una sociedad libre y racional sólo puede aparecer sobre esta base.

Las instituciones dentro de las que puede imaginarse la pacificación, desafían así la tradicional clasificación en, administraciones autoritarias y democráticas, centralizadas y liberales. Hoy, la oposición a la planificación central en nombre de una democracia liberal que es negada en la realidad sirve sólo como pretexto ideológico para los intereses represivos. La meta de la auténtica autodeterminación de los individuos depende del control social efectivo, sobre la producción y la distribución de las necesidades (en términos del nivel de cultura material e intelectual alcanzado).

En este punto, la racionalidad tecnológica, despojada de sus aspectos de explotación, es el único nivel y guía en el planeamiento y el desarrollo de los recursos disponibles para todos. La autodeterminación en la producción sería un despilfarro. El trabajo es un trabajo técnico, y como verdadero trabajo técnico tiende a la reducción del esfuerzo físico y mental. En este campo, el control centralizado es racional si establece las precondiciones de una autodeterminación verdadera. Esta última puede llegar a ser efectiva entonces en su propio campo: en las decisiones referentes a la producción y distribución del excedente económico, y en la existencia individual.

En cualquier forma, la combinación de autoridad centralizada y democracia directa está sujeta a infinitas variaciones, de acuerdo con el grado de desarrollo. La autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas. En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo.

En la presente etapa de desarrollo de las sociedades industriales avanzadas, tanto el sistema material como el cultural niegan esta exigencia. El poder y la eficacia de este sistema, la total asimilación del espíritu con los hechos, del pensamiento con la conducta requerida, de las aspiraciones con la realidad, se oponen a la aparición de un nuevo Sujeto. También se oponen a la noción de que el reemplazo del control prevaleciente sobre el proceso productivo por un «control desde abajo» significaría el advenimiento de un cambio cualitativo. Esta noción era válida y todavía es válida, en los lugares donde los trabajadores eran y todavía son la negación viviente y la acusación de la sociedad establecida. Sin embargo, en los lugares donde estas clases han llegado a ser una parte de la forma de vida establecida, su ascenso al control prolongaría esta forma en un escenario diferente.

Y sin embargo, los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad y su fatal desenvolvimiento están perfectamente presentes: la irracionalidad creciente de la totalidad, la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de guerra, la explotación intensificada, la deshumanización. Y todos ellos apuntan hacia la alternativa

histórica: la utilización planificada de los recursos para la satisfacción de las necesidades vitales con un mínimo de esfuerzo, la transformación del ocio en tiempo libre, la pacificación de la lucha por la existencia.

Pero los hechos y las alternativas son como fragmentos que no encajan, o como un mundo de mudos objetos sin un sujeto, sin la práctica que movería estos objetos en una nueva dirección. La teoría dialéctica no es refutable, pero no puede ofrecer el remedio. No puede ser positiva. Sin duda, el concepto dialéctico, al comprender los hechos dados, los trasciende. Éste es el signo de su verdad. Define las posibilidades históricas, incluso las necesidades; pero su realización sólo puede estar en la práctica que responda a la teoría y, en el presente, la práctica no da tal respuesta.

Sobre bases teóricas tanto como empíricas, el concepto dialéctico pronuncia su propia desesperanza. La realidad humana es historia y, en ella, las contradicciones no explotan por sí mismas. El conflicto entre la dominación fija y satisfactoria, por un lado, y sus logros, que tienden a la autodeterminación y a la pacificación, por el otro, puede llegar a ser ostensible más allá de toda posible negación, pero puede muy bien seguir siendo manejable y ser incluso un conflicto productivo, porque con el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza crece la conquista del hombre por el hombre. Y esta conquista reduce la libertad que es un *a priori* necesario para la liberación. Ésta es libertad de pensamiento en el único sentido en que el pensamiento puede ser libre en el mundo administrado: como la conciencia de su productividad represiva y como la absoluta necesidad de romper con esa totalidad. Pero esta absoluta necesidad no prevalece precisamente donde puede llegar a ser la fuerza impulsadora de una práctica histórica, la causa efectiva del cambio cualitativo. Sin esta fuerza material, aun la conciencia más aguda es impotente.

No importa que pueda manifestarse tan claramente el carácter irracional de la totalidad y con él, la necesidad de un cambio; el discernimiento de la necesidad nunca ha sido suficiente para utilizar las posibles alternativas. Enfrentadas a la omnipresente eficacia del sistema de vida dado, las alternativas siempre han parecido utópicas. Y el discernimiento de la necesidad, la conciencia del mal estado, no serán suficiente, incluso en la fase en la que los logros de la ciencia y el nivel de la productividad hayan eliminado los aspectos utópicos de las alternativas: cuando sea utópica la realidad establecida más bien que su opuesto.

¿Significa esto que la teoría crítica de la sociedad abdica y deja el campo libre a una sociología empírica, libre de toda guía teórica, excepto la metodológica, que sucumbe a las falacias de una concreción mal situada, realizando así un servicio ideológico al tiempo que proclama la eliminación de los juicios de valor? ¿O los conceptos dialécticos muestran una vez más su valor, comprendiendo su propia situación como la de la sociedad que analizan? Puede sugerirse una respuesta si se considera la teoría crítica precisamente en el punto de su mayor debilidad: su incapacidad para demostrar la existencia de tendencias liberadoras *dentro* de la sociedad establecida.

La teoría crítica de la sociedad estaba, en sus orígenes, confrontada por la presencia de fuerzas reales (objetivas y subjetivas) *en* la sociedad establecida en la que se movía (o

podía ser guiada para que se moviera) hacia instituciones más racionales y libres mediante la abolición de las existentes, que habían llegado a ser obstáculos para el progreso. Éstas eran las bases empíricas sobre las que se levantó la teoría, y de estas bases empíricas se derivó la idea de la liberación de posibilidades *inherentes*: el desarrollo, de otra manera obstruido y distorsionado, de la productividad de las facultades y necesidades materiales e intelectuales. Sin la demostración de tales fuerzas, la crítica de la sociedad sería todavía válida y racional, pero sería incapaz de traducir su racionalidad a términos de práctica histórica. ¿La conclusión? «La liberación de las posibilidades inherentes» ya no expresa adecuadamente la alternativa histórica.

Las posibilidades eslabonadas de la sociedad industrial avanzada son: desarrollo de las fuerzas productivas en una escala ampliada, extensión de la conquista de la naturaleza, creciente satisfacción de las necesidades para un creciente número de hombres, creación de nuevas necesidades y facultades. Pero estas posibilidades están siendo gradualmente realizadas a través de medios e instituciones que anulan su potencial liberador y este proceso no sólo afecta a los medios, sino también a los fines. Los instrumentos de la productividad y el progreso, organizados en un sistema totalitario, no sólo determinan las utilizaciones actuales, sino también las posibles.

En su estado más avanzado, la dominación funciona como administración, y en las áreas superdesarrolladas de consumo de masas, la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los opuestos. Ésta es la forma pura de la dominación. Recíprocamente, su negación parece ser la forma pura de la negación. Todo contenido parece reducido a la única petición abstracta del fin de la dominación: única exigencia verdaderamente revolucionaria y que daría validez a los logros de la civilización industrial. Ante su eficaz negación por parte del sistema establecido, esta negación aparece bajo la forma políticamente impotente de la «negación absoluta»: una negación que parece más irrazonable conforme el sistema establecido desarrolla más su productividad y alivia las cargas de la vida. Con palabras de Maurice Blanchot:

Lo que nosotros negamos no carece de valor ni de importancia. Más bien a eso se debe que la negación sea necesaria. Hay una razón que no aceptaremos, hay una apariencia de sabiduría que nos horroriza, hay una petición de acuerdo y conciliación que no escucharemos. Se ha producido una ruptura. Hemos sido reducidos a esa franqueza que no tolera la complicidad.

Pero si el carácter abstracto de la negación es el resultado de la reificación total, el fundamento concreto para la negación puede existir todavía, porque la reificación es una ilusión. Por el mismo motivo, la unificación de los opuestos en el medio de la racionalidad tecnológica debe ser, *en toda su realidad*, una unificación ilusoria, que no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción.

Pero la lucha por una solución ha sobrepasado las formas tradicionales. Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las formas y los medios de protesta tradicionales, quizás incluso peligrosos, porque preservan la ilusión de soberanía popular. Esta ilusión contiene una verdad: «el pueblo» que anteriormente era el fermento del cambio social, se «ha elevado», para convertirse en el fermento de la cohesión social. En este fenómeno, más que en la redistribución de la riqueza y la

igualdad de clases se encuentra la nueva estratificación característica de la sociedad industrial avanzada.

Sin embargo, bajo la base popular conservadora se encuentra el substrato de los proscritos y los «extraños», los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una partida trucada. Cuando se reúnen y salen a la calle sin armas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse perros, piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte. Su fuerza está detrás de toda manifestación política en favor de las víctimas de la ley y el orden. El hecho de que hayan empezado a negarse a jugar el juego puede ser el hecho que señale el principio del fin de un período.

Nada permite suponer que sea un buen fin. Las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son suficientemente grandes para permitir ajustes y concesiones a los parias, y las fuerzas armadas están suficientemente entrenadas y equipadas para ocuparse de las situaciones de emergencia. Sin embargo, el espectro está ahí otra vez, dentro y fuera de las fronteras de las sociedades avanzadas. El fácil paralelismo histórico con los bárbaros amenazando el imperio de la civilización crea un prejuicio sobre el tema; el segundo período de barbarie puede ser el imperio continuado de la misma civilización. Pero existe la posibilidad de que, en este período, los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada. No es más que una posibilidad. La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo.

En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió:

Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.

Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza.

Presentación y selección a cargo de José María Mardones (Instituto de Filosofía CSIC, Madrid)

6.6. Erich Fromm (1900-1980)

Nació en Frankfurt en 1900, en una familia muy religiosa de rabinos. Estudió psicología, sociología y filosofía en las Universidades de Heidelberg, de Frankfurt y de Múnich. Doctorado en psicología, se entrenó para ser psicoanalista en el Instituto de la Sociedad Psicoanalítica Alemana en Berlín. Leyó a Spinoza, Goethe, Freud y Marx. Tras iniciar la práctica del psicoanálisis, sin tener formación médica, rompió no con Freud,

sino con la ortodoxia freudiana, que atenaza al hombre a su biología con su teoría de la libido y olvida que sus pasiones y angustia son producto de la cultura y de factores socioeconómicos, esto es, de la historia humana. En 1926 renunció al judaísmo, tras ser psicoanalizado en Berlín, y se acercó al Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, compartiendo con Horkheimer el interés por aplicar el psicoanálisis a la sociedad. Enseñó en el Instituto de Psicoanálisis de Frankfurt de 1929 a 1932. Con otros miembros de la Escuela de Frankfurt trató de establecer una relación entre la teoría de Freud sobre el carácter y la teoría de Marx sobre la estructura social y las ideologías. Fromm emigró y se hizo ciudadano de los Estados Unidos, cuando Hitler subió al poder. Siguió colaborando con el Instituto, exiliado en la Universidad de Columbia (1934-1938), y participó en la obra del Instituto *Estudios sobre la autoridad y la familia* (1936). Enseñó también en la New School of Social Research, y en Yale. Desde 1951 fue profesor de Psicoanálisis en la Universidad Nacional Autónoma de México, pasando en 1962 a ser profesor de Psiquiatría de la Universidad de Nueva York. En 1971 se trasladó a Suiza, donde estudió más sobre la agresión, apoyó al movimiento de la paz y a los socialistas disidentes de la Europa del Este. Murió en Locarno en 1980.

En sintonía con la problemática central de la Escuela de Frankfurt, Fromm escribió: «La crisis cultural y política de nuestros tiempos no se debe al hecho de que hay mucho individualismo, sino al hecho de que lo que nosotros consideramos individualismo se ha convertido en una forma vacía». En *El miedo a la libertad* (1941) analizó los orígenes del individualismo y las causas de su declive. El hombre moderno, libre «de» las ataduras medievales, no es libre «para» edificar una vida plena de sentido, basada en la razón y el amor; busca una nueva seguridad en la sumisión a un jefe, a una raza, o a un Estado. Los movimientos totalitarios apelan a ese anhelo de huir de la libertad hacia la seguridad, cuyo reflejo es el carácter autoritario. Su *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1955) muestra cómo la vida en las democracias del siglo XX constituye en cierta medida otra huida de la libertad, que se traduce en enajenación humana, criticada ya por el joven Marx. Es necesario que el hombre moderno vuelva en sí, para ello expone Fromm las líneas de su psicoanálisis humanístico. Las pasiones fundamentales del hombre están enraizadas no en sus necesidades instintivas, sino en las condiciones específicas de la existencia humana, y pues el hombre es una unidad, unidad de su pensamiento, de su sentimiento y de su modo de vivir en sus relaciones sociales y económicas, el progreso ha de cubrir todas esas condiciones específicas de la existencia humana y establecer una nueva relación. A su vez, el progreso efectivo, creador, hacia una sociedad sana requiere determinados cambios simultáneos en las esferas económica, sociopolítica y cultural. Tratar la patología, sea individual o social, requiere la existencia de un conflicto con las exigencias de la naturaleza humana, que genere sufrimiento, la consciencia de lo disociado y el cambio realista de la situación y de los valores y normas.

Otros autores de la Escuela de Frankfurt comparten estos ideales humanitarios de libertad. Pero Fromm es demasiado optimista respecto a la reconciliación entre un fuerte yo individual, dominador de la naturaleza, y una sociedad democrática, racional. Y se

fue interesando más por la condición «existencial» del hombre, que por la crítica dialéctica de su condición social.

Obras

1936. «Sozialpsychologischer Teil»: En *Studien über Autorität und Familie*, F. Alcan, París.

(1941) 1971. *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires.

(1947) 1953. *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México.

(1955) 1966. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, Fondo de Cultura Económica, México.

(1961) 1962. *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.

(1973) 1975. *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México.

Textos

seleccionados Erich Fromm

EL MIEDO A LA LIBERTAD

Paidós, Buenos Aires 1971, pp. 155-159, 168-170, 342-345

1. Los dos aspectos de la libertad para el hombre moderno

Hemos intentado demostrar cómo la nueva libertad proporcionada al individuo por el capitalismo produjo efectos que se sumaron a los de la libertad religiosa originada por el protestantismo. El individuo llegó a sentirse más solo y más aislado; se transformó en un instrumento en las manos de fuerzas abrumadoras, exteriores a él; se volvió un *individuo* pero un individuo azorado e inseguro. Existían ciertos factores capaces de ayudarlo a superar las manifestaciones ostensibles de su inseguridad subyacente. En primer lugar su *yo* se sintió respaldado por la posesión de propiedades. *Él*, como persona, y los bienes de su propiedad, no podían ser separados. Los trajes o la casa de cada hombre eran parte de su *yo* tanto como su cuerpo. Cuanto menos se sentía *alguien*, tanto más necesitaba tener posesiones. Si el individuo no las tenía o las había perdido, carecía de una parte importante de su *yo*, y hasta cierto punto no era considerado como una persona completa, ni por parte de los otros ni de él mismo.

Otros factores que respaldaban al ser eran el prestigio y el poder. En parte se trataba de consecuencias de la posesión de bienes, en parte constituían el resultado directo del éxito logrado en el terreno de la competencia. La admiración de los demás y el poder ejercido sobre ellos se iban a agregar al apoyo proporcionado por la propiedad, sosteniendo al inseguro *yo* individual.

Para aquellos que sólo poseían escasas propiedades y menguado prestigio social, la familia constituía una fuente de prestigio individual. Allí en su seno, el individuo podía sentirse alguien. Obedecido por la mujer y los hijos, ocupaba el centro de la escena, aceptando ingenuamente este papel como un derecho natural que le perteneciera. Podía ser un don nadie en sus relaciones sociales, pero siempre era un rey en su casa. Aparte de la familia, el orgullo nacional —y en Europa, con frecuencia, el orgullo de clase— también contribuía a darle un sentimiento de importancia. Aun cuando no fuera nadie personalmente, con todo se sentía orgulloso de pertenecer a un grupo que podía considerarse superior a otros.

Debemos distinguir los factores señalados, tendientes a sostener el *yo* debilitado, de aquellos otros de los que se ha hablado al comenzar este capítulo, a saber: las efectivas

libertades políticas y económicas, la oportunidad proporcionada a la iniciativa individual y el avance de la ilustración racionalista. Estos factores contribuyeron realmente a fortificar el yo y condujeron al desarrollo de la individualidad, la independencia y la racionalidad. En cambio, los factores de apoyo al yo tan sólo contribuyeron a compensar la inseguridad y la angustia. No desarraigaron estos dos sentimientos, sino que se limitaron a ocultarlos, ayudando de este modo al individuo a sentirse conscientemente seguro (a creerse seguro); pero esta seguridad era en parte superficial y sólo perduraba en la medida en que subsistían los factores de apoyo que la habían producido.

Todo análisis detallado de la historia europea y americana del período que va desde la Reforma hasta nuestros días, podría mostrar de qué manera las dos tendencias contradictorias, inherentes a la evolución de la *libertad de* a la *libertad para*, corren paralelas o, con más precisión, se entrelazan de continuo.

La tendencia hacia la libertad humana, en sentido positivo, alcanzó su culminación durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX. No solamente participaron de este progreso las clases medias, sino también los obreros que se transformaron en agentes libres y activos, en luchadores en pro de sus intereses económicos y al mismo tiempo de los fines más amplios de la humanidad.

Con la fase monopolista del capitalismo, tal como se fue desarrollando de manera creciente en las últimas décadas, la importancia respectiva de ambas tendencias pareció sufrir algún cambio. Adquirieron mayor peso factores tendientes a debilitar el yo individual, mientras que aquellos dirigidos a fortificarlo vieron relativamente mermada su importancia. El sentimiento individual de impotencia y soledad fue en aumento, la *libertad* de todos los vínculos tradicionales se fue acentuando, pero las posibilidades de lograr el éxito económico individual se restringieron. El individuo se siente amenazado por fuerzas gigantescas, y la situación es análoga en muchos respectos a la que existía en los siglos XV y XVI.

El factor más importante de este proceso es el crecimiento del poder del capital monopolista. La concentración del capital (no de la riqueza), en ciertos sectores de nuestro sistema económico, restringió las posibilidades de éxito para la iniciativa, el coraje y la inteligencia individuales. La independencia económica de muchas personas ha resultado destruida en aquellas esferas en las que el capital monopolista se ha impuesto. Para los que siguen defendiéndose, especialmente para gran parte de la clase media, la lucha asume el carácter de una batalla tan desigual que el sentimiento de confianza en la iniciativa y el coraje personales es reemplazado por el de impotencia y desesperación. Un pequeño grupo, de cuyas decisiones depende el destino de gran parte de la población, ejerce un poder enorme, aunque secreto, sobre toda la sociedad. La inflación alemana en 1923 o la crisis norteamericana de 1929 aumentaron el sentimiento de inseguridad, destrozaron en muchos la esperanza de abrirse camino por el esfuerzo personal y anularon la creencia tradicional en las ilimitadas posibilidades de éxito.

El grado en que el hombre común norteamericano se siente invadido por este sentimiento de miedo y de insignificancia, parece expresarse de una manera eficaz en el fenómeno de la popularidad del Ratón *Mickey*. En esos *films* el tema único —y sus

infinitas variaciones— es siempre éste: algo pequeño es perseguido y puesto en peligro por algo que posee una fuerza abrumadora, que amenaza matarlo o devorarlo; la cosa pequeña se escapa y, más tarde, logra salvarse y aun castigar a su enemigo. La gente no se hallaría tan dispuesta a asistir continuamente a las muchas variaciones de este único tema si no se tratara de algo que toca muy de cerca su vida emocional. Aparentemente la pequeña cosa amenazada por un enemigo hostil y poderoso representa al espectador mismo: tal se siente él, siendo ésa la situación con la cual puede identificarse. Pero, como es natural, a menos que no hubiera un final feliz, no se mantendría una atracción tan permanente como la que ejerce al espectáculo. De este modo el espectador revive su propio miedo y el sentimiento de su pequeñez, experimentando al final la consoladora emoción de verse salvado y aun de conquistar a su fuerte enemigo. Con todo —y aquí reside el lado significativo y a la vez triste de este *happy end*— su salvación depende en gran parte de su habilidad para la fuga y de los accidentes imprevistos que impiden al monstruo alcanzarlo.

Sin embargo, este sentimiento de aislamiento individual y de impotencia, tal como fuera expresado por los escritores citados (Kierkegaard, Nietzsche, Kafka, Julian Green) y como lo experimentan muchos de los llamados neuróticos, es algo de lo que el hombre común no tiene conciencia. Es demasiado aterrador. Se lo oculta la rutina diaria de sus actividades, la seguridad y la aprobación que halla en sus relaciones privadas y sociales, el éxito en los negocios, cualquier forma de distracción («divertirse», «trabar relaciones», «ir a lugares»).

Pero el silbar en la oscuridad no trae la luz. La soledad, el miedo y el azoramiento quedan; la gente no puede seguir soportándolos. No puede sobrellevar la carga que le impone la *libertad de*; debe tratar de rehuirla si no logra progresar de la libertad negativa a la positiva. Las principales formas colectivas de evasión en nuestra época están representadas por la sumisión a un «líder», tal como ocurrió en los países fascistas, y el conformismo compulsivo automático que prevalece en nuestras democracias.

2. El carácter social y las condiciones sociales

¿Cuál es el principio de interpretación que se ha aplicado en esta obra para lograr la comprensión de la base humana de la cultura? Antes de contestar a esta pregunta será conveniente señalar las corrientes principales existentes a este respecto, con las que diferimos.

1.º El punto de vista *psicologista*, que caracteriza el pensamiento freudiano, y según el cual los fenómenos culturales arraigan en factores psicológicos derivados de impulsos sensitivos que, en sí mismos, son influidos por la sociedad sólo a través de algún grado de represión. Siguiendo esta línea interpretativa, los autores freudianos han explicado el capitalismo como una consecuencia del erotismo anal, y el desarrollo de la cristiandad primitiva como resultado de la ambivalencia frente a la imagen paterna.

2.º El punto de vista *económico*, tal como es presentado en las aplicaciones erróneas de la interpretación marxista de la historia. Según este punto de vista, los intereses económicos subjetivos son causa de los fenómenos culturales, tales como la religión y las ideas políticas. De acuerdo con tal noción seudomarxista, se podría intentar la

explicación del protestantismo como una mera respuesta a ciertas necesidades económicas de la burguesía.

3.º Finalmente tenemos la posición *idealista*, representada por el análisis de Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Este autor sostiene que el desarrollo de un nuevo tipo de conducta económica y de un nuevo espíritu cultural se deben a la renovación de las ideas religiosas, aun cuando insista en que tal conducta nunca se halla determinada *exclusivamente* por las doctrinas religiosas.

En oposición a estas explicaciones hemos supuesto que las ideologías y la cultura en general se hallan arraigadas en el carácter social; que éste es moldeado por el modo de existencia de una sociedad dada; y que, a su vez, los rasgos caracterológicos dominantes se vuelven también fuerzas constructivas que moldean el proceso social. Con referencia al problema de las relaciones entre el espíritu del protestantismo y el capitalismo, he tratado de mostrar cómo el derrumbamiento de la sociedad medieval llegó a amenazar a la clase media; cómo esta amenaza originó un sentimiento de impotente aislamiento y de duda; cómo se debió a este cambio psicológico la atracción ejercida por las doctrinas de Lutero y Calvino; cómo estas doctrinas intensificaron y estabilizaron los cambios caracterológicos, y cómo los rasgos del carácter así desarrollados se transformaron en fuerzas creadoras en el proceso de formación del capitalismo, el cual, en sí mismo, fue consecuencia de cambios políticos y económicos.

Con respecto al fascismo se aplicó el mismo principio de explicación: la baja clase media reaccionó frente a ciertos cambios económicos, tales como el crecimiento en el poder de los monopolios y la inflación posbélica, intensificando ciertos rasgos del carácter, a saber: sus tendencias sádicas y masoquistas. La ideología nazi se dirigía justamente a estos rasgos, y les otorgaba mayor intensidad, transformándolos en fuerzas efectivas en apoyo de la expansión del imperialismo germano. En ambos casos vemos que, cuando una señalada clase se ve amenazada por nuevas tendencias económicas, reacciona frente a tal amenaza tanto psicológica como ideológicamente, y que los cambios psicológicos llevados a cabo por esta reacción contribuyen al ulterior desarrollo de las fuerzas económicas, aun cuando tales fuerzas contradigan los intereses materiales de esa clase. Se puede comprobar así que las fuerzas económicas, psicológicas e ideológicas operan en el proceso social de este modo: el hombre reacciona frente a los cambios en la situación externa transformándose él mismo, mientras, a su vez, los factores psicológicos contribuyen a moldear el proceso económico y social. Las fuerzas económicas tienen una parte activa, pero han de ser comprendidas no ya como motivaciones psicológicas, sino como condiciones objetivas. Por su parte, también las fuerzas psicológicas participan en forma activa, pero han de ser entendidas como históricamente condicionadas; y, por último, las ideas son fuerzas efectivas, pero sólo en tanto estén arraigadas en la estructura del carácter de los miembros de un grupo social. A pesar de tal conexión, las fuerzas económicas, psicológicas e ideológicas poseen cierta independencia. Esto ocurre especialmente con respecto al desarrollo económico, el cual, como depende de factores objetivos, tales como las fuerzas naturales de producción, la técnica, los factores geográficos, etc., se realiza de acuerdo con sus propias leyes. Por lo

que se refiere a las fuerzas psicológicas, ya hemos visto que ocurre lo mismo: que son moldeadas por las condiciones externas de vida, pero que también poseen un dinamismo propio: vale decir, que constituyen la expresión de necesidades humanas susceptibles de ser moldeadas, pero no destruidas. En la esfera ideológica hallamos una autonomía similar arraigada en las leyes lógicas y en la tradición del conjunto del conocimiento adquirido en el curso de la Historia.

Podemos volver a formular este principio, expresándolo en función del carácter social: éste surge de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a la estructura social. Los cambios en las condiciones sociales originan cambios en el carácter social, es decir, dan lugar a nuevas necesidades, nuevas angustias. Éstas originan nuevas ideas o, por decirlo así, hacen a los hombres susceptibles de ser afectados por ellas; a su vez estas nuevas ideas tienden a estabilizar e intensificar el nuevo carácter social y a determinar las acciones humanas. En otras palabras, las condiciones sociales ejercen influencias sobre los fenómenos ideológicos a través del carácter; éste, por su parte, no es el resultado de una adaptación pasiva a las condiciones sociales, sino de una adaptación dinámica, que se realiza sobre la base de elementos biológicamente inherentes a la naturaleza humana o adquiridos como resultado de la evolución histórica.

Presentación y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

LA SEGUNDA GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

6.7. Jürgen Habermas (n. 1929)

Nacido en Düsseldorf de familia protestante, pasa por ser uno de los pensadores actuales más importantes de nuestro momento. Prosigue la Teoría Crítica en modulación comunicativa. Es un escritor prolífico y gran polemista que se ha confrontado intelectualmente con el racionalismo crítico: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1973; con T. Adorno, K. Popper...: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982, y *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid 1988; con el marxismo: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid 1981; la teoría de sistemas de N. Luhmann: Cf. *La lógica de las ciencias sociales*, la Hermenéutica de H. G. Gadamer y ha aprovechado el giro lingüístico para hacer una recreación comunicativa de la Teoría Crítica: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987, I y II. Prosigue su confrontación intelectual con los pensadores posmodernos: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989; el neoconservadurismo y el pensamiento político actual: *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid 1997. Sus artículos más coyunturales de análisis sociopolítico son muy valorados: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona 1988; *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid 1991, o el ya clásico de *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid 1984.

Textos

seleccionados Jürgen Habermas *CIENCIA Y TÉCNICA COMO «IDEOLOGÍA»*

Tecnos, Madrid 1984, pp. 131-135

1. Política científica y opinión pública

La cientifización de la política no se refiere hoy todavía a nada existente, pero sí a una tendencia en favor de la cual pueden aducirse algunos hechos: definen esta evolución sobre todo el volumen de investigación debida a los encargos del Estado y la proporción de asesoramiento que se registra en los servicios públicos. Ciertamente que, desde el principio, el Estado moderno, cuya génesis responde a la necesidad de una administración financiera central en relación con el tráfico mercantil de las economías territoriales y nacionales en formación, se vio remitido siempre a la competencia profesional de funcionarios de formación jurídica. Disponían éstos de un saber técnico que, en su especie, no se distinguía fundamentalmente del saber técnico, por ejemplo, de los militares. Éstos tuvieron que organizar un ejército permanente y, de forma similar, los juristas hubieron de organizar una administración estable, es decir, que su tarea consistió más bien en practicar un arte que en aplicar una ciencia. Los burócratas, militares y políticos sólo vienen procediendo en el ejercicio de su poder de acuerdo con recomendaciones estrictamente científicas desde hace un par de generaciones, e incluso podemos decir que, a gran escala, sólo desde los días de la Segunda Guerra Mundial. Pero con esto se ha alcanzado una segunda etapa de esa «racionalización» que era como Max Weber definía la forma de dominación burocrática de los Estados modernos. No se trata de que los científicos hayan conquistado el poder en el Estado, pero sí de que el ejercicio de la dominación en el interior y la afirmación del poder frente a los enemigos externos ya no están solamente racionalizados por la mediación de una actividad administrativa organizada de acuerdo con el principio de la división del trabajo, regulada por medio de una estratificación de las facultades de decisión, y ligada a normas positivas, sino que se han visto modificados una vez más en su estructura por la legalidad inmanente a las nuevas tecnologías y a las nuevas estrategias.

Siguiendo una tradición que se remonta a Hobbes, Max Weber nos legó precisiones claras sobre la relación entre saber especializado y práctica política. La famosa confrontación que lleva a cabo entre poder de los funcionarios y liderazgo político está al servicio de una estricta separación entre las funciones de los expertos y las funciones del político. Éste se sirve del saber técnico, pero el ejercicio del dominio y de la autoafirmación exige, por encima de eso, la imposición interesada de un querer decidido. En última instancia, la autoafirmación política no puede fundamentarse a sí misma de forma racional, sino que, más bien, lleva a efecto una decisión entre valores y convicciones en pugna, que escapan a una argumentación concluyente y que permanecen inaccesibles a una discusión vinculante. Cuanto mayor es el grado en que las técnicas de la administración racional y de la seguridad militar vienen determinadas por la competencia del especialista, pudiendo esa competencia forzar también de acuerdo con reglas científicas los medios de la práctica política, en tanto menor grado podrá la decisión práctica ser *suficientemente* legitimada por la razón en una situación concreta. Precisamente la racionalidad en la elección de los medios corre pareja con la declarada irracionalidad de la toma de postura frente a los valores, fines y necesidades. Pues es esa

completa división del trabajo entre la pericia y formación técnica de los cuadros generales de la burocracia y de la milicia, por un lado, y el instinto y voluntad de poder de los líderes, por el otro, lo que, de hacer caso a Weber, hace posible una cientifización de la política.

La cuestión que hoy se plantea es la de si ese *modelo decisionista* puede pretender todavía una validez plausible en este segundo nivel de racionalización del dominio. A medida que la investigación de sistemas y sobre todo la teoría de la decisión proporcionan no solamente nuevas técnicas para la práctica política, introduciendo con ello mejoras en los instrumentos tradicionales, sino que racionalizan la decisión en cuanto tal por medio de estrategias calculadas y automatismos en el proceso de decisión mismo, parecen prevalecer sobre la decisión de los líderes las coacciones y lógicas de las cosas mismas cuyos representantes son los especialistas. Siguiendo una tradición que a través de Saint-Simon se remonta hasta Bacon, hoy parece, por tanto, quererse abandonar la determinación decisionista de las relaciones entre saber especializado y práctica política en favor de un *modelo tecnocrático*. La relación de dependencia del especialista con respecto al político parece haberse invertido este último se convierte en mero órgano ejecutor de una *intelligentsia* científica que desarrolla bajo circunstancias concretas las coacciones materiales tanto de las técnicas y fuentes auxiliares disponibles como de las estrategias de optimización y los imperativos de reacción. Si es posible racionalizar la decisión de cuestiones prácticas en situaciones de incertidumbre, hasta el punto de que quede eliminada la «simetría de la perplejidad» (Rittel) y gradualmente también la problemática de la decisión en general, entonces la actividad decisoria que queda al político en el Estado técnico es solamente ficticia. Pues en todo caso esa actividad no consistiría en otra cosa que en rellenar los huecos que deja una racionalidad todavía imperfecta del dominio, pero la iniciativa la tendrían ya el análisis científico y la planificación técnica. El Estado parece tener que abandonar la sustancia del dominio en favor de una eficiente puesta en juego de las técnicas disponibles en el marco de estrategias que vienen forzadas por las cosas mismas –deja de ser un aparato para la imposición coactiva de intereses infundamentales por principio y sólo sustentables en términos decisionistas, para convertirse en órgano ejecutor de una administración integralmente racional.

Pero las debilidades del modelo tecnocrático saltan a la vista. Por una parte está suponiendo una coacción inmanente ejercida por el progreso técnico, que, sin embargo, sólo debe esta apariencia de autonomización al carácter no reflexivo de los intereses sociales que siguen operando sobre él; y por otra parte, este modelo presupone que se da un continuo de racionalidad en el tratamiento de las cuestiones prácticas y de las cuestiones técnicas, *continuum* que no puede existir. Los nuevos procedimientos que caracterizan la racionalización del dominio en este segundo nivel en modo alguno pueden hacer desaparecer sin residuos la problemática ligada a la decisión de cuestiones prácticas. Sobre «sistemas de valores», lo que quiere decir, sobre necesidades sociales y situaciones objetivas de la conciencia, sobre las direcciones de la emancipación y de la regresión no puede hacerse ningún enunciado vinculante en el marco de las

investigaciones que amplían nuestro poder de disposición técnica. O hallamos otras formas de discusión que las teórico-técnicas para clarificar de forma asimismo racional cuestiones prácticas que no pueden responderse integralmente con tecnologías y estrategias; o a tales cuestiones prácticas no se las puede decidir en general con razones, y entonces nos vemos en la necesidad de volver al modelo decisionista.

Textos **Jürgen Habermas** seleccionados

LA LÓGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Tecnos, Madrid 1988, pp. 297-299

2. La lógica de las ciencias sociales

La hermenéutica profunda que esclarece la ininteligibilidad específica de la comunicación sistemáticamente distorsionada, ya no puede articularse en rigor, como la simple comprensión hermenéutica, conforme al modelo de la traducción. Pues la «traducción» controlada del simbolismo prelingüístico al lenguaje elimina confusiones que ya no se producen dentro del lenguaje sino que afectan al propio lenguaje. La comprensión en términos de hermenéutica profunda precisa, pues, de una precomprensión sistemática que se extienda al lenguaje en conjunto, mientras que la comprensión hermenéutica parte en cada caso de una precomprensión determinada por la tradición, que se forma y cambia dentro de la comunicación lingüística. Los supuestos teoréticos que se refieren por un lado a dos etapas de formación de los símbolos y por otro a los procesos de desimbolización y resimbolización, de penetración de elementos paleosimbólicos en el lenguaje y de expulsión consciente de esos cuerpos extraños, así como a la integración lingüística de contenidos simbólicos prelingüísticos –estos supuestos teoréticos pueden articularse en un modelo estructural, que Freud obtuvo de las experiencias básicas del análisis de los procesos de defensa–. Las construcciones que son el «yo» y el «ello» interpretan experiencias que hace el psicoanalista al enfrentarse con las *resistencias* del paciente.

El «yo» es la instancia que cumple la tarea de examinar la realidad y censurar las pulsiones. El «ello» es el nombre de las partes del «sí mismo» (*self*) aisladas del yo, cuyos representantes se tornan accesibles en conexión con los procesos de defensa. El «ello» viene representado mediatamente por los síntomas que cubren los huecos que por desimbolización surgen en el uso normal del lenguaje; e inmediatamente el «ello» viene representado por los elementos paleosimbólicos delirantes que subrepticamente se introducen en el lenguaje mediante la proyección y la negación. Ahora bien, la misma experiencia clínica de la «resistencia», que obliga a la construcción de la instancia del yo y la instancia del ello, muestra que la actividad de la instancia defensiva se desarrolla casi siempre de forma inconsciente. De ahí que Freud introduzca la categoría de «superego»: una instancia defensiva extraña al yo, que se forma de las identificaciones abandonadas con las expectativas de las personas primarias de referencia. Todas tres categorías, el «yo», el «ello» y el «super-ego», van ligadas por tanto al específico sentido de una comunicación sistemáticamente distorsionada, en que médico y paciente entran con el fin de poner en marcha un proceso dialógico de ilustración y llevar al enfermo a la autorreflexión. La metapsicología sólo puede fundarse como metahermenéutica.

El modelo a que estas instancias responden se basa tácitamente en el modelo de la

deformación de la intersubjetividad lingüística cotidiana: las dimensiones que el «ello» y el «superego» fijan para la estructura de la personalidad responden unívocamente a las dimensiones de la deformación de la estructura de intersubjetividad dada en la comunicación exenta de coacción. El modelo estructural que Freud introdujo como marco categorial de la metapsicología, puede por tanto hacerse derivar de una teoría de las desviaciones experimentadas por la competencia comunicativa.

Ahora bien, la metapsicología consta fundamentalmente de supuestos acerca de la emergencia de las estructuras de la personalidad. También esto se explica por el papel metahermenéutico del psicoanálisis, pues, como hemos visto, la *comprensión* del psicoanalista debe su fuerza explicativa a la circunstancia de que la ilustración de un sentido sistemáticamente inaccesible sólo puede lograrse en la medida en que *se explique* cómo nace el sinsentido. La reconstrucción de la escena original posibilita ambas cosas a la vez: permite una comprensión del sentido del juego de lenguaje deformado y explica simultáneamente el nacimiento de la deformación misma. De ahí que la comprensión escénica presuponga la metapsicología en el sentido de una teoría del *nacimiento* de las estructuras del yo, del ello y del superego. Con esta teoría se corresponde en el plano sociológico una teoría de la adquisición de las cualificaciones fundamentales de la acción de rol. Pero ambas teorías son parte de una metahermenéutica que hace derivar el nacimiento psicológico de las estructuras de la personalidad y la adquisición de las cualificaciones básicas de la acción de rol de la formación de la competencia comunicativa, lo cual quiere decir: de la ejercitación socializadora en las formas de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico cotidiano. Tenemos con ello una respuesta a nuestra pregunta de partida: la comprensión explicativa en el sentido de un desciframiento en términos de hermenéutica profunda de manifestaciones vitales específicamente menguadas no sólo presupone, como la comprensión hermenéutica simple, una *diestra aplicación* de la competencia comunicativa naturalmente adquirida sino una *teoría* de la competencia comunicativa. Ésta se extiende a las formas de intersubjetividad del lenguaje y al nacimiento de sus deformaciones. No estoy afirmando que hoy hayamos abordado ya satisfactoriamente la construcción de esa teoría de la competencia comunicativa, ni mucho menos que haya sido explícitamente desarrollada. La metapsicología de Freud tendría que ser liberada de la autocomprensión *cientificista* que la informa, antes de poder ser utilizada como parte de una metahermenéutica. Pero sí afirmo que toda interpretación en términos de hermenéutica profunda de una comunicación sistemáticamente distorsionada, ya nos topemos con tal deformación en el diálogo analítico o informalmente, ha de presuponer implícitamente esos exigentes supuestos teóricos que sólo pueden desarrollarse y juzgarse en el marco de una *teoría de la competencia comunicativa*.

Textos

seleccionados Jürgen Habermas **TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA**
Taurus, Madrid 1987, Vol. I, pp. 15-20; Vol. II, pp. 167, 261, 469, 494, 555-556

3. Racionalidad y sociología

La racionalidad de las opiniones y de las acciones es un tema que tradicionalmente se

ha venido tratando en filosofía. Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla y en las acciones. El tema fundamental de la filosofía es la razón. La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón y no en la comunicación con una divinidad situada allende el mundo y, en rigor, ni siquiera remontándose al fundamento de un cosmos que comprende naturaleza y sociedad. El pensamiento griego no busca ni una teología ni una cosmología ética en el sentido de las grandes religiones universales, sino una ontología. Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma.

Al hablar así, me estoy sirviendo del lenguaje de la filosofía moderna. Ahora bien, la tradición filosófica, en la medida en que sugiere la posibilidad de una imagen filosófica del mundo, se ha vuelto cuestionable. La filosofía ya no puede referirse hoy al conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizante. Los sucedáneos teóricos de las imágenes del mundo han quedado devaluados no solamente por el progreso fáctico de las ciencias empíricas, sino también, y más aún, por la conciencia reflexiva que ha acompañado a ese progreso. Con esa conciencia, el pensamiento filosófico retrocede autocriticamente por detrás de sí mismo; con la cuestión de qué es lo que puede proporcionar con sus competencias reflexivas *en el marco* de las convenciones científicas, se transforma en metafilosofía. Con ello, el tema se transforma, y, sin embargo, sigue siendo el mismo. Siempre que en la filosofía actual se ha consolidado una argumentación coherente en torno a los núcleos temáticos de más solidez, ya sea en Lógica o en teoría de la ciencia, en teoría del lenguaje o del significado, en Ética o en teoría de la acción, o incluso en Estética, el interés se centra en las condiciones formales de la racionalidad del conocimiento, del entendimiento lingüístico y de la acción, ya sea en la vida cotidiana o en el plano de las experiencias organizadas metódicamente o de los discursos organizados sistemáticamente. La teoría de la argumentación cobra aquí una significación especial, puesto que es a ella a quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional.

Si este diagnóstico no apunta en una dirección equivocada; si es verdad que la filosofía en sus corrientes posmetafísicas, poshegelianas, parece afluir al punto de convergencia de una *teoría de la racionalidad*, ¿cómo puede entonces la Sociología tener competencias en lo tocante a la problemática de la racionalidad?

El caso es que el pensamiento, al abandonar su referencia a la totalidad, pierde también su autarquía. Pues el objetivo que ahora ese pensamiento se propone de un análisis formal de las condiciones de racionalidad no permite abrigar ni esperanzas ontológicas de conseguir teorías substantivas de la naturaleza, la historia, la sociedad, etc., ni tampoco las esperanzas que abrigó la filosofía trascendental de una reconstrucción apriórica de la dotación trascendental de un sujeto genérico, no empírico, de una conciencia en general.

Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía y ciencia. Como demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo trascendental. Tal pretensión sólo puede contrastarse con la evidencia de contraejemplos, y, en última instancia, el único respaldo con que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulte capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral, e incluso quizá también de la práctico-estética.

Ciertamente que los estudios de orientación empírica de este tipo tienen que estar planteados en sus categorías básicas de tal forma que puedan conectar con las reconstrucciones racionales de nexos de sentido y de soluciones de problemas. La psicología evolutiva cognitiva ofrece un buen ejemplo de ello. En la tradición de Piaget, por poner un caso, la evolución cognitiva en sentido estricto, así como la cognitivo-social y la moral, quedan conceptuadas como una secuencia internamente reconstruible de etapas de la adquisición de una determinada competencia. Cuando, por el contrario, como ocurre en la teoría del comportamiento, las pretensiones de validez, que es donde las soluciones de problemas, las orientaciones racionales de acción, los niveles de aprendizaje, etc., tienen su piedra de toque, son redefinidos en términos empiristas quedando así eliminados por definición, los procesos de materialización de las estructuras de racionalidad ya no pueden ser interpretados en sentido estricto como procesos de aprendizaje, sino en todo caso como un aumento de las capacidades adaptativas.

Pues bien, dentro de las ciencias sociales es la Sociología la que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad. Como demuestra la comparación con otras disciplinas, las razones de ello se relacionan unas con la historia de la sociología, mientras que otras son razones sistemáticas. Consideremos en primer lugar la *Ciencia Política*. Ésta tuvo que emanciparse del derecho natural racional. El derecho natural moderno partía todavía de la doctrina viejo-europea que veía en la sociedad una comunidad políticamente constituida e integrada por medio de normas jurídicas. Las nuevas categorías del derecho formal burgués ofrecían ciertamente la posibilidad de proceder reconstructivamente y de presentar el orden jurídico-político

desde un punto de vista normativo, como un mecanismo racional. Pero de todo ello hubo de desembarazarse radicalmente la nueva ciencia política para poder afirmar su orientación empírica. Ésta se ocupa de la política como subsistema social y se descarga de la tarea de concebir la sociedad en su conjunto. En contraposición con el normativismo, excluye de la consideración científica las cuestiones práctico-morales referentes a la legitimidad o las trata como cuestiones empíricas relativas a una *fe* en la legitimidad que hay que abordar en cada sazón en términos descriptivos. Con ello rompe el puente con la problemática de la racionalidad.

Algo distinto es lo que ocurre con la *Economía Política*, que en el siglo XVIII entra en competencia con el derecho natural racional al poner de relieve la legalidad propia de un sistema de acción, el económico, integrado no primariamente por medio de normas, sino a través de funciones. Como Economía Política, la ciencia económica mantiene inicialmente todavía, en términos de teoría de la crisis, una relación con la sociedad global. Estaba interesada en la cuestión de cómo repercute la dinámica del sistema económico en los órdenes que integran normativamente la sociedad. Pero con todo ello acaba rompiendo la Economía al convertirse en una ciencia especializada. La ciencia económica se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad. Desde esa perspectiva parcial puede reducir los problemas de racionalidad a consideraciones de equilibrio económico y a cuestiones de elección racional.

La *Sociología*, por el contrario, surge como una disciplina que se hace cargo de los problemas que la Política y la Economía iban dejando de lado a medida que se convertían en ciencias especializadas. Su tema son las transformaciones de la integración social provocadas en el armazón de las sociedades viejo-europeas por el nacimiento del sistema de los Estados modernos y por la diferenciación de un sistema económico que se autorregula por medio del mercado. La Sociología se convierte *par excellence* en una ciencia de la crisis, que se ocupa ante todo de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos. Con todo, también bajo estas condiciones iniciales hubiera podido la Sociología limitarse a un determinado subsistema social. Pues desde un punto de vista histórico son la sociología de la religión y la sociología del derecho las que constituyen el núcleo de esta nueva ciencia.

4. La colonización del mundo de la vida

El análisis de las relaciones empíricas existentes entre las etapas de la diferenciación sistémica y las formas de integración social sólo es posible si se distingue entre los mecanismos de coordinación de la acción que armonizan entre sí las *orientaciones de acción* de los participantes y aquellos otros mecanismos que a través de un entrelazamiento funcional de las consecuencias agregadas de la acción estabilizan *plexos de acción* no-pretendidos. La integración de un sistema de acción es producida en el primer caso por medio de un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente, y, en el segundo, mediante una regulación no-normativa de decisiones particulares que se sitúa allende la conciencia de los actores. La distinción entre *una integración social*, que se apoya en las propias orientaciones de acción, y una

integración sistémica de la sociedad, es decir, una integración que se cumple asiendo a través de, o atravesando, esas orientaciones de acción nos obliga a introducir la correspondiente diferenciación en el concepto mismo de sociedad. Ya se parta con Mead de categorías relativas a la interacción social o con Durkheim de categorías relativas a las representaciones colectivas, en ambos casos se está concibiendo la sociedad desde la perspectiva de los sujetos agentes que participan en ella, como *mundo de la vida de un grupo social*. Por el contrario, desde la perspectiva de un noimplicado la sociedad sólo puede ser concebida como *un sistema de acciones* en el que éstas cobran un valor funcional según sea su contribución al mantenimiento de la integridad o «consistencia» (*Bestand*) sistémica. (...)

Ahora bien: del solo hecho de que la integración social y la integración sistémica queden ampliamente desacopladas no pueden inferirse aún dependencias lineales en una u otra dirección. Podemos representarnos las cosas de las dos maneras: las instituciones mediante las que quedan anclados en el mundo de la vida mecanismos de control tales como el dinero o el poder canalizan, o bien la influencia del mundo de la vida sobre los ámbitos de acción formalmente organizados, o, a la inversa, la influencia del sistema sobre los plexos de acción estructurados comunicativamente. En un caso actuarían como marco institucional que somete el mantenimiento del sistema a las restricciones normativas del mundo de la vida; en el otro, como la «base» (en el sentido de Marx) que subordina el mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material y que de este modo lo mediatiza. (...)

Ni la secularización de las imágenes del mundo ni la diferenciación estructural de la sociedad tienen *per se* efectos laterales patológicos inevitables. Lo que conduce al empobrecimiento cultural de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación y desarrollo de las distintas esferas culturales de valor conforme a su propio sentido específico, sino la ruptura elitista de la cultura de los expertos con los contextos de la acción comunicativa. Lo que conduce a una racionalización unilateral o a una cosificación de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación de los subsistemas regidos por medios y de sus formas de organización respecto al mundo de la vida, sino sólo la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que, por ser ámbitos de acción especializados en la tradición cultural, en la integración social y en la educación y necesitar incondicionalmente del entendimiento como mecanismo de coordinación de las acciones, se resisten a quedar asentados sobre los medios de dinero y poder. (...)

En el Estado social, los roles que ofrece el sistema de ocupaciones son, por así decirlo, objeto de una normalización. En el marco de un mundo social postradicional la diferenciación estructural de los puestos en las organizaciones ya no resulta en modo alguno un elemento extraño; las hipotecas que comporta el trabajo por cuenta ajena se las hace soportables, subjetivamente al menos, si no por medio de una «humanización» del puesto de trabajo, sí por medio de compensaciones monetarias y de seguridades garantizadas jurídicamente, y quedan en buena parte absorbidas junto con otras desventajas y riesgos que se siguen de la condición de obrero y de empleado. En

conexión con un aumento continuo de nivel de vida, aunque tal aumento sea diferente según los distintos estratos sociales, el rol del trabajador pierde sus rasgos proletarios más irritantes. Con la protección de la esfera de la vida privada contra las consecuencias más llamativas de los imperativos sistémicos que operan en el mundo del trabajo, los conflictos en torno a la distribución han perdido su fuerza explosiva; sólo en casos dramáticos y excepcionales desbordan el marco institucional, de las discusiones en torno a las subidas de salario para convertirse en un tema explosivo.

Este nuevo *equilibrio entre el rol normalizado de trabajador y el revaluado rol de consumidor* es, como hemos mostrado, el resultado de una ordenación característica del Estado social, que se produce bajo las condiciones legitimatorias que impone la democracia de masas. Por eso la teoría marxista ortodoxa del Estado se equivoca al pasar por alto las relaciones de intercambio que se dan entre el sistema político y el mundo de la vida, pues la pacificación del mundo del trabajo sólo es el correlato del *equilibrio* que se establece, por la otra parte, entre el papel de *ciudadano*, *generalizado* a la vez que *neutralizado*, y el inflado *rol de cliente*. (...)

En las sociedades avanzadas de Occidente se han desarrollado durante los dos últimos decenios conflictos que en muchos aspectos se desvían de los patrones que caracterizan al conflicto en torno a la distribución, institucionalizado por el Estado social. Ya no se desencadenan en los ámbitos de la reproducción material, ya no quedan canalizados a través de partidos y asociaciones y tampoco pueden apaciguarse en forma de recompensas conformes al sistema. Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización; se dirimen en forma de protestas subinstitucionales y, en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se refleja una cosificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente a la que ya no se puede hacer frente a través de los medios dinero y poder. No se trata primariamente de compensaciones que pueda ofrecer el Estado social, sino de la defensa y restauración de las formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida. En una palabra: los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a *problemas de distribución*, sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de la vida*.

Textos

seleccionados Jürgen Habermas *FACTICIDAD Y VALIDEZ* Trotta, Madrid 1998, pp. 63-67, 372-376, 445-447, 462-465

5. Normatividad, política deliberativa, sociedad civil y opinión pública

El concepto de razón práctica como capacidad subjetiva es una acuñación moderna. El paso desde la conceptualización aristotélica a premisas de la filosofía del sujeto tenía la desventaja de que la razón práctica quedaba desgajada de sus plasmaciones en formas culturales de vida y en instituciones y órdenes políticos. Pero tenía la ventaja de que de ahora en adelante la razón práctica quedaba referida a la felicidad individualistamente entendida y a la autonomía moralmente peraltada del sujeto individuado, a la libertad del hombre como un sujeto privado que también puede asumir los papeles de miembro de la sociedad civil, de ciudadano de un determinado Estado y de ciudadano del mundo. En su

papel de ciudadano del mundo el individuo se funde con el hombre en general, es a la vez yo como particular y yo como universal. A este repertorio conceptual del siglo XVIII se añade en el siglo XIX la dimensión de la historia. El sujeto individual queda envuelto en su biografía, al igual que los Estados, en tanto que sujetos del derecho de gentes, quedan envueltos en la historia de las naciones. Hegel acuña a este propósito el concepto de espíritu objetivo. Ciertamente, Hegel, al igual que Aristóteles, está todavía convencido de que la sociedad encuentra su unidad en la vida política y en la organización del Estado. La filosofía práctica de la Edad Moderna sigue partiendo de que los individuos pertenecen a la sociedad lo mismo que a un colectivo pertenecen sus miembros o que al todo pertenecen las partes, aun cuando ese todo haya de constituirse por la unión de esas partes.

Pero las sociedades modernas se han vuelto mientras tanto tan complejas, que estas dos figuras de pensamiento, a saber, la de una sociedad centrada en el Estado y la de una sociedad compuesta de individuos, ya no se les pueden aplicar sin problemas. Ya la teoría marxista de la sociedad había sacado de ello la consecuencia de renunciar a una teoría normativa del Estado. Pero aun en este caso la razón práctica –ahora en términos de filosofía de la historia– deja sus huellas en el concepto de una sociedad que habría de administrarse democráticamente a sí misma y en la que, junto con la economía capitalista, habría de quedar absorbido, disuelto y extinguido el poder burocrático del Estado. La teoría de sistemas borra incluso tales residuos y renuncia a toda conexión con los contenidos normativos de la razón práctica. El Estado constituye un subsistema entre otros subsistemas sociales funcionalmente especificados; éstos guardan entre sí relaciones sistema-entorno de forma similar a como lo hacen las personas y su sociedad. De la autoafirmación de los individuos que Hobbes entendiera en términos naturalistas sale una consecuente línea de eliminación de la razón práctica que conduce en Luhmann a la autopóiesis de sistemas regulados autorreferencialmente. Ni las formas empiristas de reducción y eliminación, ni los esfuerzos de rehabilitación, parecen poder devolver al concepto de razón práctica la fuerza explicativa que ese concepto tuvo antaño en el contexto de la ética y la política, del derecho natural racional y la teoría moral, de la filosofía de la historia y la teoría de la sociedad.

De los procesos históricos la filosofía de la historia no puede extraer más razón que la que antes ha introducido en ellos con ayuda de conceptos teleológicos; y lo mismo que pasa con la historia, tampoco de la constitución que el hombre debe a su propia historia natural pueden extraerse imperativos de orientación normativa para un modo racional de vida. Al igual que la filosofía de la historia, también una antropología del tipo de la de Scheler o la de Gehlen sucumbe a la crítica de aquellas ciencias que esa antropología trata en vano de tomar filosóficamente a su servicio: las debilidades de la primera (de la filosofía de la historia) resultan simétricas a las debilidades de la segunda (de la mencionada antropología). No más convincente es la renuncia contextualista a la fundamentación, que responde a las fracasadas tentativas de fundamentación por parte de la antropología y de la filosofía de la historia, pero que no logra ir más allá de una resignada apelación a la fuerza normativa de lo fáctico. La tan loada senda evolutiva que

en el «Atlántico Norte» representó el Estado democrático de derecho, nos ha suministrado, ciertamente, resultados dignos de conservarse; pero quienes no han tenido la suerte de figurar entre los afortunados herederos de los padres fundadores de la Constitución americana, no pueden encontrar precisamente en sus propias tradiciones buenas razones que les permitan distinguir entre lo digno de conservarse y lo necesitado de crítica. Los residuos del normativismo del derecho natural se pierden, pues, en el «trilema» de que los contenidos de una razón práctica, que hoy es ya insostenible en la forma que adoptó en el contexto de la filosofía del sujeto, no pueden fundamentarse ni en una teología de la historia, ni en la constitución natural del hombre, ni tampoco recurriendo a los haberes de tradiciones afortunadas y logradas si se los considera resultado contingente de la historia. Esto explica el atractivo que ofrece la única alternativa que, según parece, queda abierta: la intrépida y decidida negación de la razón, sea ello en las formas dramáticas de una crítica posnietzscheana de la razón, sea en la modalidad algo más somera de un funcionalismo sociológico que neutraliza todo lo que aún pudiese reclamar fuerza vinculante y relevancia desde la perspectiva del participante. Pero quien en las ciencias sociales no quiera apostar incondicionalmente por lo contraintuitivo, tampoco encontrará atractiva esta solución. Por eso, en *Teoría de la acción comunicativa* emprendí un camino distinto: el lugar de la razón práctica pasa a ocuparlo la razón comunicativa. Y esto es algo más que un cambio de etiqueta.

En las tradiciones de pensamiento viejoeuropeo quedó establecida una conexión en cortocircuito entre la razón práctica y la práctica social. Con ello la esfera de la práctica social quedaba sometida por entero a planteamientos normativos o a planteamientos criptonormativos, más o menos articulados en términos de filosofía de la historia. Y lo mismo que la razón práctica tenía por fin orientar al particular en la acción, así también el derecho natural pretendió –incluso hasta Hegel– circunscribir normativamente el único orden social y político que podía considerarse correcto. Distinto es el lugar que en la articulación de la teoría ocupa un concepto de razón, que queda situado en el medio que representa el lenguaje, y descargado de la vinculación exclusiva a lo moral; ese concepto puede servir también a fines descriptivos cuales son la reconstrucción de estructuras de conciencia y de «competencias» de la especie, con las que nos encontramos ahí, y conectar con formas de consideración de tipo funcionalista y con explicaciones empíricas.

La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa y a comprometerse con determinadas suposiciones. Entre otras cosas, tiene que partir de que los participantes persiguen sin reservas sus fines ilocucionarios, ligan su acuerdo al reconocimiento intersubjetivo de

pretensiones de validez susceptibles de crítica y se muestran dispuestos a asumir las obligaciones relevantes para la secuencia de interacción que se siguen de un consenso. Lo que así viene implicado en lo que he llamado «base de validez del habla», se comunica también a las formas de vida que se reproducen a través de la acción comunicativa. La racionalidad comunicativa se manifiesta en una trama descentrada de condiciones trascendentalmente posibilitantes, formadores de estructuras, y que impregnan la interacción, pero no es una facultad subjetiva que dicte a los actores qué es lo que *deben* hacer.

La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en la medida que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico. Tiene que emprender idealizaciones, por ejemplo, atribuir a las expresiones significados idénticos, asociar a sus manifestaciones o elocuciones una pretensión de validez que trasciende el contexto, suponer a sus destinatarios capacidad de responder de sus actos, esto es, autonomía y veracidad, tanto frente a sí mismos como frente a los demás. En tal situación, quien actúa comunicativamente se halla bajo ese «tener que» que caracteriza a lo que podemos denominar coerción trascendental de tipo débil, pero no por ello se halla ya ante el «tienes que» prescriptivo de una regla de acción, se reduzca ese «tienes que» a la validez deontológica de un precepto moral, a la validez axiológica de una constelación de valores objeto de preferencias, o a la eficacia empírica de una regla técnica. Una corona de presuposiciones inevitables constituye el fundamento contrafáctico del habla fáctica y del entendimiento intersubjetivo fáctico, una corona de idealizaciones, pues, que se enderezan críticamente contra los propios resultados de ese entendimiento, el cual puede, por tanto, *trascenderse* a sí mismo. Con ello la tensión entre la idea y la realidad, irrumpe en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas. La práctica comunicativa cotidiana se exige demasiado a sí misma con sus propias presuposiciones idealizadoras; pero sólo a la luz de esa trascendencia intramundana pueden producirse procesos de aprendizaje.

La razón comunicativa posibilita, pues, una orientación por pretensiones de validez, pero no da ninguna orientación de contenido determinado para la solución de tareas prácticas, no es ni informativa ni tampoco directamente práctica. Se extiende por un lado a todo el espectro de pretensiones de validez, es decir, a la verdad proposicional, a la veracidad subjetiva y a la rectitud normativa, y alcanza, por tanto, más allá del ámbito de las cuestiones práctico-morales. Por otro lado, se refiere sólo a convicciones e ideas, es decir, a manifestaciones susceptibles de crítica, que por principio resultan accesibles a la clarificación argumentativa, y, por tanto, queda por detrás de una razón práctica a la que se suponga por meta la motivación y la dirección de la voluntad. La normatividad —en sentido de orientación vinculante de la acción— no coincide por entero con la racionalidad de la acción orientada al entendimiento. Normatividad y racionalidad se cortan y solapan en el campo de la fundamentación de las convicciones morales que se examinan en actitud hipotética y que sólo poseen la fuerza débil que caracteriza a la motivación racional, pero que en todo caso no pueden asegurar por sí mismas la

traducción de tales convicciones a una acción motivada.

Estas diferencias hay que tenerlas presentes cuando en el contexto de una teoría de la sociedad planteada en términos reconstructivos me atengo al concepto de razón comunicativa. En este contexto distinto también la concepción tradicional de la razón práctica cobra un significado distinto, en cierta medida heurístico. Ya no sirve directamente a introducir una teoría normativa del derecho y la moral. Más bien ofrece un hilo conductor para la reconstrucción de esa trama de discursos formadores de opinión y preparadores de la decisión, en que está inserto el poder democrático ejercido en forma de derecho. Las formas de comunicación articuladas en términos de Estado de derecho, en las que se desarrollan la formación de la voluntad política, la producción legislativa y la práctica de decisiones judiciales, aparecen desde esta perspectiva como parte de un proceso más amplio de racionalización de los mundos de la vida de las sociedades modernas, sometidas a la presión de imperativos sistémicos. Pero con tal reconstrucción se habría obtenido a la vez un estándar crítico con el que poder juzgar las prácticas de una realidad constitucional que se ha vuelto inabarcable.

Pese a la distancia que la separa de los conceptos de razón práctica que nos resultan conocidos por la tradición, no resulta en modo alguno trivial que una teoría contemporánea del derecho y de la democracia busque todavía conectar con los conceptos clásicos. Esta teoría parte de la fuerza de integración social que poseen procesos de entendimiento racionalmente motivantes, que sobre la base del mantenimiento de una comunidad de convicciones permiten conservar distancias y respetar diferencias reconocidas como tales.

Según el resultado de nuestras consideraciones relativas a teoría del derecho, el procedimiento que representa la política deliberativa constituye la pieza nuclear del proceso democrático. Esta lectura de la democracia tiene consecuencias para esa concepción de una sociedad centrada en el Estado, de la que parten los modelos habituales de democracia. Pues de esa lectura se siguen diferencias, tanto respecto de la concepción liberal del Estado como guardián de una sociedad económica (en el sentido de centrada en la economía), como respecto de la concepción republicana de una comunidad ética institucionalizada en forma de Estado.

Conforme a la concepción liberal el proceso democrático se efectúa exclusivamente en la forma de compromisos entre intereses. Las reglas de la formación de compromisos que, a través del derecho universal e igual de sufragio, a través de la composición representativa de los órganos parlamentarios, a través del modo de decisión, a través de los reglamentos de régimen interior, etc., tienen la finalidad de asegurar la *fairness* de los resultados, se fundan y fundamentan en última instancia en, y desde, los derechos fundamentales liberales. En cambio, conforme a la concepción republicana, la formación democrática de la voluntad se efectúa en la forma de un autoentendimiento éticopolítico; la deliberación habría de poder apoyarse, en lo que a contenido se refiere, en un consenso de fondo inculcado por la propia cultura en la que se ha crecido y se está; esta precomprensión sociointegradora puede renovarse mediante el recuerdo ritualizado del acto de fundación republicana. La teoría del discurso toma elementos de ambos lados y

los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de decisiones. Este procedimiento democrático establece una conexión interna entre las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y los discursos relativos a la justicia y fundamenta la presunción de que bajo las condiciones de un suficiente suministro de información relativa a los problemas de que se trate y de una elaboración de esa información, ajustada a la realidad de esos problemas, se consiguen resultados racionales, o, respectivamente, resultados *fair*. Conforme a esta concepción, la razón práctica se retrae de los derechos humanos universales, en los que insiste el liberalismo, o de la eticidad concreta de una comunidad determinada, en la que insiste el republicanismo, para asentarse en esas reglas de discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento, y en última instancia, de la estructura de la comunicación lingüística y del orden no sustituible que representan la socialización y «sociación» comunicativas.

La teoría del discurso que asocia con el proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero, más débiles que el modelo republicano, vuelve a tomar elementos de ambas partes articulándolos de forma nueva. En concordancia con el republicanismo pone en el centro el proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas pero sin entender la Constitución articulada en términos de Estado de derecho como algo secundario; antes los principios del Estado de derecho los entiende, como ya hemos mostrado, como respuesta consecuente a la cuestión de cómo pueden institucionalizarse las exigentes formas de comunicación de una formación democrática de la opinión y la voluntad políticas. El desarrollo y consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. La procedimentalización de la soberanía popular y la vinculación retroalimentativa del sistema político con las redes (para él) periféricas que representan los espacios públicos políticos se corresponden con la imagen de una sociedad descentrada. En todo caso, esta concepción de la democracia ya no puede operar con el concepto de un todo social centrado en el Estado, al que quepa concebir como un sujeto en gran formato, que actúe orientándose a un fin. Tampoco se representa el todo en un sistema de normas constitucionales que regulasen de forma inconsciente el equilibrio de poder y el equilibrio de intereses conforme al modelo de lo que sucede en el mercado. La teoría del discurso se despidе de las figuras de pensamiento suministradas por la *filosofía de la conciencia* que sugieren, o bien una atribución de la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos a un sujeto social global, o bien referir el imperio anónimo de las leyes a sujetos particulares que compiten entre sí. En el primer caso la ciudadanía es considerada como un actor colectivo que refleja al todo reflexionando sobre él y que actúa por él; en el segundo caso los actores individuales hacen de variable independiente en procesos de poder que se efectúan ciegamente porque, allende los actos de elección individual,

puede, ciertamente, haber decisiones agregadas, pero no decisiones colectivas tomadas de forma consciente.

La teoría del discurso cuenta con la *intersubjetividad de orden superior* que representan los procesos de entendimiento que se efectúan a través de los procedimientos democráticos o en la red de comunicación de los espacios públicos políticos. Estas comunicaciones, no atribuibles a ningún sujeto global, que se producen dentro y fuera del complejo parlamentario y de sus órganos programados para tomar resoluciones, constituyen ámbitos públicos en los que puede tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad acerca de materias relevantes para la sociedad global y necesitadas de regulación. El flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública, los resultados electorales institucionalizados y las resoluciones legislativas tienen por fin garantizar que la influencia generada en el espacio de la opinión pública y el poder generado comunicativamente se transformen a través de la actividad legislativa en poder utilizable administrativamente.

Con la teoría del discurso entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y la voluntad funcionan como importantísima esclusa para la racionalización discursiva de las decisiones de una administración y un gobierno ligados al derecho y a la ley. *Racionalización* significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder. El poder del que puede disponerse administrativamente cambia su estado de agregación mientras permanece retroalimentativamente conectado con la formación democrática de la opinión y la voluntad, la cual no sólo controla a posteriori el ejercicio del poder político, sino que también lo programa más o menos. Pese a lo cual, sólo el sistema político puede «actuar». Es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas de la opinión pública constituyen una vasta red de sensores que reaccionan a la presión de problemas o situaciones problemáticas que afectan a la sociedad global, y estimulan opiniones influyentes. La opinión pública así elaborada y transformada (conforme a procedimientos democráticos) en poder comunicativo no puede ella misma «mandar», sino sólo dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección.

(1) La esfera o espacio de la opinión pública es, ciertamente, un fenómeno social tan elemental como la acción, el actor, el grupo o el colectivo; pero escapa a los conceptos tradicionales de orden social. La esfera o espacio de la opinión pública no puede entenderse como institución y, ciertamente, tampoco como organización; no es un entramado de normas con diferenciación de competencias y de roles, con regulación de las condiciones de pertenencia, etc.; tampoco representa un sistema; permite, ciertamente, trazados internos de límites, pero se caracteriza por horizontes abiertos, porosos y desplazables hacia el exterior. El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos. Al igual que el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio

de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar un lenguaje natural; y se ajusta a la *inteligibilidad general* de la práctica comunicativa cotidiana. Al mundo de la vida hemos empezado acercándonos en su calidad de depósito de interacciones simples; con éstas quedan también retroalimentativamente conectados los sistemas especiales de acción y de saber que se diferencian dentro del mundo de la vida. Éstos parten, o bien de funciones generales de la reproducción del mundo de la vida (como sucede con la religión, la escuela, la familia), o bien (como sucede con la ciencia, la moral y el arte) de diversos aspectos de validez del saber circulante en la comunicación lingüística cotidiana. Pero el espacio de la opinión pública no se especializa ni en uno ni en otro aspecto; en la medida en que se extiende a cuestiones políticamente relevantes, deja la elaboración especializada de ellas al sistema político. El espacio de la opinión pública se distingue, más bien, por una estructura de comunicación que se refiere a un tercer aspecto de la acción orientada al entendimiento: no a las funciones, ni tampoco a *los contenidos* de la comunicación, sino al *espacio* social generado en la acción comunicativa.

El espacio público político sólo puede, empero, cumplir su función de percibir problemas concernientes a la sociedad global y de tematizarlos, en la medida en que esté compuesto de los contextos de comunicación de los *potencialmente afectados*. Es sustentado por un público que se recluta de la totalidad de los ciudadanos.

Los canales de comunicación del espacio de la opinión pública están conectados con los ámbitos de la vida privada, con las densas redes de comunicación en la familia y en el grupo de amigos, así como con los contactos no tan estrechos con los vecinos, los colegas de trabajo, los conocidos, etc., y ello de suerte que las estructuras espaciales de las interacciones simples se amplían y abstraen, pero no quedan destruidas. Así, la orientación al entendimiento intersubjetivo, predominante en la práctica comunicativa cotidiana, se mantiene también para una *comunicación entre extraños*, que se efectúa a grandes distancias en espacios de opinión pública complejamente ramificados. El umbral entre la esfera de la vida privada y el espacio de la opinión pública no viene marcado por un conjunto fijo de temas y de relaciones, sino por un *cambio en las condiciones de comunicación*. Éstas varían, ciertamente, el modo de acceso a las redes de comunicación, aseguran la intimidad de una esfera y la publicidad de la otra, pero no echan un cerrojo sobre la esfera de la vida privada para encapsularla frente a la esfera de la opinión pública, sino que se limitan a canalizar el flujo de temas de una esfera a la otra. Pues el espacio de la opinión pública toma sus impulsos de la elaboración privada de problemas sociales que tienen resonancia en la vida individual. Síntoma de esta estrecha conexión es, por lo demás, el que en las sociedades europeas de los siglos XVII y XVIII se formara un moderno espacio público burgués como «esfera de las personas privadas que se reúnen formando público». Consideradas las cosas históricamente, la conexión entre el espacio de la opinión pública y la esfera de la vida privada se manifiesta en la trama asociativa y en las formas de organización de un público lector, compuesto por burgueses y por personas privadas en general que cristaliza en torno a periódicos y revistas.

(2) En constelaciones y condiciones históricas completamente distintas, esa esfera que es la sociedad civil ha sido hoy de nuevo descubierta. Ahora bien, la expresión *civil society* (sociedad civil) lleva ahora asociado un significado distinto que aquella *bürgerliche Gesellschaft* (sociedad civil) de la tradición liberal que Hegel había llevado finalmente a concepto como «sistema de las necesidades», es decir, como un sistema de trabajo social y de tráfico de mercancías, organizado en términos de economía de mercado. Pues lo que hoy recibe el nombre de «sociedad civil», a diferencia de lo que todavía sucede en Marx y en el marxismo, ya no incluye la economía regida a través de mercados de trabajo, de capital y de bienes, constituida en términos de derecho privado. Antes bien su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no-estatal y no-económica, de base, voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida, que (junto con la *cultura* y con la *personalidad*) es la *sociedad*. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política. El núcleo de la sociedad civil lo constituye una trama asociativa que institucionaliza los discursos solucionadores de problemas, concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos organizado. Estos *discursive designs* reflejan en sus formas de organización igualitarias y abiertas rasgos esenciales del tipo de comunicación en torno al que cristalizan, y al que prestan continuidad y duración.

Tal base asociativa no constituye, ciertamente, el elemento más llamativo de un espacio de la opinión pública que viene dominado por los medios de comunicación de masas y por las grandes agencias, que es sometido a observación por las instituciones especializadas en estudios de mercado y en estudios de opinión y que queda invadido por el trabajo publicitario, la propaganda y la labor de captación de los partidos políticos y de las asociaciones. Pero en todo caso constituye el sustrato organizativo de ese público general de ciudadanos que surge, por así decir, de la esfera privada y que busca interpretaciones públicas para sus intereses sociales y para sus experiencias, ejerciendo así influencia sobre la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad políticas.

Las estructuras de comunicación del espacio de la opinión pública están ligadas con los ámbitos de la vida privada de modo que la periferia que es la sociedad civil, frente a los centros de la política, posee la ventaja de tener una mayor sensibilidad para la percepción e identificación de nuevos problemas.

Desde esta periferia más externa los temas penetran en las revistas y en las asociaciones, en los clubes, en los gremios profesionales, en las academias, en los institutos tecnológicos y en las escuelas de ingeniería, etc., que se interesan por ellos, y encuentran foros, iniciativas ciudadanas, y otras plataformas, antes de agavillarse y convertirse eventualmente en núcleo de cristalización de movimientos sociales y de nuevas subculturas. Y estos movimientos sociales y estas subculturas pueden, a su vez, dramatizar sus contribuciones y escenificarlas de forma tan eficaz que los medios de

comunicación de masas se den por enterados de la cosa. Sólo a través de su tratamiento y discusión en los medios de comunicación de masas alcanzan esos temas al gran público y logran penetrar en la «agenda política». En muchas ocasiones es menester un trabajo de apoyo mediante acciones espectaculares, protestas masivas e incesantes campañas, hasta que los temas, a través de éxitos electorales, a través de los programas de los «viejos partidos», cautelosamente ampliados, a través de las sentencias de la administración de justicia concernientes a principios, etc., penetran en los ámbitos nucleares del sistema político y allí son tratados de manera formal.

En el cabo superior de esa escala gradual por la que ascienden las protestas ciudadanas subinstitucionales cuando logra tomar cuerpo un movimiento en escalada, resalta con particular claridad ese sentido de una reforzada coerción legitimatoria, es decir, de una coerción que empuja a plantear cuestiones de legitimidad. El último medio que los argumentos de este tipo de oposición subinstitucional tienen para hacerse oír y para ejercer una influencia publicística-política, son los actos de desobediencia civil, los cuales quedan sometidos de inmediato a una alta coerción en lo tocante a la necesidad de dar explicaciones y justificaciones. Estos actos de transgresión simbólica de las reglas, exenta de violencia, se entienden como expresión de la protesta contra decisiones vinculantes que, según entienden los actores, pese a haberse tomado legalmente, son ilegítimas a la luz de los principios constitucionales vigentes. Esos actos se dirigen a dos destinatarios simultáneamente. Por un lado, apelan a quienes ocupan cargos y a los portadores de la representación ciudadana para que se retomen deliberaciones políticas ya cerradas, con el fin de que, valorando los argumentos que se formulan en esa crítica pública que se niega a ceder y a cesar, revisen, si ello fuera menester, las resoluciones tomadas. Por otra parte, apelan, como dice Rawls, es decir, al juicio crítico de un público de ciudadanos, al que hay que movilizar con esos medios extraordinarios. Y con independencia del tema de la controversia, lo que la desobediencia civil implícitamente está defendiendo siempre también, es la conexión retroalimentativa de la formación formalmente estructurada de la voluntad política con los procesos informales de comunicación en el espacio público-político. El mensaje de este subtexto se dirige a un sistema político que en virtud de su estructuración en términos de Estado de derecho no puede ni desligarse, ni desprenderse de la sociedad civil autonomizándose frente a la periferia. Mediante ese subtexto la desobediencia civil se remite a sí misma a su propio origen, es decir, se remite a sí misma a una sociedad civil que en los casos de crisis actualiza los contenidos normativos del Estado democrático de derecho en el medio que representa la opinión pública y los hace valer contra la inercia sistémica de la política institucional.

Textos

seleccionados Jürgen Habermas *LA INCLUSIÓN DEL OTRO. UNA CONSIDERACIÓN GENEALÓGICA ACERCA DEL CONTENIDO COGNITIVO DE LA MORAL* Paidós, Barcelona 1999, pp. 70-76, 87-89, 92-94, 102-105

6. El contenido cognitivo de la moral

La ética discursiva justifica el contenido de una moral del igual respeto y la

responsabilidad solidaria para con todos. Esto lo lleva a cabo, en primer lugar, por la vía de la reconstrucción racional de los contenidos de una tradición moral cuyos fundamentos de validez religiosos se encuentran en ruinas. Si la interpretación discursiva del imperativo categórico queda atrapada en esta tradición de la que procede, esta genealogía fracasa en su objetivo de probar *en general* que los juicios morales tienen un contenido cognitivo. Falta una fundamentación en la teoría moral del punto de vista moral mismo.

Sin embargo, el principio discursivo responde a la dificultad con la que se encuentran los miembros de *cualquier* comunidad moral cuando con el paso a las sociedades modernas, pluralistas por lo que hace a las concepciones del mundo perciben el siguiente dilema: siguen discutiendo como antes acerca de los juicios y las tomas de postura morales, aun cuando se ha desmoronado su consenso sustancial de fondo acerca de las normas morales básicas. Tanto global como localmente se ven envueltos en conflictos de acción que requieren regulación y que, a pesar de que el *ethos* común está en ruinas, siguen comprendiendo como conflictos morales, esto es, como conflictos solucionables fundamentadamente. El siguiente escenario no constituye ninguna «situación originaria», sino un desarrollo estilizado en el sentido de un tipo ideal de cómo podría tener lugar en condiciones reales.

Doy por supuesto que los interesados no quieren dirimir sus conflictos mediante la violencia o el compromiso, sino mediante el entendimiento. En ese caso es lógico que primero intenten llevar a cabo deliberaciones con objeto de desarrollar un autoentendimiento *ético* común sobre una base profana. Sin embargo, en las condiciones de vida diferenciadas de las sociedades pluralistas, semejante tentativa tiene que fracasar. Los interesados aprenden que el cercioramiento crítico de sus valoraciones fuertes y garantizadas por la práctica conduce a concepciones del bien que compiten entre sí. Supongamos que se mantienen firmes en el objetivo de alcanzar un entendimiento y que, además, tampoco quieren sustituir por un mero *modus vivendi* la convivencia moral que se halla en peligro.

A falta de un acuerdo sustancial acerca de los contenidos de las normas los interesados se ven entonces remitidos a la situación en cierto modo neutral de que todos ellos comparten *alguna* forma de vida comunicativa, estructurada mediante el entendimiento lingüístico. Puesto que dichos procesos de entendimiento y formas de vida tienen ciertos aspectos estructurales comunes, los interesados pueden preguntarse si entre ellos no se ocultan contenidos normativos que ofrecen un fundamento para unas orientaciones comunes. Las teorías que se hallan en la tradición de Hegel, Humboldt y G. H. Mead han admitido estos indicios para mostrar que las acciones comunicativas se entretajan con suposiciones recíprocas, igual que las formas de vida comunicativas lo están con las relaciones de reconocimiento recíproco, y en esa medida tienen un contenido normativo. De estos análisis se deduce que la moral se refiere, por la forma y por la estructura de las perspectivas de la socialización intersubjetivamente no deformada, a un sentido genuino, independiente del bien individual.

Desde luego que partiendo únicamente de las propiedades de las formas de vida

comunicativas no puede darse razón de por qué los miembros de una determinada comunidad histórica *deberían* ir más allá de orientaciones valorativas particularistas, y avanzar hacia las relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas del universalismo igualitario. Por otra parte, una concepción universalista que huya de las falsas abstracciones tiene que hacer uso de juicios propios de la teoría de la comunicación. Del hecho de que las personas únicamente lleguen a convertirse en individuos por la vía de la socialización se deduce que la consideración moral vale tanto para el individuo insustituible como para el miembro, esto es, una justicia con la solidaridad. El trato igual es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia. El punto de vista de que las personas como tales son iguales a todas las demás no se puede hacer valer *a costa* del otro punto de vista según el cual como individuos son al tiempo absolutamente distintos de todos los demás. El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora y no confiscadora* del otro *en su alteridad*.

Pero ¿cómo se justifica el paso a una moral postradicional? Las obligaciones enraizadas en la acción comunicativa y practicadas tradicionalmente no van más allá, *por sí mismas*, de los límites de la familia, el clan, la ciudad o la nación. Otra cosa ocurre con la forma reflexiva de la acción comunicativa: las argumentaciones apuntan *per se* más allá de todas las formas de vida particulares. En los presupuestos pragmáticos de los discursos o deliberaciones racionales se *universaliza, abstrae y desborda* el contenido normativo de los supuestos practicados de la acción comunicativa, es decir, se extienden a una comunidad inclusiva que no excluye en principio a ningún sujeto capaz de lenguaje y acción en tanto que pueda realizar contribuciones relevantes. Esta idea muestra la salida de aquella situación en la que los interesados han perdido su apoyo ontoteológico y tienen que crear, por así decir, sus orientaciones normativas por sí mismos. Como se ha dicho, los interesados pueden sólo recurrir a aquello que tienen en común y de lo que ya disponen *actualmente*. Tras el último fracaso, las provisiones comunes se han reducido a las propiedades formales de la situación de deliberación realizativamente compartida. Finalmente, todos se han sumado ya a la empresa cooperativa de una deliberación práctica.

Ésta es una base bastante frágil, pero la neutralidad de estas reservas respecto a los contenidos también puede significar una oportunidad a la vista del desconcierto causado por la pluralidad de concepciones del mundo. La perspectiva de un equivalente de la fundamentación sustantiva tradicional consistiría entonces en que se restituyera por sí mismo un aspecto de la forma comunicativa en la que se realizan las reflexiones prácticas comunes bajo el que es posible una fundamentación de las normas morales convincente para todos los interesados porque es imparcial. El ausente «bien trascendente» puede compensarse ahora sólo de modo «inmanente» en virtud de una de las condiciones ínsitas en la práctica deliberativa. A partir de aquí, pienso que hay tres pasos hasta llegar a una fundamentación teórica del punto de vista moral.

(a) Cuando se considera la práctica deliberativa misma como único recurso posible

para el punto de vista del juicio imparcial acerca de las cuestiones morales, la referencia a los contenidos de la moral tiene que ser sustituida por la relación autorreferencial con la forma de esta práctica. Precisamente esta comprensión de la situación lleva la deliberación (D) a concepto: solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados. «Aprobación» significa aquí el asentimiento alcanzado en condiciones discursivas, un acuerdo motivado por razones epistémicas; no se puede entender como un pacto motivado por razones instrumentales desde la perspectiva egocéntrica de cada cual. Naturalmente, el principio discursivo deja abierto el tipo de argumentación, esto es, el camino por el cual puede alcanzarse un acuerdo discursivo. Con «D» no se da por supuesto que en general la fundamentación de normas moral sea posible sin un acuerdo de fondo sustancial.

(b) El principio «D» introducido de modo condicional indica la condición que satisfarían las normas válidas si *pudieran* fundamentarse. Entre tanto sólo puede haber claridad sobre el concepto de norma moral. Los interesados saben de modo intuitivo cómo se participa en situaciones de argumentación. Aun cuando sólo están acostumbrados a fundamentar proposiciones asertóricas y todavía no saben si del mismo modo pueden juzgar pretensiones de validez morales, pueden imaginarse (de modo no prejuizante) lo que *significaría* fundamentar normas. Lo que falta, empero, para hacer operativo «D» es una regla de argumentación que indique cómo se pueden fundamentar las normas morales.

El principio de universalización «U» está inspirado ciertamente por «D», pero ya no se trata en absoluto de una propuesta lograda abductivamente. Dicho principio quiere decir:

Que una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados.

Tres comentarios sobre esto. Con las «constelaciones de intereses y las orientaciones valorativas» se ponen en juego las razones pragmáticas y éticas de cada uno de los participantes. Estos datos deben evitar una marginación de las autocomprensiones del yo y las visiones del mundo de los participantes y asegurar la sensibilidad hermenéutica para un espectro suficientemente amplio de contribuciones. Además, la asunción de una perspectiva de reciprocidad universalizada («de cada cual», «por todos») exige no sólo empatía (*Einfühlung*), sino también la intervención en la interpretación de la autocomprensión y la visión del mundo de participantes que tienen que mantenerse abiertos a revisiones de sus autodescripciones y de las descripciones de los extraños (y del lenguaje de las mismas). Finalmente, el objetivo de una «aceptación no coactiva común» fija el punto de vista en el que las razones aportadas se desembarazan del sentido relativo al actor de los motivos de la acción y, bajo el punto de vista de la consideración simétrica, adoptan un sentido epistémico.

(c) Los interesados mismos quizás se den por satisfechos con esta (o con una

parecida) regla de argumentación mientras se muestre útil y no conduzca a resultados contraintuitivos. Tiene que mostrarse que una práctica de fundamentación conducida de este modo permite distinguir las normas capaces de suscitar aprobación universal (los derechos humanos, por ejemplo). Pero desde la perspectiva del teórico de la moral falta un último paso fundamentador.

Podemos, ciertamente, dar por sentado que la práctica de deliberación y justificación que llamamos argumentación se encuentra en todas las culturas y sociedades (aun cuando no necesariamente en forma institucional, sí como práctica informal) y que para este tipo de solución de problemas no existe ningún equivalente. A la vista de la extensión universal de la práctica argumentativa de y la falta de alternativas a ella debería ser difícil discutir la neutralidad del principio discursivo. Pero en la abducción de «U» podría haberse introducido furtivamente una precomprensión etnocéntrica, y con ello una determinada concepción del bien, no compartida por otras culturas. Esta sospecha acerca de la parcialidad eurocéntrica de la comprensión de la moralidad operacionalizada mediante «U» podría desactivarse si pudiera plausibilizarse esta explicación del punto de vista moral de modo «inmanente», o sea, a partir del saber sobre lo que uno hace cuando se acepta participar en una práctica argumentativa en general. La idea de fundamentación de la ética discursiva consiste en que el principio «U», junto a la representación de la fundamentación de normas expresada en «D» en general, puede obtenerse a partir del contenido implícito de los presupuestos universales de la argumentación.

Esto resulta intuitivamente fácil de ver (mientras que cualquier intento de fundamentación formal exigiría pesadas discusiones sobre el sentido y la factibilidad de los «argumentos trascendentales»). Me conformo aquí con la indicación fenomenológica de que las argumentaciones se llevan a cabo con objeto de convencerse recíprocamente de la corrección de las pretensiones de validez que plantean los proponentes para sus afirmaciones y que están dispuestos a defender frente a los oponentes. Con la práctica argumentativa se pone en marcha una competición *cooperativa* a la búsqueda de los mejores argumentos, competición que une *a limine* a los participantes en el orientarse al objetivo del entendimiento. El supuesto de que la competición puede conducir a resultados «aceptables racionalmente», e incluso «convincientes», se fundamenta en la fuerza de convicción de los argumentos. Lo que cuenta como buen o mal argumento es algo que, por supuesto, se puede poner en discusión. Por tanto, la aceptabilidad racional de una emisión reposa en último término en razones conectadas con determinadas propiedades del mismo proceso de argumentación. Nombraré sólo las cuatro más importantes: (a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; (b) a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; (c) los participantes tienen que decir lo que opinan; (d) la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos. Si cualquiera que acepte participar en una argumentación tiene que hacer cuando menos

estas suposiciones pragmáticas en los discursos prácticos (a) a causa del carácter público y la inclusión de todos los interesados, y (b) a causa del trato comunicativo igualitario a los participantes, pueden estar en juego solamente aquellas razones que tengan en cuenta por igual los intereses y las orientaciones de valor de todos; y a causa de la ausencia de (c) (d), engaño y coacción sólo pueden hacer decantar la balanza de las razones en favor de la aprobación de una norma dudosa y discutida. Bajo las premisas supuestas por todos de una orientación al entendimiento recíproco al fin puede lograrse «en común» esa aceptación «sin coacción».

7. La nueva forma de integración social

Cuando se interpretan los largos y ramificados procesos a partir de los resultados, la «invención de la nación» (H. Schulze) desempeña la función de catalizador de la transformación del Estado de la temprana Edad Moderna en una república democrática. La autocomprensión nacional construyó el contexto cultural en el que los súbditos podían llegar a ser ciudadanos políticamente activos. Sólo la pertenencia a la «nación» fundaba un vínculo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían permanecido extrañas las unas para las otras. El mérito del Estado nacional estribaba, pues, en que resolvía dos problemas en uno: hizo posible una nueva forma, más abstracta, de *integración social* sobre la base de un nuevo *modo de legitimación*.

El problema de la legitimación surgió, dicho concisamente, porque como consecuencia del cisma religioso se desarrolló un pluralismo de cosmovisiones que privó al poder político también del fundamento religioso que representaba la «gracia de Dios». El Estado secularizado tuvo que legitimarse a sí mismo a partir de otras fuentes. El otro problema de la integración social estaba relacionado, simplificando igualmente, con la urbanización y la modernización económica, con la extensión y aceleración del tráfico de mercancías, personas e informaciones. La población fue arrancada de las asociaciones estamentales de la sociedad de la temprana Edad Moderna y con ello, a la vez, fue movilizada y aislada geográficamente. A ambos retos, el Estado nacional responde con una movilización *política* de sus ciudadanos. La naciente conciencia nacional hacía posible conectar una forma abstracta de integración social con cambiantes estructuras de decisión política. Una participación democrática puesta en marcha lentamente creó con la ayuda del estatuto de la ciudadanía un nuevo nivel de *solidaridad* mediada jurídicamente y, simultáneamente, proporcionó al Estado una fuente secularizada de *legitimación*. Por supuesto, el Estado moderno había regulado sus fronteras sociales ya mediante los derechos de pertenencia al Estado. Pero la *pertenencia* al Estado no significaba nada más que la subordinación a un poder estatal. Esta pertenencia organizativa de carácter adscriptivo se transformó sólo con el tránsito a un Estado democrático de derecho en una forma de pertenencia adquirida (al menos por medio de un consentimiento implícito) de los ciudadanos que participaban en el ejercicio del poder político. En este incremento de significado que, experimenta la noción de pertenencia – con el cambio de *status* de miembro de un Estado al de *ciudadano* de un Estado– debemos distinguir ciertamente el aspecto jurídico-político del propiamente cultural.

Tal como se ha mencionado, dos rasgos son constitutivos del Estado moderno: la

soberanía del poder estatal encarnada en el príncipe y la diferenciación del Estado con respecto a la sociedad, con lo cual se les concedería de modo paternalista a las personas privadas un componente básico de las libertades subjetivas. Estos derechos del súbdito se transforman con el cambio de la soberanía del príncipe a la soberanía del pueblo en derechos del hombre y del ciudadano, esto es, en derechos liberales y políticos. Considerado como tipo ideal, estos derechos garantizan junto a la autonomía privada también la autonomía pública, que en principio es igual para cualquiera. El Estado constitucional democrático es, de acuerdo con su concepción ideal, un orden querido por el pueblo mismo y legitimado por la formación libre de su voluntad. De acuerdo con Rousseau y Kant, los destinatarios del derecho deben poder concebirse simultáneamente como autores del mismo.

Pero a esta transformación jurídico-política le hubiera faltado la fuerza motriz y la república formalmente establecida hubiera carecido de la fuerza vital si el pueblo, que hasta entonces había sido definido desde arriba de una manera autoritaria, no se hubiera convertido, de acuerdo con su propia autocomprensión, en una nación de ciudadanos conscientes de sí mismos. Para lograr esta movilización política se precisaba una idea con fuerza capaz de crear convicciones y de apelar al corazón y al alma de una manera más enérgica que las nociones de soberanía popular y derechos humanos. Este hueco lo cubre la idea de nación. Esta idea les hizo tomar conciencia a los habitantes de un determinado territorio estatal de una nueva forma de pertenencia compartida, una forma jurídica y políticamente mediada. Sólo la conciencia nacional que cristaliza en la percepción de una procedencia, una lengua y una historia común, sólo la conciencia de pertenencia al pueblo, convierte a los súbditos en ciudadanos de una única comunidad política: en miembros que pueden sentirse responsables *unos de otros*. La nación o el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), esto es, la primera forma moderna de identidad colectiva en general, suministra un substrato cultural a la forma estatal jurídicamente constitucionalizada. Esta fusión de las antiguas lealtades en una nueva conciencia nacional, en general artificiosa y dirigida asimismo por las necesidades burocráticas, la describen los historiadores como un proceso a largo plazo.

En la construcción jurídica del Estado constitucional existe una laguna que invita a ser rellenada con un concepto naturalista de pueblo. Sólo mediante conceptos normativos no se puede aclarar cómo debe *componerse* el *conjunto básico* de aquellas personas que se reúnen para regular legítimamente su vida en común con los medios propios del derecho positivo. Considerados normativamente, los límites sociales de una agrupación de socios jurídicos libres e iguales son contingentes. Dado que la voluntariedad de la decisión de una práctica constituyente es una ficción del derecho racional, en el mundo que nosotros conocemos queda a disposición del azar histórico y de la facticidad de los acontecimientos –normalmente, del desenlace cuasinatural de los conflictos violentos, de las guerras y las contiendas civiles– quién gana el poder de definir las fronteras de una comunidad política. Ha de aceptarse como un desacierto rico en consecuencias en el orden práctico –que se remonta al siglo XIX– que esta cuestión pueda ser contestada también de manera normativa, esto es, mediante un «derecho a la autodeterminación

nacional».

El nacionalismo soluciona el problema de las fronteras a su manera. En tanto que la conciencia nacional pudiera ser ella misma también un artefacto, concibe la importancia imaginaria de la nación que se comprende a sí misma como un ente crecido en contraposición al orden artificial del derecho positivo y a la construcción del Estado constitucional. El recurso a la nación «orgánica» puede por ello despojar del carácter meramente contingente a los límites históricamente más o menos fortuitos de la comunidad política, dotarlos del aura de una sustancialidad falsificada y legitimarlos en razón del «origen».

La lección que podemos extraer de esta historia resulta evidente. El Estado nacional ha de desprenderse del potencial ambivalente que algún día le sirvió de fuerza propulsora. Hoy en día, cuando la capacidad de acción del Estado nacional choca con sus límites, su ejemplo resulta igualmente instructivo. En su época, el Estado nacional logró instaurar un contexto de comunicación política que hizo posible amortiguar los sucesivos impulsos de abstracción que conlleva la modernización social, consiguiendo así insertar, mediante la difusión de la conciencia nacional, a una población que había sido arrancada de los contextos de vida tradicionales en los contextos de un mundo de la vida ampliado y racionalizado. El Estado nacional podía cumplir esta función integradora tanto más cuanto que el status jurídico del ciudadano se vinculaba con la pertenencia cultural a la nación. Hoy, puesto que el Estado nacional se ve desafiado en el interior por la fuerza explosiva del multiculturalismo y desde fuera por la presión problemática de la globalización, se plantea la cuestión de si existe un equivalente igualmente funcional para la trabazón existente entre nación de ciudadanos y nación étnica.

8. «Superación» del estado nacional: ¿abolición o conservación?

El discurso sobre la superación del Estado nacional resulta ambiguo. Según unos, cuya versión nosotros llamamos posmoderna, con el final del Estado nacional también cortamos simultáneamente con el proyecto de la autonomía ciudadana que, por así decirlo, ha rebasado su crédito sin que tenga ninguna expectativa de recuperarlo. Según otros, que representarían la variante no derrotista, este proyecto de una sociedad que aprende y actúa sobre sí misma con voluntad y conciencia política tiene aún una oportunidad también más allá de un mundo de Estados nacionales. La polémica versa sobre la autocomprensión normativa del Estado democrático de derecho. ¿Nos podemos reconocer en él aún en la época de la globalización o nos debemos liberar de este amable vestigio de la vieja Europa, que no obstante se ha convertido en algo no funcional?

Si no sólo el Estado nacional ha llegado a su fin, sino que con él toda forma de socialización política, los ciudadanos serán arrojados a un mundo de redes anónimas en el que tendrán que decidir según sus propias preferencias entre opciones creadas en términos sistémicos. En este mundo postpolítico, las empresas transnacionales se convierten en el modelo de conducta. La autonomización del sistema de economía global frente a los impotentes intentos de influir en términos políticos, inducidos normativamente, aparece desde el punto de vista de la teoría de sistemas como un caso especial de un desarrollo general. El punto de fuga es la sociedad mundial

completamente descentrada que se desintegra en un cúmulo sin orden de sistemas funcionales que se reproducen a sí mismos y se dirigen por sí mismos. Como las personas en el estado de naturaleza ideado por Hobbes, estos sistemas representan entornos para los otros. Ya no hablan una lengua común. Sin un universo de significados compartido intersubjetivamente los individuos se encuentran entre sí sobre la base de observaciones recíprocas y se comportan entre ellos de acuerdo con los imperativos de autoconservación.

El «equilibrio de las potencias», sobre el que descansó durante tres siglos el sistema internacional, se desplomó a más tardar con la Segunda Guerra Mundial. Sin la existencia de un tribunal internacional y sin un poder supraestatal capaz de imponer sanciones, el derecho internacional no puede ser reclamado ni aplicado del mismo modo que el derecho interno de los Estados. La moral convencional y la de las relaciones dinásticas se encargaron si acaso de establecer un cierto acotamiento de la guerra. En el siglo XX, la guerra total ha hecho saltar por los aires también estos débiles marcos normativos. El estado de continuo progreso de la tecnología armamentística, la dinámica de equipamiento militar y la propagación de armas de exterminio masivo han puesto completamente en evidencia los riesgos de esta anarquía de poderes no guiada por ninguna mano invisible. La fundación de la Sociedad de Naciones, con sede en Ginebra, fue la primera tentativa de al menos domesticar el incalculable desempeño del poder dentro de un sistema colectivo de seguridad. Con la fundación de las Naciones Unidas se acometió el segundo intento de designar autoridades supranacionales con capacidad para establecer un orden de paz global que, como siempre, se encuentra en sus inicios. Tras la finalización del equilibrio bipolar del terror parece abrirse, a pesar de todos los retrocesos, la perspectiva de una «política interior mundial» (C. F. von Weizsäcker) en el campo de la política de seguridad internacional y de los derechos humanos. El fracaso de ese equilibrio de poderes de carácter anárquico ha hecho al menos visible la deseabilidad de una regulación política.

Algo similar ocurre con el otro ejemplo de articulación y concatenación espontánea. Si es que debe superarse la interdependencia asimétrica entre el mundo de la OCDE y aquellos países marginados que todavía tienen que desarrollar economías que se sostengan por sí mismas, parece evidente que tampoco el mercado mundial puede dejarse sólo al arbitrio del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. El balance que presentó en Copenhague la cumbre mundial sobre asuntos sociales resultó estremecedor. Faltan actores con capacidad de intervenir que posean la facultad de acordar, a nivel internacional, disposiciones, condiciones y procedimientos básicos. Una cooperación de tal clase viene exigida no sólo por las disparidades existentes entre el Norte y el Sur, sino también por el derrumbamiento de los niveles de vida en las sociedades de bienestar del Atlántico Norte, donde una política social restringida a los meros límites nacionales se muestra impotente contra los efectos de los bajos costes salariales en los mercados de trabajo globalizados y en rápida expansión. Aún más se echan en falta autoridades supranacionales para aquellos problemas ecológicos que en su contexto global han sido tratados ya en la cumbre mundial de Río de Janeiro. No cabe

pensar en un orden mundial y económico más pacífico y justo sin instituciones internacionales con capacidad de acción, sobre todo sin procesos de sintonización entre los diversos regímenes de carácter continental que están surgiendo actualmente y sin políticas que no podrían ser llevadas a cabo sin la presión de una sociedad civil movilizadora a escala mundial.

Esto sugiere la interpretación alternativa según la cual el Estado nacional sería más «superado» que suprimido. Pero, ¿también podría ser superado su contenido normativo? Al luminoso pensamiento acerca del establecimiento de autoridades internacionales con capacidad de acción que pongan en condiciones a las Naciones Unidas y a sus organizaciones regionales para acometer un nuevo orden mundial y económico, le sigue la sombra de la inquietante cuestión de si en general una formación de la opinión y de la voluntad democrática puede adquirir fuerza vinculante más allá del nivel de integración proporcionado por el Estado nacional.

Textos

seleccionados Jürgen Habermas *LA CONSTELACIÓN POSNACIONAL* Paidós, Barcelona 2000, pp. 129-134

9. La constelación posnacional y el futuro de la democracia

La alternativa política a una Europa del mercado tal como la propugnan los neoliberales puede ser defendida, frente a las previsibles objeciones económicas, con el argumento de que el espacio económico europeo, a causa de su tupida combinación regional de comercio e inversiones directas, disfruta, como totalidad, de una comparativamente alta independencia de la competencia global. Pero incluso si existe un margen de acción económica para una Europa capaz políticamente, lo que significa también una Europa capaz de una política económica propia, la construcción de la Unión Europea hasta llegar a un Estado federal depende de una condición más: «No es imaginable un fortalecimiento de la capacidad de gobierno de las instituciones europeas sin la ampliación formal de los fundamentos de su legitimidad democrática». Si Europa debe ser capaz de iniciar una acción a través de una política integrada en varios niveles, los ciudadanos europeos, que en un principio sólo comparten un pasaporte común, deben aprender a reconocerse, más allá de las fronteras nacionales, como miembros de la misma comunidad política: no deben temer que «los ciudadanos de otras naciones europeas» tengan la intención ni menos aún puedan llevar a cabo acciones «que dañen de modo inadmisiblemente nuestros intereses».

El esquema de constitución de un Estado federal nacional, por ejemplo, la República Federal de Alemania, no puede transferirse sin más a un Estado de nacionalidades federalmente constituido de la dimensión de la Unión Europea. No es posible ni deseable nivelar las identidades nacionales de los Estados miembros para llegar a la fusión de una «Nación Europea». También en un Estado federal europeo la segunda cámara de representantes de los gobiernos debería mantener un papel más importante que un Parlamento de representantes populares elegidos directamente, ya que la única instancia que hoy día determina los elementos de la negociación y del acuerdo multilateral entre los Estados miembros no podría desaparecer sin más en una Unión políticamente

constituida. Pero deben impulsarse políticas efectivas y positivamente coordinadas a través de la formación de una voluntad democrática extendida por toda Europa, y ésta no puede darse si no existe el fundamento de una solidaridad común. La solidaridad cívica, limitada hasta ahora al Estado-nación, debe extenderse de tal manera a los ciudadanos de la Unión que, por ejemplo, los suecos y los portugueses se sientan solidarios mutuamente. Sólo entonces podrán llegar a exigir aproximar sus salarios mínimos y, también, las mismas condiciones para sus proyectos vitales individuales que, ahora al igual que antes, tendrán la impronta de su propia nación. Los pasos siguientes en el camino hacia una federación europea estarán ligados a riesgos extraordinarios porque todo tiene que estar bien articulado: la ampliación de la capacidad de acción política debe avanzar simultáneamente con la ampliación de los fundamentos de la legitimidad de las instituciones europeas.

Por una parte, los daños que en la política social puede causar la desregulación competitiva entre las distintas economías bajo la vigilancia aparentemente apolítica de un Banco Central sólo puede ser evitada si la política monetaria común europea es complementada por una política común en materia fiscal, social y económica que sea lo suficientemente fuerte como para prevenir la tentación de que algún Estado vaya por libre y su política tenga efectos negativos sobre terceros. Es necesario, por tanto, transferir mayores derechos de soberanía a un gobierno europeo; por lo tanto, los Estados-nación sólo mantendrían en lo esencial aquellas competencias regulativas de las que no se pudiera esperar ningún efecto secundario en los asuntos de otros Estados miembros. En otras palabras, la Unión Europea debe cambiar los tratados internacionales que son su fundamento actual por una «Carta» a la manera de una Ley Fundamental. Por otra parte, este paso, desde los acuerdos intergubernamentales a una comunidad políticamente constituida, no depende solamente de un procedimiento de legitimación democrática definida por el derecho de voto nacional y por las opiniones públicas de los distintos países, sino que depende también de una praxis de formación de una opinión y una voluntad común que se nutre de las raíces de la ciudadanía europea y se desarrolla en un foro de dimensión europea. Evidentemente, hoy en día esta condición para la legitimidad de una democracia posnacional no ha sido todavía satisfecha. Los euroescépticos dudan incluso de que pueda ser satisfecha algún día.

El argumento de que no existe ningún «Pueblo» europeo y que, por lo tanto, tampoco puede existir un poder constituyente, sólo adquiere el carácter de objeción fundamental cuando se utiliza un determinado concepto de «Pueblo». El pronóstico de que no existe algo así como un Pueblo europeo sólo sería plausible si la fuerza fundadora de la solidaridad del «Pueblo» dependiera realmente de la base de confianza prepolítica de una comunidad criada conjuntamente, que los compatriotas, por así decirlo, heredarían en su socialización como una especie de destino. Incluso Claus Offe apoya su escéptica reflexión en la premisa de que, sin este tipo de solidaridad *adscrita* con «uno de los nuestros», no sería explicable la disposición de los ciudadanos a aceptar los riesgos de un Estado social que redistribuya la riqueza. Sólo la pertenencia a la comunidad de destino prepolítica que es una nación tiene efecto de vínculo y genera una confianza

anticipada que hace posible entender por qué ciudadanos interesados en sí mismos postergan sus propias preferencias en beneficio de las exigencias de una autoridad estatal que impone «gravosas obligaciones». Pero este fenómeno, que precisa explicación, ¿está adecuadamente descrito de esta forma? Existe una llamativa disonancia entre los algo arcaicos rasgos de ese «potencial coactivo» que unos compañeros de destino dispuestos al sacrificio comparten y la autocomprensión normativa del moderno Estado constitucional como una asociación voluntaria de miembros de una comunidad jurídica. Los ejemplos del servicio militar obligatorio, de la obligación de pagar impuestos y de la obligación de asistir a la escuela sugieren una imagen del Estado democrático como una autoridad primariamente coactiva que se impone a las víctimas que se someten a su autoridad. Esta imagen encaja mal con una cultura ilustrada cuyo núcleo normativo consiste precisamente en suprimir la exigencia del *sacrificium* público. Los ciudadanos de un Estado democrático de derecho se entienden a sí mismos como autores de las leyes y se sienten obligados a obedecerlas en la medida en que ellos son los destinatarios de las mismas. Al contrario de lo que sucede en la moral, las obligaciones tienen en el derecho positivo una importancia secundaria, son el resultado de la compatibilidad de los derechos de cada uno con los mismos derechos de todos los demás. El servicio militar (y la pena de muerte) no pueden justificarse a partir de estas premisas. La obligación de pagar impuestos se sigue de la decisión de crear, con los medios del derecho positivo y coercitivo, un orden político que garantice ante todo los derechos subjetivos. Y finalmente, la llamada obligación de asistir a la escuela se basa en un derecho fundamental de los niños y los jóvenes a la adquisición de cualificaciones elementales que el Estado, en interés de los portadores de derechos fundamentales, llegado el caso, debe imponer incluso contra la resistencia de padres que se opongan a ello.

No ignoro el rostro jánico de la «Nación», que todavía en la primera modernidad se alimentó de proyecciones que surgen de un origen común como forma de identidad colectiva. Esta identidad oscila entre un imaginado origen común basado en la naturaleza propia del pueblo-nación y la mera construcción jurídica que representa la idea de una nación de ciudadanos. Pero el camino que la aparición del Estado-nación ha seguido en la Europa del norte, del oeste, del centro y del este –*from state to nation* vs. *from nation to state*– documentan el carácter construido de esa identidad que proporciona la nación a través del medio que es el derecho y de la comunicación de masas. A la conciencia nacional se debe tanto la movilización de los votantes en la opinión pública política como la movilización de aquellos obligados por el servicio militar para la defensa de la patria. La conciencia nacional está relacionada con la autocomprensión igualitaria de los ciudadanos de un Estado democrático, y surge del plexo comunicativo que forman la prensa y una lucha por el poder, discursivamente fluidificada, por parte de los partidos políticos. En este contexto tan lleno de presupuestos se desarrolla el Estado-nación hasta convertirse en «la más grande agrupación social de las conocidas hasta la fecha que ha conseguido hacer razonables los sacrificios que implica la retribución de la riqueza». Son precisamente las artificiales condiciones de la aparición de la conciencia nacional las que hablan en contra del supuesto derrotista de que la solidaridad entre ciudadanos

extraños sólo puede producirse dentro de las fronteras de una nación. Si esta forma de identidad colectiva se debe a ese aumento en el grado de abstracción de las formas de conciencia que va desde las formas locales y dinásticas hasta las formas de conciencia nacional y democrática, ¿por qué no habría de proseguir un proceso de aprendizaje de este tipo?

Este cambio en la forma de integración social no será, ciertamente, resultado de una integración funcional, es decir, una integración que se daría espontáneamente a partir de las interdependencias producidas por la actividad económica. Aunque el mercado interior europeo y una política monetaria común pudieran, contra lo esperado, estabilizar sin ayuda política un crecimiento armónico y un descenso del paro, esta dinámica sistémica, por así decirlo, a espaldas del sustrato cultural, no sería por sí misma suficiente para permitir la aparición de una confianza transnacional recíproca. Para esto es necesario otro escenario, un escenario en el cual diferentes anticipaciones, en un proceso circular, se apoyan y se estimulan mutuamente. Una Carta europea anticipa las competencias que tendría una Constitución; esta última sólo podría funcionar si el procedimiento democrático, que siempre abre camino, se da realmente. Este proceso de legitimación debe ser impulsado por un sistema de partidos europeo que sólo podría formarse si los partidos existentes debatieran primero en sus foros nacionales sobre el futuro de Europa y, a partir de ahí, logran articular unos intereses que traspasaran las fronteras nacionales. Esta discusión debe encontrar nuevamente resonancia en la opinión pública política de toda Europa, opinión pública que, por su parte, presupone una sociedad civil europea, con sus asociaciones de intereses, organizaciones no gubernamentales, movimientos ciudadanos etc.

Presentación y selección de textos a cargo de José María Mardones (Instituto de Filosofía CSIC, Madrid)

6.8. Claus Offe (n. 1940)

Nacido en Berlín. Estudió sociología, economía y filosofía en Colonia y en Berlín. Discípulo de Habermas. Profesor actualmente en Berlín, es frecuentemente invitado a dar cursos en Estados Unidos. Ha adquirido fama por su análisis acerca de los Nuevos movimientos Sociales, y la crisis del Estado de Bienestar y de la civilización del trabajo (*La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y problemas de futuro*, Alianza, Madrid 1992).

Textos

seleccionados Claus Offe *PARTIDOS POLÍTICOS Y NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES* Sistema, Madrid 1988, pp. 169-173

1. El viejo paradigma

Mientras que es probablemente correcto insistir, siguiendo a Max Weber, en que no puede darse una definición sustantiva y esencialista del campo de la política, y en que todo intento de definir en general lo que designamos como «lo político» conduce necesariamente a un concepto instrumental formal (tal como regulación colectiva

coercitiva, o soberanía territorial, o asignación autoritaria de valores), es posible, sin embargo, especificar qué cuestiones sustanciales están politizadas en cualquier *coyuntura dada* y en cualquier sociedad histórica dada. Mientras que todo puede ser objeto de transacción política, no todo puede ser político al mismo tiempo. En cualquier política dada hay siempre un marco valorativo compartido relativamente estable y relativamente dominante por medio del que los intereses se reconocen como tales. En cualquier momento y en cualquier sociedad dada, hay siempre una configuración «hegemónica» de los temas que, en general, se considera que merecen tener prioridad y ser tratados como centrales, y respecto a los que se mide ante todo el éxito y el progreso político, mientras que otros quedan marginados o se consideran como completamente «extraños» a la política. La teoría de la modernización ha tratado de construir secuencias de desarrollo en las que aparecen temas como construcción de la nación, ciudadanía, participación o redistribución, afirmándose que se desplazan del centro hacia fuera y de fuera hacia el centro de lo político con una cierta secuencia temporal.

En tal sentido, los temas claves hoy en el orden de la política en Europa Occidental, durante el período que se extiende desde los primeros años de la posguerra hasta el inicio de los setenta, se han referido al crecimiento económico, la distribución y la seguridad. En el plano de las encuestas se reflejan estos asuntos centrales de la «vieja política» (Baker y otros 1981, págs. 136 y ss.), en las respuestas a la pregunta sobre lo que «la gente cree que son las cuestiones más importantes que se plantean a la sociedad». En la política alemana siguieron jugando un papel subordinado cuestiones referentes a la construcción del Estado y de la nación en conexión con exigencias de «reunificación» y con varios conflictos Este-Oeste relacionados con el *estatus* de Berlín Occidental, que han de considerarse como residuos de un orden político anterior y como algo especial de la política alemana en el período de la posguerra, de la misma manera que jugaron un papel cuestiones de descolonización en la política francesa y británica. Mientras que en estos países jugaban un papel secundario las cuestiones referentes a la unidad, los límites y la redefinición de la soberanía nacional y del territorio nacional, brillaban aún más por su ausencia los conflictos sobre el orden constitucional y legal de las sociedades nacionales. El orden social, económico y político adoptado al final de los años cuarenta y principios de los cincuenta, se basaba en un consenso extremadamente amplio sobre el Estado de Bienestar liberal democrático, que no consiguió cuestionar ninguna fuerza política significativa ni de la derecha ni de la izquierda. No solamente se asentaba este acuerdo constitucional firmemente sobre un amplio consenso «posttotalitario», sino que estaba además activamente respaldado y sancionado por la configuración internacional de fuerzas que había emergido tras la Segunda Guerra Mundial.

Es cierto esto al menos en lo que concierne a tres elementos centrales de los acuerdos constitucionales de la posguerra, aceptados todos ellos, justificados y defendidos por su contribución al crecimiento y a la seguridad. En primer lugar –y dejando de lado algunos elementos marginales como consultas, planificación indicativa, codeterminación y nacionalización–, se institucionalizaron las decisiones acerca de las inversiones como terreno de actuación de los propietarios y gerentes de empresa operando en mercados

libres según criterios de rentabilidad. Se propugnó y justificó esta libertad de la propiedad y de la inversión no con un discurso de filosofía moral y de derecho natural, sino abrumadoramente con un discurso «funcional» centrado en el crecimiento y la eficacia, partiendo de que no se concebía un esquema alternativo capaz de lograr nada comparable. En segundo lugar se complementó al capitalismo como máquina de la distribución y de seguridad social. Sólo sobre la base de un empeño preferente por el crecimiento y las ganancias reales, se explica tanto la disposición de los trabajadores organizados a dejar de lado proyectos de transformación social de mayor envergadura a cambio de un *estatus* firmemente consolidado en el proceso de la distribución de las ganancias, como la disposición por parte de los inversores a garantizar tal *estatus* a los trabajadores organizados. En ambas partes subyacía la concepción de la sociedad como una «suma positiva», en la que el crecimiento continuo es posible (hasta llegar a hacer tolerable para el capital la fuerte posición de los sindicatos en los conflictos relacionados con la distribución), y además se considera en general deseable y satisfactorio (hasta el punto en que se hacen «leales al sistema» los sindicatos y los partidos socialistas – especializándose en la tarea de canalizar los dividendos del crecimiento hacia los trabajadores en vez de fijarse objetivos de cambio del «modo de producción»– aceptables para los trabajadores).

En tercer lugar, el elemento más importante del esquema constitucional del período de la posguerra (adoptado, en el caso alemán, como los dos anteriores, de la República de Weimar) era una forma de democracia política de tipo representativo y mediatizada por competencia entre partidos. Era muy apropiado un esquema así para limitar el alcance de los conflictos desde la esfera de la sociedad civil al terreno de la política, especialmente al darse, como ocurría en el caso alemán, una disyunción organizativa profunda entre los actores colectivos y los portadores de intereses *societales* (tales como sindicatos, patronos, iglesias, etc.) y los partidos *políticos* concentrados en su objetivo de conseguir votos y obtener asientos en el parlamento y en el gobierno en consonancia con el modelo del *catch-all-party* (partido atrapatodo) (O. Kirchheimer).

El supuesto sociológico implícito subyacente al esquema constitucional del Estado de Bienestar liberal era el de que lo «privatizado», el estilo de vida centrado en la familia, el trabajo y el consumo, absorbería las aspiraciones y energías de la mayor parte de la población, con lo que la participación en la política y en los conflictos políticos tendría en la vida de la gran mayoría de los ciudadanos un significado solamente marginal. Esta definición constitucional de los espacios respectivos de acción del capital y del trabajo, se correspondía a la posición central de los valores de crecimiento, prosperidad y distribución. La fuerza dinámica del sistema político-económico era la producción industrial y la innovación que elevaba la productividad, quedando para la política la tarea de crear la seguridad y con ella las condiciones en las que este proceso dinámico pudiera seguir operando.

Desde los años cincuenta, «seguridad» ha sido el término empleado más frecuentemente en campañas electorales y consignas por los dos partidos mayores de Alemania Occidental. Tiene este término tres aspectos importantes: en primer lugar, se

refiere la seguridad al *Estado de Bienestar*, es decir, al mantenimiento de unas ganancias adecuadas y de un estándar de vida para todos los ciudadanos, con protección en casos de enfermedad o desempleo, vejez y otras situaciones de necesidad. En segundo lugar, se refiere a la estrategia militar y a la *defensa*, es decir, al mantenimiento de la paz en el contexto internacional y evitación de una crisis militar por medio de organismos internacionales, políticas referidas al Tercer Mundo y modernización constante del aparato de la defensa. En tercer lugar, solapándose en parte con el primer y el segundo aspectos, seguridad significa también *control social*, puesto que tiene que ver con el tratamiento y la prevención de cualquier tipo de comportamiento «desviado» (incluyendo la enfermedad como desviación del propio cuerpo), especialmente en la medida en que sus consecuencias puedan afectar la viabilidad de la familia y del orden legal, económico y político y la capacidad de cada cual de participar en estas instituciones.

Las dos décadas de la posguerra en las que el paradigma de la «vieja política», o el paradigma de una amplia alianza del crecimiento-seguridad, fue dominante, no constituyeron evidentemente un período carente de conflictos políticos y sociales. Pero fue, sin embargo, un período en el cual un acuerdo apenas cuestionado envolvía a la sociedad acerca de los «intereses» y, en consecuencia, de los temas, actores y formas institucionales de resolución de conflictos. La preocupación central era el crecimiento económico en todos sus aspectos, mejoras en las posiciones individuales y colectivas ante la distribución, y la protección legal del *estatus social*.

Los actores colectivos dominantes eran grupos de intereses particulares, amplios y altamente institucionalizados, y partidos políticos. Los mecanismos de resolución de conflictos sociales y políticos eran, práctica y exclusivamente, la negociación colectiva, la competencia entre partidos y un gobierno representativo de partido. Todo esto se encontraba respaldado por una «cultura cívica» que resaltaba los valores de movilidad social, vida privada, consumo, razón instrumental, autoridad y orden, y que minusvaloraba la participación política. La ausencia o, mejor dicho, la rápida eliminación durante los años cincuenta de temas sesgados, formas alternativas de resolución de conflictos y de actores colectivos situados fuera del marco de crecimiento-seguridad, ilustra la dominación de los temas, actores y formas institucionales de resolución de conflictos ya citados. A finales de los cincuenta había pasado a ser insignificante la influencia de temas como socialismo, neutralismo, unidad nacional, ciudadanía y economía democrática y de quienes los planteaban. Se aclamaban ampliamente como interpretaciones sociológicas plausibles de la realidad sociopolítica, no solamente las tesis acerca del «fin de las ideologías» importadas de la sociología americana, sino incluso diagnósticos que apuntaban a un «fin del conflicto político». Y la crítica intelectual, en parte reaccionaria y en parte progresista, de los valores de la sociedad de consumo no conseguía hacer el menor impacto en los sólidos fundamentos culturales del capitalismo de bienestar posttotalitario de la posguerra.

Textos **Claus Offeseleccionados**
LA GESTIÓN POLÍTICA

2. Ética de la responsabilidad

De esta forma los sistemas sociales se diferencian en la medida en que se *orientan* hacia la autodisciplina moral autónoma y el autocontrol civilizado de sus miembros [o, por decirlo a la inversa, en la medida en que no *puedan compensar* de manera suficiente los déficits de tal autocontrol con el aporte de los medios (coercitivos) del derecho y (estimulantes) del dinero]; dentro de esta dimensión, las sociedades complejas y sus sistemas parciales muestran una eminente necesidad funcional de que las masas se guíen por la «ética de la responsabilidad» (y no sólo de ética de la responsabilidad por parte de las elites y los expertos). Como ejemplos de esta demanda sólo hay que pensar en las situaciones de la actuación, triviales sólo en apariencia, dentro de los ámbitos del comportamiento en la educación, la sanidad, el consumo o el tráfico, y, en sentido más general, en la regulación de las relaciones entre los sexos, las generaciones, los nacionales y extranjeros, los profesionales y clientes; o en los demás casos innumerables en los que los así llamados problemas de los bienes colectivos y de la gestión sistémica de la sociedad *no* pueden resolverse por la formación de los precios y *tampoco* por la coerción jurídica (y aún menos por la sabiduría y la *praxis* de los expertos), sino (si es que aún es posible) sólo siguiendo el camino de un desarrollo inteligente y circunspecto, a un tiempo abstracto y solidario, de un sentido común civilizado. Sin duda que en todos estos terrenos de la acción se está girando en torno al problema central de la moral, es decir, cómo se compensa la «vulnerabilidad» constitutiva de los individuos mediante la protección de su integridad física y el respeto a su dignidad.

Las disposiciones de ética de la responsabilidad que aporta el empleo de tal sentido común obtienen, en consecuencia, la cualidad de normas morales. Se diferencian de los mandamientos de una moralidad cotidiana meramente adquirida porque en los citados terrenos de actuación no se puede funcionar sólo con «buenas razones», modelos estereotipados de resolución de conflictos y tradiciones particularistas; asimismo, se distinguen de las meras reglas inteligentes porque el porcentaje de consecución de ventajas propias (o de evitación de propios perjuicios) que puede alcanzarse eventualmente a través de un comportamiento normal es, a menudo, tan limitado, tan incierto, y sus efectos son detectables a tan largo plazo, que tales cálculos de ventajas, por sí mismos, difícilmente podrían motivar la acción respectiva con un alcance «suficiente». Pero estas orientaciones de una ética de la responsabilidad poseen la cualidad de normas morales, sobre todo porque, aun cuando resulten fundamentales desde un punto de vista funcional para los sistemas sociales complejos, no por eso están *motivadas* por esa misma funcionalidad, sino que obedecen a un compromiso moral espontáneo e incoercible de quienes actúan. En consecuencia –al menos desde una perspectiva negativa–, *no son independientes* de las estructuras sociales e institucionales: el nacimiento y desarrollo de las orientaciones morales citadas puede sufrir el lastre de riesgos y tentativas procedentes de contextos socioestructurales restrictivos en una forma que puede analizarse de la mejor manera con los medios que brinda a las ciencias sociales la teoría de los juegos, precisamente porque cuanto más desfavorable resulte el

contexto asociativo en que la acción se haya introducido, tanto más accesible resultará para las estrategias (no cooperativas).

También ha de establecerse de forma empírica contingente la *capacidad* de compromiso moral, y no sólo la *disposición* que presentan los sistemas sociales hacia ésta; ha de ser contingente, en primer lugar, en relación con el punto de vista, privilegiado por Habermas, de las competencias morales cognitivas de los individuos socializados, pero también en relación con lo que yo he denominado «condiciones de asociación», a diferencia de las «condiciones de socialización» propias de una formación histórica de la sociedad. Las circunstancias de asociación de una sociedad vienen determinadas por las estructuras de la división del trabajo, de una parte, y por el patrón temático y social de las instituciones de la acción colectiva, es decir, por la agregación y mediación de los intereses, de otra parte, así como, en tercer lugar, por los procedimientos que se hayan establecido para la resolución de los conflictos.

Presentación y selección de textos a cargo de José María Mardones (Instituto de Filosofía CSIC, Madrid)

7 Sociología crítica norteamericana

E

n el devenir de la sociedad norteamericana han emergido en períodos de cambio profundo, conflicto o contestación, críticos sociales con talante humanista y liberal, que desde diferentes posiciones de pensamiento presentan en común algunos de los siguientes rasgos:

Primero: entienden el quehacer del sociólogo y de la sociología como compromiso moral y político. Los sociólogos críticos saben que los modos de pensar sobre la sociedad, y la propia teoría social, son recursos de la sociedad, valiosos en sí mismos en cuanto buscan decir la verdad sobre los hombres y su mundo, y contribuyen a que los hombres se emancipen y dirijan sus propias vidas. Ciencia social, realización del valor del hombre, y compromiso social y político resultan ser prácticas inseparables. Esta su responsabilidad de sociólogos puede llevarles a denunciar otras formas de hacer sociología, pretendidamente objetivas y técnicas, otras teorías sociales, y visiones cotidianas del mundo, que perpetúan la dominación y control actual de unos hombres por otros.

Segundo: conciben las formas de las sociedades como producciones históricas y moldes para el desarrollo de sus miembros, y publican su obra interesados por mostrar las condiciones de su sociedad, su potencial y limitaciones para la vida de los hombres. El desarrollo y logro de las potencialidades vitales humanas requiere tener en cuenta los recursos y medios de los que disponen o pueden disponer los hombres miembros de una determinada sociedad en un determinado momento histórico, y las diversas formas históricamente posibles en que los hombres pueden organizarse y usar de tales medios. La historia la hacen los hombres en condiciones no creadas por ellos, en parte mediante su transformación consciente o como consecuencia no intencionada de sus acciones. Es preciso investigar las desigualdades sociales históricamente cambiantes, las clases y elites nuevas, los mecanismos de su inserción en la estructura social, y sus efectos respecto a las inquietudes individuales y problemas sociales de los hombres, respecto a una vida humana digna y libre.

Tercero: procede examinar los rasgos de los diversos actores sociales que contestan la forma actual de sociedad, y en qué medida apuntan a otra forma social, superior a la actual, donde los hombres sean más autoconscientes de sí y de su mundo, más emancipados y autocreativos. Será importante considerar los mecanismos sociales que pueden vehicular esta otra forma social. La atención a la educación y a la enseñanza, la finalidad social del conocimiento y la codificación del conocimiento teórico en los diversos campos creemos que merecen reseñarse aquí.

¿En qué medida estos rasgos aparecen en los principales autores norteamericanos? Recordaremos, primero, brevemente a algunas figuras destacadas en la andadura inicial de esta sociología hasta la Segunda Guerra Mundial. Luego, esbozaremos las líneas que encontramos en autores más próximos, de cuya obra hemos hecho la selección de

lecturas.

En los inicios de la sociología norteamericana Lester F. Ward (1845-1913), interesado por reformas sociales amplias, insistió en el control intencional de la vida social («social telesis»), y en lograr una forma social (sociocracia) que abola las desigualdades artificiales entre los hombres, fomentando la igualdad de oportunidades, la educación y la libertad. El clásico de esta corriente crítica es Thorstein Veblen (1857-1929). En *Teoría de la clase ociosa* (1899) criticó las instituciones del sistema económico, y con estilo irónico presentó tanto la ideología y valores («teoría») usados por la clase ociosa para justificar su estilo de vida ante los demás, como su implantación social mediante los mecanismos de la comparación y del deseo de lo que uno no posee. En *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts* (1914) destaca en la historia de la humanidad una tendencia, la predominante, hacia una creciente eficiencia artesana, técnica e industrial (*workmanship*). Tal tendencia va requiriendo medios productivos más y más costosos, de modo que el dominio tecnológico del artesano se ve sometido al dominio dinerario de los propietarios. En la civilización moderna la empresa comercial es la fuerza impulsora que anima el sistema industrial. Pero las mentalidades son distintas. Frente al proceder razonado dentro de un conocimiento sistemático, propio del sistema industrial, en el mundo de los negocios encontramos una conducta de asumir riesgos tanto en sus operaciones como en sus coaliciones. Señalará, por otra parte, en *The Higher Learning in America: A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men* (1918) cómo la mentalidad mercantil de los hombres de negocios se va adentrando en la educación superior. La ciencia pasa a ser una mercancía, así se reduce la curiosidad del conocimiento, y se prioriza la enseñanza dentro de un marco organizacional, que ahoga iniciativas e ideas independientes. El hegeliano y pragmático John Dewey (1859-1952) reconoció que el hombre se siente inseguro en el mundo, y busca dominarlo mediante actividades prácticas, mediante los ritos, las artes y el saber. Criticó el saber «encerrado en la torre de marfil», y criticó la sociedad industrial en que los hombres quedan sometidos a rutinas externas trazadas para ellos. Defendió la libertad que permite la realización personal, y una educación para todos mediante la acción, que forje la cultura democrática. La sociedad buena, democrática, es a sus ojos aquella en que sus miembros son inteligentemente activos, saben adaptarse a las circunstancias reales con actitudes de flexibilidad, tolerancia, libre y constante investigación, y cooperan como iguales en la construcción de su común destino. Robert S. Lynd y Helen M. Lynd (1896-1982) en *Middletown* (1929) y *Middletown in Transition* (1937) mostraron los impactos sociales de la industrialización en Muncie (Indiana): su división en clases, el ocaso de la cultura comunitaria del ciudadano independiente ante el ascenso de la clase empresarial individualista y utilitarista. Robert S. Lynd pedía en *Knowledge for what?* (1939) una ciencia social que ayude al hombre a comprender y a reconstruir su cultura, y que apunte el camino para transformar radicalmente la sociedad americana, en medio de la depresión económica de 1929.

Los autores, representados en nuestras lecturas, se sitúan en el contexto de las transformaciones y crisis sociales que se prolongan desde la Segunda Guerra Mundial

hasta nuestros días en Estados Unidos y en los países avanzados de Occidente. Son autores quizás relativamente más estimados en Europa que en los Estados Unidos. Es curioso notar que en el ámbito de habla española las obras de Riesman y Mills se difundieron desde Latinoamérica, y las de Gouldner y Bell desde España.

David Riesman (1909-2002) estudió en *La muchedumbre solitaria* (1950) la transformación del carácter americano. En la época de estudios antropológicos sobre «carácter y personalidad», presentó su lectura de la transformación histórico-social de los tipos de carácter social o modos sociales de asegurar la conformidad interna de sus individuos: «dirigido por la tradición», «dirigido desde dentro y «dirigido por los otros», que en la sociedad modernizada de su tiempo se daban en diversa proporción. El capitalismo, el industrialismo y la urbanización, al desembocar en una sociedad de consumo, ocio, servicios, medios de comunicación de masas, y con nuevas clases medias, han propiciado individuos «dirigidos por los otros», sensibles a la reacción de esos otros y ansiosos por obtener su aprobación. Pero Riesman supera tal planteamiento antropológico, asume los apuntes críticos de tono existencial y los tipos humanos «productivo» y «no productivo» de E. Fromm en *El miedo a la libertad* y *Ética y psicoanálisis*. Señala que el aspecto social no constituye todo el carácter; el individuo es capaz de algo más, aparte de lo que le pide la sociedad. Y que esta disparidad puede constituir una de las palancas importantes de cambio social. Hay tres tipos psicológicos universales, tres modos de articularse la conformidad social y el carácter individual en cualquier sociedad: los «adaptados», los «anómicos» o incapaces de adaptarse y los «autónomos», capaces de adaptarse pero individualmente libres para elegir si han de hacerlo o no. La alternativa promisoria a la «dirección por los otros» es la autonomía de los individuos. Si Riesman en su momento ve que la lucha caracterológica se da entre los «dirigidos por los otros» y los «dirigidos internamente», estima próxima una nueva polarización entre los adaptados compulsivamente mediante la «dirección por los otros» y quienes superan esto desde su «autonomía». En la sociedad más moderna hay potencialidades para la diversidad individual, para los propios sentimientos y aspiraciones, para desarrollar la libertad social y la autonomía individual, sin tener que mitigar la soledad en medio de una muchedumbre de iguales. Riesman juzga necesaria una corriente de pensamiento utópico, creador, que venza las dificultades de la clase media americana para lograr tal autonomía. En otras publicaciones hizo una interpretación crítica de Thorstein Veblen; estudió cómo la sociedad de la abundancia de comienzos de los 1960 influyó en la creación de zonas residenciales de clases medias y en los modos de ocio; y ha venido prestando atención a la enseñanza superior. Pero Riesman ha descuidado tratar las desigualdades en la participación de la riqueza, del poder y de la responsabilidad.

Carlos W. Mills (1916-1962) defendió en la *Imaginación sociológica* (1959) una sociología con talante humanista y científico, que nos capacite para ver cómo dentro de una sociedad se entrecruzan la historia social y las biografías, que relacione las inquietudes de nuestro entorno personal con los problemas más amplios de la vida y la historia social. Por eso su objeto, intelectual y político, es aclarar la indiferencia y el

malestar moral contemporáneos. Eso hicieron los clásicos de la sociología practicando la artesanía intelectual. Pero la sociología se halla distorsionada en su momento por las grandes pretensiones teóricas de T. Parsons, y el empirismo abstracto y burocratizado de P. Lazarsfeld. La «izquierda» que promueve Mills conlleva crítica social estructural, y demandas políticas. Mills pintó irónicamente los rasgos de la nueva clase media, creciente en Norteamérica, formada por las secretarías y los empleados de ese gran archivo clasificador de personas que son las oficinas, y por el personal destinado a la venta. Pero su crítica se afiló en *La elite del poder* (1956). En la elite americana del poder se entrelazan los tres grandes poderes: los hombres de Estado, los de las grandes empresas y los de la cúspide militar. Cabe destacar dos impactos de tal situación. Primero: que la sociedad americana ha pasado de ser una comunidad de públicos, en que los individuos expresan y crean su opinión, a ser una sociedad de masas con asimetría entre los pocos que expresan su opinión y los muchos que reciben sus impresiones de los medios de comunicación de masas. Segundo: la mayor inmoralidad, a la que acompañan un debilitamiento general de los valores, salvo el valor del dinero, la organización de la irresponsabilidad, una indiferencia y un aislamiento silencioso. Su afán de que la sociología llegue a la gente, les explique los problemas de la época y la máquina del poder, y les proporcione un conocimiento crítico, le llevó a publicar artículos en *The New York Times Magazine*, *The New York Herald Tribune*. Como sociólogo hizo ciencia y estudió los hechos. Como hombre y ciudadano vivió el afán ético por la integridad criticando la explotación y la alienación, y actuó frente a los hechos desde su compromiso de formar a la gente y de hacer demandas políticas.

Alvin Gouldner (1920-1980) proyectó, como un aspecto de la reconstrucción de la sociedad, una renovación de la sociología, una renovación crítica de los modos de pensar sobre la sociedad. Abogó por una sociología reflexiva donde uno establezca una consciente relación entre ser sociólogo, ser persona y ser miembro de una determinada sociedad. Sociología que es radical, capaz de ayudar a los hombres para que se emancipen, se apropien de lo que es suyo y formulen nuevas formas sociales desde su identidad y sus aspiraciones. Sociología que es, con eco habermasiano, teoría crítica: pues ve su quehacer dentro de una reflexividad limitada y expuesta a su potencial represivo, y se guía por intereses y valores justificables hacia un objetivo permanente, la emancipación. Desde tal perspectiva, con una lectura de la teoría conservadora en la obra de Platón, examinó *La crisis de la sociología occidental* (1970), y la crisis de *Los dos marxismos* (1980). Pero la reconstrucción de la sociología exige, además de un cambio en las ideas, una reconstrucción del modo de vivir y trabajar de los sociólogos, comunidades de teóricos comprometidas públicamente en ella. Para tal objetivo fundó la revista *Theory and Society*. *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase* (1979) delinea la sociedad que viene. Gouldner juzga que el futuro y el poder sociales pertenecen a una nueva clase, la *intelligentsia* técnica y los intelectuales humanistas, poseedores del capital cultural, aunque con tensiones entre ellos. Pero esa clase, promotora de una cultura del discurso crítico, racional y público, y por ello sin acepción de personas, se cree superior y promueve las ventajas de su nueva jerarquía. Aunque es

la clase universal, la más progresista, de la sociedad moderna actual, su carácter universal está agrietado por su nueva jerarquización y tensiones.

Daniel Bell (n. 1919) nos presenta un enfoque general teórico para analizar la sociedad contemporánea occidental. Frente a las versiones de Hegel, Marx y Parsons, que conciben las sociedades como totalidades y unidades funcionales en evolución, distingue tres ámbitos en la sociedad: el orden tecnoeconómico, el orden político y la cultura. Las tensiones y antagonismos entre los ámbitos pueden dar cuenta de los avatares. Sus principios de cambio son, por otra parte, diversos: lineal en el orden tecnoeconómico, alternancia en el orden político, y ampliación del repertorio en la cultura. La obra de Bell diagnostica la emergencia de un nuevo tipo de sociedad, que luego se ha dado en llamar «posmoderna», y anticipa teorías recientes sobre ella. Su tesis de *El fin de las ideologías* (1960), del agotamiento de las ideas políticas liberales y socialistas en la sociedad norteamericana de 1950, prefigura teorías de la «nueva política», centrada en los valores y estilos de vida y desvinculada de las clases sociales. A partir de tendencias emergentes en el orden tecnoeconómico de las sociedades avanzadas, hace una prognosis de *El advenimiento de la sociedad posindustrial* (1973), con cinco dimensiones características: economía productora de servicios, preeminencia de la clase profesional y técnica, principio axial de la primacía del conocimiento teórico como fuente de innovación y de las políticas, planificación y control de la tecnología y de sus contribuciones, y nueva tecnología intelectual para la toma de decisiones. Analiza también las consecuencias socioeconómicas de la tercera revolución tecnológica. Si Lyotard habla de *La condición posmoderna* para referirse a las sociedades avanzadas, Bell acentúa en éstas las contradicciones que se producen entre sociedad posindustrial y cultura posmoderna. Precisamente, otra faceta de nuestro autor es la de crítico de *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1976. 1996). El capitalismo intentó en su inicio unificar economía, estructura de carácter y cultura en un marco común. Pero la evolución del capitalismo desató el impulso adquisitivo y el consumo de productos, y así socavó la gratificación prudente y aplazada del puritanismo. Otra segunda contradicción se dio al claudicar la sociedad burguesa ante el modernismo subversivo, que reclamaba el imperio del «yo» y la inmediatez de la experiencia. El modernismo halló acomodo social y se vertió en estilos de vida más libres en los años 1950. El posmodernismo vino a suponer la descomposición del yo. Y desde los años 1970 representa un ataque a los fundamentos de todo el conocimiento, la negación de los valores universalistas y trascendentales, un centramiento en el lenguaje como vehículo de conocimiento y del contexto social. El posmodernismo vulgar, dirá Bell, puede apropiarse de todo porque toda clasificación se ha disuelto, es un «olla podrida». Y al parecer hemos presenciado el agotamiento de la Cultura.

Presentación de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

7.1. Thorstein B. Veblen (1857-1929)

Th. B. Veblen, economista y sociólogo noruego-americano, nació el 30 de julio de

1857 en una granja de Wisconsin. Obtuvo su licenciatura en el Carleton College y su doctorado en la Universidad de Yale, con estancias adicionales en Cornell University y Johns Hopkins University. *The Theory of the Leisure Class* (1899), una mirada satírica a la sociedad americana, escrita mientras enseñaba en la Universidad de Chicago, es su trabajo más conocido. Él acuñó las ampliamente difundidas frases: «consumo conspicuo» y «emulación pecuniaria». La carrera de Veblen comenzó en medio del crecimiento de disciplinas como la antropología, la sociología y la psicología. Argumentó que la economía estaba inevitablemente conformada por la cultura, algo que Talcott Parsons años más tarde también suscribiría, y que ninguna «naturaleza humana» universal podría ser invocada para explicar la variedad de normas y conductas descubiertas por la nueva ciencia de la antropología. Una de sus más importantes contribuciones analíticas fue la que ha venido en llamarse «dicotomía ceremonial/instrumental». Veblen observó que, a pesar de que toda sociedad depende de herramientas y destrezas en las que se apoya el «proceso vital», toda sociedad también parece tener una estructura estratificada de estatus («invidious distinctions») que funciona contrariamente a los imperativos (léase tecnológicos) de la vida del grupo. Esto conduce a la dicotomía: Lo «ceremonial» se refiere al pasado, apoyando las leyendas tribales, mientras lo «instrumental» se orienta hacia el imperativo tecnológico para juzgar valores determinados por la capacidad para controlar situaciones futuras. La «dicotomía vebleniana» fue una variante especializada de la «teoría instrumental del valor» de John Dewey, con quien Veblen tuvo un breve contacto durante su estancia en Chicago. *La teoría de la clase ociosa* y *La teoría del negocio empresarial* constituyen una construcción alternativa sobre las teorías marginalistas neoclásicas del consumo y la producción, respectivamente. Ambas están claramente basadas en la aplicación de la «dicotomía vebleniana» a los patrones culturales de conducta y son por tanto implícitamente aunque no inevitablemente objeto de crítica. No se puede entender la argumentación vebleniana si no se es consciente de la presencia de un elemento evaluativo, de un valor, en el núcleo de su argumento. Los patrones ceremoniales de conducta no están limitados a cualquier pasado sino a uno que genera un conjunto específico de ventajas y prejuicios que subyacen a la actual estructura de recompensas y poder. Los juicios instrumentales crean beneficios según un criterio enteramente separado y, por tanto, son inherentemente subversivos.

Obras

1899. *The Theory of the Leisure Class: an Economic Study of Institutions*. Macmillan/Macmillan, Nueva York (Trad. española en el FCE).

1904. *The Theory of Business Enterprise*. Scribner's, Nueva York.

1914. *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts*. Macmillan, Nueva York.

1915. *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. Macmillan, Londres-Nueva York.

1917. *An Inquiry into the Nature and Peace and the Terms of Its Perpetuation*. Macmillan, Londres-Nueva York.

1918. *The Higher Learning In America: A Memorandum On the Conduct of Universities By Business Men*. B. W. Huebsch, Nueva York.

1919. *The Vested Interests and the State of the Industrial Arts*. B. W. Huebsch, Nueva York.

1921. *The Engineers and the Price System*. B. W. Huebsch, Nueva York.

1923. *Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times*. B. W. Huebsch, Nueva York.

1925. *The Laxdaela Saga*. B. W. Huebsch, Nueva York.

Textos **Thorstein B. Veblen** seleccionados

LA TEORÍA DE LA CLASE OCIOSA

Fondo de Cultura Económica, México D. F. (1899) 2002, pp. 29-107

1. Emulación pecuniaria

En el proceso de la evolución cultural, la aparición de una clase ociosa coincide con el comienzo de la propiedad. Es necesario que así ocurra porque ambas instituciones son resultado de la misma conjunción de fuerzas económicas. En la fase preliminar de su desarrollo no son sino aspectos diferentes de los mismos hechos generales de la estructura social.

El ocio y la propiedad nos interesan para nuestro propósito en cuanto elementos de la cultura social —hechos convencionales—. El desprecio habitual del trabajo no constituye una clase ociosa, como tampoco constituye propiedad el hecho mecánico del uso y el consumo. El presente estudio no se ocupa, por tanto, del comienzo de la indolencia ni del comienzo de la apropiación de artículos útiles para el consumo individual. De lo que se trata es, por una parte, del origen y naturaleza de una clase ociosa convencional, y por otra, de los comienzos de la propiedad individual como derecho convencional o pretensión considerada como equitativa.

La diferenciación primera, de donde surgió la distinción entre una clase ociosa y otra trabajadora, es la que se produce en los estadios inferiores de la barbarie entre el trabajo del hombre y de la mujer. De modo análogo, la forma primera de propiedad es una propiedad constituida por las mujeres y disfrutada por los hombres físicamente aptos de la comunidad. Pueden expresarse los hechos en términos más generales —y más ciertos por lo que respecta a la importancia de la teoría bárbara de la vida— diciendo que se trata de una propiedad de la mujer por el hombre.

Indudablemente hubo algunas apropiaciones de artículos útiles antes de que surgiese la costumbre de apropiarse las mujeres. Los usos de las comunidades arcaicas o existentes en las que las mujeres no constituyen propiedad son prueba de tal aserto. En todas las comunidades los miembros, tanto varones como hembras, se apropian habitualmente para su uso individual una serie de cosas útiles; pero esas cosas útiles no son pensadas como propiedad de la persona que se las apropia y que las consume. La apropiación y el consumo habituales de ciertos efectos personales de poca importancia no plantean el problema de la propiedad, es decir, de una pretensión convencional a poseer cosas exteriores, considerada como equitativa.

La propiedad de las mujeres comienza en los estadios inferiores de la cultura bárbara aparentemente con la aprehensión de cautivas. La razón originaria de la captura y apropiación de las mujeres parece haber sido su utilidad como trofeos. La práctica de arrebatar al enemigo las mujeres en calidad de trofeos dio lugar a una forma de matrimonio-propiedad, que produjo una comunidad doméstica con el varón por cabeza. Fue seguida de una extensión del matrimonio-propiedad a otras mujeres, además de las capturadas al enemigo. El resultado de la emulación en las circunstancias de una vida depredadora ha sido, por una parte, una forma de matrimonio basado en la coacción y,

por otra, la costumbre de la propiedad. En la fase inicial de su desarrollo no es posible distinguir ambas instituciones: las dos surgen del deseo que tiene el hombre afortunado de poner en evidencia sus proezas, exhibiendo un resultado perdurable de sus hazañas. Ambas sirven a esa propensión de dominio que penetra la vida toda de las comunidades depredadoras. El concepto de propiedad se extiende a los productos de su industria y surge así la propiedad de cosas a la vez que la de personas.

De este modo se establece gradualmente un sistema bien trabado de propiedad de bienes. Y aunque en los últimos estadios de desarrollo la utilidad de las cosas para el consumo se ha convertido en el elemento predominante de su valor, la riqueza no ha perdido, en modo alguno, su utilidad como demostración honorífica de la prepotencia del propietario.

Dondequiera que existe la institución de la propiedad privada, aunque sea en forma poco desarrollada, el proceso económico presenta como característica una lucha entre los hombres por la posesión de bienes. Ha sido costumbre en la teoría económica –y especialmente en aquellos economistas que se adhieren con menos titubeos al conjunto de teorías clásicas modernizadas– interpretar en lo sustancial esta lucha por la riqueza como una lucha por la existencia. Tal es, también, su carácter en todos los casos en que la «sordidez de la naturaleza» es tan estricta que no ofrece a la comunidad sino medios de vida muy escasos como contrapartida de una aplicación celosa e incansable a la tarea de conseguir medios de subsistencia. Pero en todas las comunidades progresivas se avanza más allá de ese estadio de desarrollo tecnológico. La eficacia industrial se lleva a un punto que permite a los que intervienen en el proceso de la industria conseguir algo más que los medios mínimos de subsistencia. No ha sido raro en la teoría económica hablar de la lucha ulterior por la riqueza sobre esta nueva base industrial como de una competencia por el aumento de las comodidades de la vida, y primordialmente por el sensible aumento de las comodidades físicas que permite lograr el consumo de bienes.

Se sostiene convencionalmente que el fin de la adquisición y acumulación es el consumo de los bienes acumulados –tanto si se trata del consumo directo por parte del dueño de los bienes, como si se trata del consumo hecho por la comunidad doméstica a él unida y teóricamente identificada a este propósito con él–. Al menos, se cree que ésta es la finalidad económica legítima de la adquisición, única que la teoría debe tomar en cuenta. Puede, desde luego, concebirse tal consumo como encaminado a satisfacer las necesidades físicas del consumidor –su comodidad física– o las denominadas necesidades superiores –espirituales, estéticas, intelectuales, etc.–; la última clase de necesidades se satisface indirectamente mediante un gasto de bienes en la forma que es familiar para todos los lectores de obras de economía.

Pero sólo cuando se toma en un sentido muy alejado de su significado ingenuo puede decirse que ese consumo de bienes ofrece el incentivo del que deriva invariablemente la acumulación. El móvil que hay en la raíz de la propiedad es la emulación; y el mismo móvil de la emulación sigue operando en el desarrollo ulterior de la institución a la que ha dado origen y en el desarrollo de todas aquellas características de la estructura social a las que afecta esta institución de la propiedad. La posesión de la riqueza confiere honor;

es una distinción valorativa (*invidious distinction*). No es posible decir nada parecido del consumo de bienes ni de ningún otro incentivo que pueda concebirse como móvil de la acumulación y en especial de ningún incentivo que impulse a la acumulación de riqueza.

No debe, desde luego, pasarse por alto el hecho de que en una comunidad donde casi todos los bienes son de propiedad privada, la necesidad de ganarse la vida es un incentivo poderoso y omnipresente para los miembros más pobres de ella. La necesidad de la subsistencia y de un aumento de comodidad física puede ser durante algún tiempo el móvil dominante de la adquisición realizada por aquellas clases que hacen habitualmente un trabajo manual y cuya subsistencia tiene una base precaria; que poseen poco y ordinariamente acumulan poco; pero en el curso de este estudio se verá que, incluso por lo que hace a esas clases carentes de medios, el predominio del móvil de la necesidad física no es tan claro como a veces se supone. Por otra parte, por lo que respecta a aquellos miembros y clases de la comunidad ocupados principalmente en acumular riqueza, el incentivo de la subsistencia o la comodidad física no desempeña nunca un papel considerable. La propiedad nació y llegó a ser una institución humana por motivos que no tienen relación con el mínimo de subsistencia. El incentivo dominante fue, desde el principio, la distinción valorativa unida a la riqueza y, salvo temporalmente y por excepción, ningún otro motivo le ha usurpado la primacía en ninguno de los estadios posteriores de su desarrollo.

La propiedad comenzó por ser el botín conservado como trofeo de una expedición afortunada. Mientras el grupo se separó poco de la primitiva organización comunal y mientras estuvo en contacto íntimo con otros grupos hostiles, la utilidad de las personas o cosas objeto de propiedad descansaba principalmente en una comparación valorativa entre el poseedor y el enemigo al que se le había quitado. El hábito de distinguir entre los intereses del individuo y los del grupo a que pertenece corresponde, al parecer, a una etapa posterior. La comparación valorativa dentro del grupo entre el poseedor del botín honorífico y sus vecinos menos afortunados figura, sin duda, en época temprana como elemento de la utilidad de las cosas poseídas, aunque en un principio no fuera el elemento principal de su valor. La proeza del hombre era aún proeza del grupo y el poseedor del botín se sentía primordialmente como guardián del honor de su grupo. Encontramos también esta apreciación de la hazaña desde el punto de vista de la comunidad sobre todo por lo que se refiere a los laureles bélicos en estadios posteriores del desarrollo social.

Pero en cuanto comienza a tener consistencia la costumbre de la propiedad individual, empieza a cambiar el punto de vista adoptado al hacer la comparación valorativa sobre la que descansa la propiedad privada. En realidad, un cambio es reflejo del otro. La fase inicial de la propiedad –la fase de adquisición por la aprehensión y la conversión ingenuas– comienza a pasar al estadio subsiguiente de una organización incipiente de la industria sobre la base de la propiedad privada (de esclavos); la horda se desarrolla hasta convertirse en una comunidad industrial más o menos autosuficiente; las posesiones empiezan a ser valoradas no tanto como demostración de una incursión afortunada, cuanto como prueba de la prepotencia del poseedor de esos bienes sobre

otros individuos de la comunidad. La comparación valorativa pasa a ser primordialmente una comparación entre el propietario y los otros miembros del grupo. La propiedad tiene aún carácter de trofeo, pero con el avance cultural se convierte cada vez más en trofeo de éxitos conseguidos en el juego de propiedad, practicado entre miembros del grupo, bajo los métodos cuasi-pacíficos de la vida nómada.

Gradualmente, y conforme la actividad industrial va desplazando, en la vida cotidiana de la comunidad y en los hábitos mentales de los hombres, a la actividad depredadora, la propiedad acumulada reemplaza cada vez en mayor grado los trofeos de las hazañas depredadoras como exponente convencional de prepotencia y éxito. Con el desarrollo de la industria establecida, la posesión de riqueza gana, pues, en importancia y efectividad relativas, como base consuetudinaria de reputación y estima. No es que deje de concederse esa estima sobre la base de otras pruebas más directas de proezas, ni que la agresión depredadora o bélica afortunada deje de suscitar la aprobación y la admiración de la multitud, ni de provocar la envidia de los competidores menos afortunados; lo que ocurre es que se hacen menores el alcance y frecuencia de las oportunidades de conseguir distinguirse por medio de esta manifestación directa de una fuerza superior. A la vez, las oportunidades de realizar una agresión industrial y de acumular propiedad por los métodos cuasi-pacíficos de la industria nómada aumentan en radio de acción y facilidad. Y lo que es más importante, la propiedad se convierte ahora en la prueba más fácilmente demostrable de un grado de éxito honorable, a diferencia del hecho heroico o notable. Se convierte, por tanto, en la base convencional de estimación. Se hace indispensable acumular, adquirir propiedad, con objeto de conservar el buen nombre personal. Cuando los bienes acumulados se han convertido de este modo en prenda acreditada de eficiencia, la posesión de riqueza asume el carácter de base de estimación independiente y definitiva. La posesión de bienes, adquiridos agresivamente por medio de la hazaña personal o pasivamente por título hereditario, se convierte en base convencional de reputación. La posesión de riqueza, que en un principio era valorada simplemente como prueba de eficiencia, se convierte, en el sentir popular, en cosa meritoria en sí misma. La riqueza es ahora intrínsecamente honorable y honra a su poseedor. La riqueza adquirida de modo pasivo, por transmisión de los antepasados o de otras personas, se convierte, por un refinamiento ulterior, en más honorífica que la adquirida por el propio esfuerzo del poseedor; pero esta distinción corresponde a un estadio posterior de la evolución de la cultura pecuniaria y se hablará de ella en su lugar adecuado.

La proeza y la hazaña pueden seguir siendo la base del otorgamiento de la más alta estima popular aunque la posesión de riquezas haya pasado a ser la base de la reputación corriente y de una situación social impecable. El instinto depredador y la aprobación consiguiente de la eficiencia depredadora están profundamente teñidos por los hábitos mentales de aquellos pueblos que han pasado por la disciplina de una cultura depredadora prolongada. Con arreglo al criterio popular, los honores máximos a que es posible aspirar pueden ser, incluso entonces, los conseguidos desplegando una extraordinaria eficiencia depredadora en la guerra, o una eficiencia cuasi-depredadora en

el arte política. Pero a efectos de tener una posición decorosa ordinaria en la comunidad, esos medios de conseguir reputación han sido remplazados por la adquisición y acumulación de bienes. Así como en el anterior estadio depredador el bárbaro necesita – para estar bien situado a los ojos de la comunidad– llegar al nivel de fortaleza física, astucia y habilidad que impera en la tribu, es necesario ahora llegar a un cierto nivel convencional y un tanto indefinido de riqueza. En un caso es necesario cierto nivel de proeza como condición de respetabilidad; en el otro, cierto nivel de riqueza. En ambos es meritorio todo lo que excede de esos niveles normales.

Aquellos miembros de la comunidad que no llegan a alcanzar ese grado normal y un tanto indefinido de proeza o propiedad quedan rebajados a los ojos de sus congéneres y, en consecuencia, se rebajan también en su propia estimación, ya que, por lo general, la base del propio respeto es el respeto que le tienen a uno sus prójimos. Sólo individuos de temperamento poco común pueden conservar, a la larga, su propia estimación frente al desprecio de sus semejantes. Se encuentran aparentes excepciones a la regla, especialmente en gente de fuertes convicciones religiosas. Pero esas aparentes excepciones rara vez lo son en realidad, ya que tales personas se apoyan en la aprobación putativa de algún testigo sobrenatural de sus actos.

En cuanto la posesión de propiedad llega a ser la base de la estimación popular, se convierte también en requisito de esa complacencia que denominamos el propio respeto. En cualquier comunidad donde los bienes se poseen por separado, el individuo necesita para su tranquilidad mental poseer una parte de bienes tan grande como la porción que tienen otros con los cuales está acostumbrado a clasificarse; y es en extremo agradable poseer algo más que ellos. Pero en cuanto una persona hace nuevas adquisiciones y se acostumbra a los nuevos niveles de riqueza resultantes de aquéllas, el nuevo nivel deja de ofrecerle una satisfacción apreciablemente mayor de la que le proporcionaba el antiguo. Es constante la tendencia a hacer que el nivel pecuniario actual se convierta en punto de partida de un nuevo aumento de riqueza; y a su vez esto da un nuevo nivel de suficiencia y una nueva clasificación pecuniaria del individuo comparado con sus vecinos. Por lo que hace a nuestro problema actual, el fin perseguido con la acumulación consiste en alcanzar un grado superior, en comparación con el resto de la comunidad, por lo que hace a fuerza pecuniaria. Mientras la comparación le sea claramente desfavorable, el individuo medio, normal, vivirá en un estado de insatisfacción crónica con su lote actual; y cuando haya alcanzado lo que puede denominarse el nivel pecuniario normal de la comunidad –o de su clase dentro de la comunidad–, esta insatisfacción crónica cederá el paso a un esfuerzo incesante encaminado a crear un intervalo pecuniario cada vez mayor entre él y ese nivel medio. La comparación valorativa no puede llegar nunca a ser tan favorable al individuo que la hace, que éste no desee colocarse en un rango aún más elevado en relación con sus competidores en la lucha por la reputación pecuniaria.

Por la naturaleza del problema, es difícil que pueda saciarse nunca el deseo de riqueza en ningún ejemplo individual y es evidente que la satisfacción del deseo medio general de riqueza está fuera de toda posibilidad. Por amplia, igual o «equitativamente» que pueda estar distribuida la riqueza de la comunidad, ningún aumento general de ella

puede avanzar un paso en dirección a saciar esta necesidad cuyo fundamento es el deseo individual de exceder a cada uno de los demás en la acumulación de bienes. Si, como se supone a veces, el incentivo para la acumulación fuese la necesidad de subsistir o de comodidad física, sería concebible que en algún momento futuro con el aumento de la eficiencia industrial se pudiera satisfacer el conjunto de las necesidades económicas de la comunidad; pero como la lucha es sustancialmente una carrera en pos de la reputación basada en una comparación valorativa, no es posible aproximarse siquiera a una solución definitiva.

Lo que acaba de decirse no debe ser interpretado en el sentido de que no haya otros incentivos para la adquisición y acumulación que este deseo de superar en situación pecuniaria y conseguir así la estima y la envidia de los semejantes. El deseo de una mayor comodidad y seguridad frente a la necesidad está presente en todos y cada uno de los estadios del proceso de acumulación en una sociedad industrial moderna; aunque el nivel de suficiencia en estos aspectos está afectado, a su vez, en gran medida por el hábito de la emulación pecuniaria. En gran parte esta emulación modela los métodos y selecciona los objetos de gasto para la comodidad personal y la vida respetable.

Además de esto, el poder conferido por la riqueza proporciona otro motivo para acumularla. Esa propensión a la actividad encaminada a un fin y esa repugnancia por todo esfuerzo fútil que corresponden al hombre por virtud de su carácter de agente no le abandonan cuando sale de la ingenua cultura comunal en la que la nota dominante de la vida es la solidaridad no analizada e indiferenciada del individuo con el grupo al cual su vida se encuentra ligada.

Cuando pasa al estadio depredador, en el que el egoísmo en el sentido más estricto se convierte en nota dominante, esa propensión le sigue acompañando como rasgo penetrante que modela su esquema general de la vida. La propensión a lograr un resultado y la repugnancia por el esfuerzo fútil siguen siendo el motivo económico subyacente. La propensión cambia únicamente de forma de expresión y de objetos próximos a los que se dirige la actividad del hombre. Bajo el régimen de propiedad individual el medio más al alcance de la mano para conseguir visiblemente una finalidad es el que ofrecen la adquisición y la acumulación de bienes; en cuanto la antítesis egoísta entre hombre y hombre alcanza plena conciencia, la inclinación a conseguir resultados – el instinto del trabajo eficaz – tiende más y más a modelarse como esfuerzo para superar a los demás en los resultados económicos logrados. El éxito relativo, medido por una comparación favorable con los demás, se convierte en el fin del esfuerzo que se acepta como legítimo y, por tanto, la repugnancia por la futilidad se coliga en buena parte con el incentivo de la emulación. Viene a acentuar la lucha por la respetabilidad pecuniaria al extender a todo fracaso, y a toda prueba de fracaso en materia pecuniaria, una nota de desaprobación.

El esfuerzo encaminado a lograr un fin viene a significar, primordialmente, esfuerzo dirigido a una demostración de riqueza acumulada que aumente el grado de reputación, o resultado de tal esfuerzo. Entre los motivos que llevan a los hombres a acumular riqueza, continúa correspondiendo la primacía

—tanto en alcance como en intensidad— a este móvil de emulación pecuniaria.

Acaso no sea necesario observar que al emplear el término *invidious* (valorativo) no hay intención de exaltar ni lamentar ninguno de los fenómenos que vienen a caracterizarse con la palabra. Se emplea el término en sentido técnico, para describir una comparación de personas con objeto de escalonarlas y graduarlas con respecto a la valía o valor relativos de cada una de ellas —en sentido estético o moral— y conceder y definir así los grados relativos de agrado con que pueden ser legítimamente contempladas por sí mismas y por las demás. Una comparación valorativa es un proceso de valoración de las personas con respecto a su valía.

2. El ocio y el consumo ostentosos

La abstención del trabajo no es sólo un acto honorífico o meritorio, sino que llega a ser un requisito impuesto por el decoro. La insistencia en la propiedad como base de la reputación es muy ingenua e imperiosa durante los estadios primeros de la acumulación de riqueza. Abstenerse del trabajo es la prueba convencional de la riqueza, por ende, la marca convencional de una buena posición social; y esta insistencia en lo meritorio de la riqueza conduce a una insistencia más vigorosa en el ocio, *Nota notae est nota rei ipsius*. Según las leyes permanentes de la naturaleza humana, la prescripción se apodera de esta prueba convencional de riqueza y la fija en los hábitos mentales de los hombres como algo sustancialmente meritorio y ennoblecedor en sí; en tanto que el trabajo es productivo, se convierte a la vez, por un proceso análogo, en intrínsecamente indigno, y ello en un doble sentido. La prescripción acaba por hacer no sólo que el trabajo sea deshonesto a los ojos de la comunidad, sino moralmente imposible para quien ha nacido noble y libre, e incompatible con una vida digna.

Ya se ha notado que el término *ocio*, tal como aquí se emplea, no comporta indolencia o quietud. Significa pasar el tiempo sin hacer nada productivo: 1) por un sentido de la indignidad del trabajo productivo, y 2) como demostración de una capacidad pecuniaria que permite una vida de ociosidad. Pero la vida del caballero ocioso no se vive en su totalidad ante los ojos de los espectadores a los que hay que impresionar con ese espectáculo del ocio honorífico en que, según el esquema ideal, consiste su vida. Alguna parte del tiempo de su vida está oculta a los ojos del público y el caballero ocioso tiene que poder dar —en gracia a su buen nombre— cuenta convincente de ese tiempo vivido en privado. Tiene que encontrar medios de poner de manifiesto el ocio que no ha vivido a la vista de los espectadores. Esto sólo puede hacerse de modo indirecto, mediante la exhibición de algunos resultados tangibles y duraderos del ocio así empleado, de manera análoga a la conocida exhibición de productos tangibles y duraderos del trabajo realizado para el caballero ocioso por los artesanos y servidores que emplea.

El consumo improductivo de bienes es honorable, primordialmente, como signo de proeza y prenda de la dignidad humana; de modo secundario llega a ser honorable en sí, en especial por lo que se refiere a las cosas más deseadas. El consumo de artículos alimenticios escogidos, y con frecuencia también el de artículos raros de adorno, se convierte en tabú para las mujeres y los niños; de haber una clase baja (servil) de

hombres, el tabú rige también para los incluidos en ella. Con un avance cultural ulterior ese tabú puede convertirse en una simple costumbre de carácter más o menos riguroso, pero cualquiera que sea la base teórica de la distinción mantenida, tanto si es tabú o una convención más amplia, las características del esquema convencional de consumo no cambian fácilmente. Cuando se llega al estadio industrial cuasipacífico, con su institución fundamental de la esclavitud que considera a los siervos como cosas, el principio general más o menos rigurosamente aplicado es el de que la clase industrial baja debe consumir únicamente lo necesario para su subsistencia. Por la naturaleza de las cosas, el lujo y las comodidades de la vida pertenecen a la clase ociosa. El tabú reserva muy estrictamente, para el uso de la clase superior, ciertas vituallas y de modo más especial ciertas bebidas.

La diferenciación ceremonial en materia de alimentos se ve con más claridad en el uso de bebidas embriagantes y narcóticas. Si esos artículos de consumo son costosos, se consideran como nobles y honoríficos. Por ello las clases bajas, y de modo primordial las mujeres, practican una continencia forzosa por lo que se refiere a esos estimulantes, salvo en los países donde es posible conseguirlos a bajo costo. Desde la época arcaica, y a lo largo de toda la época patriarcal, ha sido tarea de las mujeres preparar y administrar esos artículos de lujo, y privilegio de los hombres de buena cuna y educación consumirlos. Por ello, la embriaguez y demás consecuencias patológicas del uso inmoderado de estimulantes tienden, a su vez, a convertirse en honoríficos, como signo en segunda instancia del estatus superior de quienes pueden costearse ese placer. En esos pueblos las enfermedades que son consecuencia de tales excesos son reconocidas francamente como atributos viriles. Ha llegado incluso a ocurrir que el nombre de ciertas enfermedades corporales derivadas de tal origen haya pasado a ser en el lenguaje cotidiano sinónimo de «noble» o «hidalgo». Sólo en un estadio cultural relativamente primitivo se aceptan los síntomas del vicio caro como signo convencional de un estatus superior y tienden así a convertirse en virtudes y a merecer la deferencia de la comunidad; pero la reputación que va unida a ciertos vicios costosos conserva durante mucho tiempo tanta fuerza que disminuye de modo apreciable la desaprobación suscitada por el abuso de placeres por parte de los hombres de la clase noble acaudalada.

El consumo de cosas lujosas en el verdadero sentido de la palabra es un consumo encaminado a la comodidad del propio consumidor y es, por tanto, un signo distintivo del amo. Todo consumo semejante hecho por otras personas no puede producirse más que por tolerancia de aquél.

Durante las primeras etapas del desarrollo económico, el consumo ilimitado de bienes, en especial de los bienes de mejores calidades –idealmente todo consumo que exceda del mínimo de subsistencia–, corresponde de modo normal a la clase ociosa. Esa restricción tiende a desaparecer, al menos formalmente, una vez que se ha llegado al estadio pacífico posterior de propiedad privada de los bienes y de un sistema industrial basado en el trabajo asalariado o en la economía de la comunidad doméstica pequeña. Pero durante el estadio cuasi-pacífico anterior

–en el que estaban tomando fuerza y consistencia tantas de las tradiciones a través de las

cuales ha afectado a la vida económica de las épocas posteriores la institución de la clase ociosa— ese principio ha tenido la fuerza de una norma convencional. Ha servido de norma con la que tendía a conformarse el consumo y toda desviación apreciable de ella se consideraba como una forma de aberración, que el desarrollo ulterior había de eliminar, con toda seguridad, más pronto o más tarde.

Así pues, el caballero ocioso del estadio cuasipacífico no sólo consume las cosas de la vida por encima del mínimo exigido para la subsistencia y la eficiencia física, sino que su consumo sufre también una especialización por lo que se refiere a la calidad de los bienes consumidos. Gasta sin limitaciones bienes de la mejor calidad en alimentos, bebidas, narcóticos, habitación, servicios, ornamentos, atuendo, armas y equipo, diversiones, amuletos e ídolos o divinidades. En el proceso de mejora gradual que se produce en los artículos de consumo, el principio motivador y la finalidad próxima a la innovación es, sin duda, la mayor eficiencia de los productos mejores y más elaborados para la comodidad y bienestar personales. Pero no es ése el único propósito de su consumo. Está presente aquí el canon de reputación y se apodera de las innovaciones que con arreglo al patrón por él establecido son aptas para sobrevivir. Dado que el consumo de esos bienes de mayor excelencia supone una muestra de riqueza, se hace honorífico; e inversamente, la imposibilidad de consumir en cantidad y cualidad debidas se convierte en signo de inferioridad y demérito.

El desarrollo de esta discriminación puntillosa respecto a la excelencia cualitativa, del comer, el beber, etc., afecta no sólo el modo de vida, sino también la educación y la actividad intelectual del caballero ocioso. Ya no es sólo el macho agresivo y afortunado —el hombre que posee fuerza, recursos e intrepidez—. Para evitar el embrutecimiento, tiene que cultivar sus gustos, pues le corresponde distinguir con alguna finura entre los bienes consumibles y los no consumibles. Se convierte en *connaisseur* de viandas de diverso grado de mérito, de bebidas y brebajes masculinos, de adornos y arquitectura agradables, de armas, caza, danzas y narcóticos. Este cultivo de la facultad estética exige tiempo y aplicación, y las demandas a que tiene que hacer frente el caballero en este aspecto tienden, en consecuencia, a cambiar su vida de ociosidad en una aplicación más o menos ardua a la tarea de aprender a vivir una vida de ocio ostensible de modo que favorezca a su reputación. Íntimamente relacionada con la exigencia de que el caballero consuma sin trabas y consuma bienes de la mejor calidad, está la exigencia de que sepa consumirlos en la forma conveniente. Su vida de ocio debe ser llevada del modo debido. Por ello surgen los buenos modales, en la forma señalada en un capítulo anterior. Los modales y modos de vida educados son casos de conformidad con la norma del ocio y el consumo ostensibles.

El consumo ostensible de bienes valiosos es un medio de aumentar la reputación del caballero ocioso. Al acumularse en sus manos la riqueza, su propio esfuerzo no bastaría para poner de relieve por este método su opulencia. Recurre, por tanto, a la ayuda de amigos y competidores ofreciéndoles regalos valiosos, fiestas y diversiones caras. Los regalos y las fiestas tuvieron probablemente un origen distinto de la ostentación ingenua, pero adquirieron muy pronto utilidad para este propósito y han conservado este carácter

hasta el presente; de tal modo, que su utilidad a este respecto ha sido durante mucho tiempo la base en que se apoyan tales usos. Las diversiones costosas, tales como el *potlatch* y el baile, están especialmente adaptadas para servir a este fin. Con este método se obliga al competidor con quien el anfitrión desea establecer una comparación a servir de medio para el fin propuesto. El competidor realiza un consumo vicario en beneficio de su huésped, a la vez que es testigo del consumo del exceso de cosas buenas que el anfitrión no puede despachar por sí solo, y se le hace ver, además, la desenvoltura de aquél en materia de etiqueta.

Presentación y selección de textos de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

7.2. David Riesman (1909-2002)

Nació en Filadelfia en 1909. Se graduó en la Universidad de Harvard (1931). Como abogado trabajó a las órdenes del juez Brandeis en el Tribunal Supremo de Estados Unidos (1935-1936). Fue Profesor de Derecho en la Universidad de Buffalo 1937-1941, de Ciencias Sociales en la Universidad de Yale y en la de Chicago (1945-1958), y Profesor Henry Ford II de Ciencias Sociales en Harvard desde 1958, y luego emérito.

En su libro más conocido, *La muchedumbre solitaria* (1950), le interesan la transformación histórica de los tipos de carácter social en Occidente, sobre todo en las clases medias de Norteamérica, y, además, a partir de las nuevas potencialidades sociales, el desarrollo del carácter individual autónomo y socialmente libre entre la muchedumbre solitaria.

Siguiendo a E. Fromm halla un vínculo significativo entre carácter y sociedad en la forma en que la sociedad asegura cierto grado de conformidad interna de sus individuos. Destaca dos *revoluciones* que afectan a ese vínculo. La primera supera la sociedad feudal, y opera desde el Renacimiento hasta el siglo XX, a través de la Reforma y Contrarreforma, la Revolución industrial y las revoluciones políticas de los siglos XVII-XIX. La segunda revolución supone el paso de una era de producción a una era de consumo; se da a mediados del siglo XX en Estados Unidos y los países avanzados. Riesman considera como factores que afectan a los cambios en la formación del carácter social las fases en la curva de crecimiento de la población, los cambios en las estructuras económicas, en los agentes humanos transmisores de la herencia social, en las instituciones con sus texturas de trabajo y ocio, y en la esfera política. Asocia las tres fases que la curva de población describe con los tres tipos de sociedades históricas que precisan y aseguran respectivamente tres *tipos históricos distintos del carácter social*. Esos tipos a su vez pueden variar según las diversas clases y regiones sociales, y presentarse diversamente mezclados en los individuos.

La sociedad con alto potencial de crecimiento demográfico tiene una alta tasa de natalidad contrarrestada por una alta tasa de mortalidad. Desarrolla en sus miembros típicos una conformidad interna asegurada por su tendencia a seguir la tradición: son *individuos dirigidos por la tradición* en una sociedad con un orden estable y al margen

de la industrialización. La tradición del clan o de la familia extensa, de los grupos de edad y de sexo pautan cada detalle de las conductas de sus miembros. El temor a sentir vergüenza es su mecanismo psicológico de control.

La sociedad de crecimiento demográfico transicional aumenta su población al descender la tasa de mortalidad y ser aún alta la tasa de natalidad. La innovación tecnológica, la producción industrial y acumulación de capital y la expansión social son ahora rápidas. La conformidad interna se logra porque padres y autoridades hacen que las personas internalicen muy pronto una serie de principios y metas generales. Fijado ese «giroscopio psicológico», quien tiene dirección interna puede mantener el rumbo hacia sus metas, y sentirse culpable si lo pierde. Son *individuos dirigidos desde dentro*, que, como el «puritano» de Max Weber, deben canalizar sus energías y recursos hacia la *producción*, y dedicar toda su vida a la producción interna de su propio carácter. Placer y consumo son sólo un número de relleno.

La sociedad de declinación demográfica incipiente, con escaso aumento de la población al bajar las tasas de natalidad siendo ya bajas las de mortalidad, abre la era del *consumo*, favorece el *ocio*, valora las técnicas de comunicación y el factor humano en la producción, desarrolla la educación, los servicios y los *mass media*. En ella surgen las *nuevas clases medias*. Esta sociedad promueve un carácter social cuya conformidad se asegura porque a los individuos se les hace sensibles a las expectativas y preferencias de los otros, sean amigos, conocidos personalmente o por los medios de comunicación de masas. Son *individuos dirigidos por los otros* en una sociedad que depende de la dirección por los otros. La educación infantil es permisiva, así el grupo de pares y sus juicios asumen toda la moralidad bajo la forma aparente de la diversión y los juegos, y los individuos quedan casi sin fuero ni principios internos. Su primer mecanismo psicológico de control es un sentimiento de *ansiedad* difusa, que actúa como «radar» frente a las de los otros reales o imaginarios cuya aprobación se busca. El trabajo y el placer son para estos individuos actividades trabadas que se realizan entre la gente. Precisan «manejar» a los demás como clientes que siempre tienen razón, pero así su persona tiende a convertirse en mera sucesión de roles y encuentros, y a dudar de su propia identidad o destino.

Riesman aplica esta teoría del carácter social a *la política norteamericana*. Sostiene que el carácter «dirigido internamente» tiende a expresarse en la política con el estilo del «moralizador», mientras el carácter «dirigido por los otros» lo hace con el estilo de ciudadano «bien informado». Tal cambio de estilo va asociado con el cambio en *la forma de persuasión política*, ahora basada no en la *indignación* sino en la *tolerancia*, y con el cambio en la *decisión política*, donde el predominio de una clase gobernante ha dado paso a la dispersión del poder entre muchos grupos de presión y de veto.

Además de una teoría sobre tipos históricos de carácter social Riesman nos ofrece un elenco, deudor de R. K. Merton, de *tres tipos psicológicos universales*, de tres modos de articularse la adaptación social y el carácter individual en cualquier sociedad. Los *adaptados* son personas –de dirección tradicional, interna, o por los otros– que responden a las exigencias de su sociedad o su clase social y encajan en su cultura. Los

anómicos –este término tiene mayor extensión que en Durkheim– son incapaces de adaptarse, pueden no sentirse cómodos con las normas o papeles que su sociedad les asigna, o ser incluso hiperadaptados. En cambio los *autónomos* –concepto inspirado en E. Fromm– son capaces de adaptarse a las normas de conducta de su sociedad, pero han rescatado su carácter individual de las vastas demandas del carácter social y son libres para elegir si han de hacerlo o no.

La autonomía de los individuos es una *alternativa promisorio a la «dirección por otros»*, representa a un tiempo la meta de la realización histórica y de la realización individual. La nueva sociedad con su nuevo potencial para el ocio, la comprensión humana y la abundancia, la hace posible. Riesman sopesa las dificultades de la clase media norteamericana para lograr tal autonomía, pero juzga necesaria una corriente mucho mayor de *pensamiento utópico*, creador. Las personas dirigidas por los otros, según la hipótesis de Riesman, son demasiado duras consigo mismas y tienen ansiedades demasiado grandes. Pero si descubren qué enorme cantidad de trabajo innecesario realizan, cómo sus propios pensamientos y sus propias vidas son tan interesantes como las del prójimo, y que no mitigan su *soledad en medio de una muchedumbre de iguales...*, cabe esperar que se tomen más atentos a sus propios sentimientos y aspiraciones..., que valoren las posibilidades de cada uno para ser distinto, y que no se sientan ya tentados ni obligados a la adaptación o, si ésta fracasa, a la anomia. «Los hombres nacen distintos; pierden su *libertad social y autonomía individual* en el intento de hacerse iguales unos a otros.»

Obras

(1950, 1953 abreviada, prólogo 1961, prólogo 1969) 1968. Con Nathan Glazer y Reuel Demey. *La muchedumbre solitaria. Un estudio sobre la transformación del carácter americano*. Paidós, Buenos Aires.

(1952) 1965 abreviada. Con N. Glazer. *Faces in the Crowd Individual Studies in Character and Politics*. Yale University Press, New Haven, Connecticut.

(1953) 1994. Thorstein Veblen. *A Critical Interpretation*, Transaction, New Brunswick, N. J. (1964. 1993 nuevo prólogo) 1965. *Abundancia ¿para qué?* Fondo de Cultura Económica, México.

(1968) 1977. Con Ch. Jenks. *The Academic Revolution*. Doubleday, Garden City, Nueva York.

(1980). *On Higher Education: the Academic Enterprise in an Era of Rising Student Consumerism*. Jossey-Bass, San Francisco.

Textos

seleccionados David Riesman **LA MUCHEDUMBRE SOLITARIA**

Paidós, Buenos Aires 1964, pp. 16-20, 24-32, 34-35, 295-298

1. Carácter y sociedad

Carácter es la organización más o menos permanente, social e históricamente condicionada, de los impulsos y satisfacciones de un individuo, la clase de «equipo» con que enfrenta al mundo y la gente.

«Carácter social» es aquella parte del «carácter» que comparten los grupos sociales significativos y que, tal como casi todos los científicos sociales contemporáneos lo definen, constituye el producto de la experiencia de esos grupos. La noción de carácter social nos permite hablar, como lo hago en este libro, del carácter de clases, grupos, regiones y naciones.

El supuesto de que existe un carácter social ha constituido siempre una premisa más o menos invisible de la conversación corriente, y hoy se está convirtiendo en una premisa más o menos visible de la ciencia social. En consecuencia, resultará conocido bajo uno u otro nombre a cualquiera de mis lectores familiarizados con los trabajos de Erich Fromm, Abram Kardiner, Ruth Benedict, Margaret Mead, Geoffrey Gorer, Karen Horney, y muchos otros que han escrito sobre el carácter social en general o el carácter social de distintos pueblos y distintas épocas.

La mayoría de esos autores suponen, como yo, que los años de la infancia son de suma importancia para moldear el carácter. Casi todos ellos concuerdan, como yo, en que esos tempranos años no pueden considerarse prescindiendo de la estructura de la sociedad, la cual afecta a los padres que crían a los hijos así como a éstos en forma directa.

¿Cuál es la relación entre carácter social y sociedad? ¿A qué se debe que cada sociedad parezca tener, en mayor o menor grado, el carácter social que «necesita»?

Erich Fromm sugiere sucintamente la dirección en que podría buscarse esta conexión entre sociedad y formación del carácter: «A fin de que cualquier sociedad pueda funcionar bien, sus miembros deben adquirir la clase de carácter que les hace experimentar el *deseo* de actuar en la forma en que deben actuar como miembros de la sociedad o de una clase especial dentro de ella. Tienen que *desear* lo que objetivamente es *necesario* que hagan. La *fuerza externa* queda reemplazada por la *compulsión interna*, y por esa clase particular de energía humana que se canaliza en los rasgos caracterológicos».

Así, el vínculo entre carácter y sociedad —que sin duda no es el único, pero sí uno de los más significativos y el que elijo para destacar en este trabajo— ha de encontrarse en la forma en que la sociedad asegura cierto grado de conformidad en los individuos que la constituyen.

Utilizaré el término «modo de conformidad» como sinónimo del término «carácter social», aunque sin duda la conformidad no es todo el carácter social; también el «modo de creatividad» es una parte igualmente importante de aquél.

Me interesan en este libro dos revoluciones y su relación con el «modo de conformidad» o «carácter social» del hombre occidental desde la Edad Media. La primera de ellas nos ha separado bastante decididamente en los últimos cuatrocientos años de las formas tradicionales de vida orientadas según la familia y el clan, en que la humanidad existió durante casi toda su historia; dicha revolución incluye el Renacimiento, la Reforma, la Contrarreforma, la Revolución industrial y las revoluciones políticas de los siglos XVII, XVIII y XIX. Desde luego, el proceso de esta revolución aún continúa, pero en la mayoría de los países adelantados del mundo, y particularmente en los Estados Unidos, está dando paso a otra clase de revolución: toda una serie de desarrollos vinculados con un pasaje desde una era de producción hacia una era de consumo.

En este libro trato de acentuar el contraste entre las condiciones y el carácter en aquellos estratos sociales que hoy se ven más seriamente afectados por la segunda

revolución, y las condiciones y el carácter en estratos análogos durante la primera revolución.

Una de las categorías que utilizo está tomada de la demografía, la ciencia relativa a las tasas de nacimiento y de mortalidad, a las cifras absolutas y relativas de miembros de una sociedad, y a su distribución según edad, sexo y otras variables, pues intento vincular ciertos desarrollos sociales y caracterológicos, como causa y efecto, con ciertos cambios en la población de la sociedad occidental desde la Edad Media.

Resultaría sorprendente que las variaciones en las condiciones básicas de reproducción, maneras de ganarse la vida y probabilidades de supervivencia, esto es, en la oferta y la demanda de seres humanos, con todos los cambios que ello implica en cuanto a la distribución de personas, tamaño de los mercados, rol de los niños, sentimiento de vitalidad o senectud de la sociedad y muchos otros factores intangibles, no influyera sobre el carácter. De hecho, mi tesis es que cada una de estas tres fases distintas en la curva demográfica parece corresponder a una sociedad que asegura la conformidad y moldea el carácter social de una manera definitivamente distinta.

La sociedad de alto potencial de crecimiento desarrolla en sus miembros típicos un carácter social cuya conformidad está asegurada por su tendencia a seguir la tradición: los denominaré individuos *dirigidos por la tradición*, y a la sociedad en que viven, una *sociedad dependiente de la dirección tradicional*.

La sociedad de crecimiento demográfico transicional desarrolla en sus miembros típicos un carácter social cuya conformidad está asegurada por su tendencia a adquirir, desde el comienzo de la vida, un conjunto de metas internalizadas. Me referiré a ellos como individuos *dirigidos desde adentro*, y a la sociedad en que viven, como una *sociedad dependiente de la dirección interna*.

Por fin, la sociedad de declinación demográfica incipiente desarrolla en sus miembros típicos un carácter social cuya conformidad está asegurada por su tendencia a ser sensibles a las expectativas y preferencias de los otros. A ellos me referiré como individuos *dirigidos por los otros*, y a la sociedad en que viven, como *dependiente de la dirección de los otros*.

Cuando hablo aquí de crecimiento transicional o declinación incipiente de la población, en conjunción con cambios en el carácter y la conformidad, tales frases no deben tomarse como explicaciones mágicas y omnicomprensivas.

Me refiero al complejo de factores tecnológicos e institucionales relacionados –como causa o efecto– con el desarrollo de la población tanto como a los factores demográficos mismos. Resultaría casi tan satisfactorio, para mis fines, dividir las sociedades de acuerdo con la etapa de desarrollo económico alcanzado. Así, la distinción de Colin Clark entre las esferas «primarias», «secundarias» y «terciarias» de la economía (la primera se refiere a la agricultura, la caza, la pesca y la minería, la segunda, a la manufactura, la tercera, al comercio, las comunicaciones y los servicios) corresponde muy estrictamente a la división de sociedades sobre la base de características demográficas. En aquellas sociedades que se encuentran en la fase de «alto potencial de crecimiento» predomina la esfera «primaria» (por ejemplo, India); en las que se

encuentran en la fase de «crecimiento transicional», predomina la esfera «secundaria» (por ejemplo, Rusia); en las que pasan por la fase de «declinación incipiente», la esfera «terciaria» predomina (por ejemplo, los Estados Unidos). Y, desde luego, ninguna nación es idéntica en todas sus regiones, sea en lo relativo a características demográficas o a su economía: los diversos grupos y regiones reflejan distintas etapas del desarrollo, y el carácter social refleja tales diferencias.

2. Crecimiento transicional: de los tipos dirigidos por la tradición a los tipos internamente dirigidos

Un cambio en la relación relativamente estable entre nacimientos y muertes, que caracteriza el período de alto potencial de crecimiento, es a un tiempo causa y consecuencia de otros profundos cambios sociales. En la mayoría de los casos conocidos la declinación en la mortalidad tiene lugar antes que la declinación en la fertilidad; por ende, existe un período en el cual la población aumenta con rapidez. La caída en la tasa de mortalidad se produce como resultado de muchos factores interactuantes, entre ellos las condiciones sanitarias, las mejoras en las comunicaciones (permiten al gobierno actuar sobre un área más vasta y facilitan un transporte más fácil de alimentos desde las zonas de excedentes hasta las regiones de escasez), la declinación, forzada o no, del infanticidio, el canibalismo y otros tipos innatos de violencia. A causa de los adelantos en los métodos agrícolas, la tierra sustenta a mayor número de gente, la cual, a su vez, produce aún más gente.

El desequilibrio entre nacimientos y muertes presiona sobre los modos acostumbrados de la sociedad. Una nueva gama de estructuras caracterológicas aparece entonces como necesaria o encuentra su oportunidad en el manejo de los cambios rápidos, y en la necesidad de más numerosos cambios, dentro de la organización social.

Una definición de la dirección interior. En la historia occidental, la sociedad que emergió con el Renacimiento y la Reforma y que sólo ahora se desvanece sirve para ilustrar el tipo de sociedad en que la dirección interna constituye el principal modo de asegurar la conformidad. Tal sociedad está caracterizada por una mayor movilidad personal, una rápida acumulación de capital (acompañada por devastadores cambios tecnológicos), y una expansión casi constante: expansión intensiva en la producción de bienes y seres humanos, y expansión extensiva en la exploración, colonización e imperialismo. Las mayores posibilidades de elección que esta sociedad proporciona –y la mayor iniciativa que exige a fin de considerar problemas siempre nuevos– son manejadas por tipos caracterológicos que pueden vivir socialmente sin una dirección tradicional estricta y autoevidente. Tales son los tipos de dirección interior.

En esta forma, podemos agrupar desarrollos que en otros sentidos son distintos, porque tienen una cosa en común: *la fuente de dirección para el individuo es «interior», en el sentido de que se implanta desde muy temprano en la vida por la acción de los adultos, y apunta a metas generalizadas, pero, no obstante, ineludiblemente decididas.*

Resulta fácil comprender lo que esto significa cuando pensamos que, en sociedades donde la dirección tradicional constituye el modo predominante de asegurar conformidad, lo esencial es asegurar una conformidad externa de *la conducta*. Si bien la

conducta es objeto de una detallada prescripción, la individualidad del carácter no necesita estar muy desarrollada para satisfacer las prescripciones objetivizadas en el ritual y la etiqueta, aunque, sin duda, se necesita un carácter social *capaz* de tal atención y obediencia en la conducta.

En contraste, las sociedades donde la dirección interna se torna importante, si bien se preocupan también por la conformidad de la conducta, no pueden contentarse con ella. Demasiadas situaciones novedosas se presentan, situaciones que ningún código puede incluir de antemano. En consecuencia, el problema de la elección personal, que en el período anterior de alto potencial de crecimiento se resolvía canalizando la elección a través de una rígida organización social, en el período de crecimiento transicional se soluciona canalizando la elección a través de un carácter rígido aunque altamente individualizado.

Esta rigidez constituye una cuestión compleja. Si bien cualquier sociedad dependiente de la dirección interior parece ofrecer a la gente una amplia elección de finalidades, tales como dinero, posesiones, poder, conocimiento, fama, virtud, tales finalidades están ideológicamente interrelacionadas, y la selección efectuada por cualquier individuo permanece relativamente inalterable durante toda su vida. Además, los medios para esos fines, si bien no encajan en un marco de referencia social tan rígido como en la sociedad dependiente de la dirección tradicional, están sin embargo limitados por las nuevas asociaciones voluntarias, por ejemplo, los cuáqueros, los masones, las asociaciones de técnicos, a las que los hombres se atan. Sin duda el término «dirección tradicional» podría ser equívoco si el lector llegara a la conclusión de que la fuerza de la tradición carece de peso para el carácter de dirección interior. Por el contrario, está considerablemente ligado a las tradiciones: éstas limitan sus fines e inhiben su elección de medios. Antes bien, hay una escisión de la tradición, relacionada en parte con la creciente división del trabajo y la estratificación de la sociedad. Aunque la elección de tradición que hace el individuo esté en gran parte determinada por su familia, como ocurre en la mayoría de los casos, no puede dejar de percibir la existencia de tradiciones competidoras y, por ende, de la tradición como tal. Como resultado, poseen un grado algo mayor de flexibilidad para adaptarse a requerimientos siempre cambiantes y, a su vez, exige más de su ambiente.

Cuando el control del grupo primario pierde rigidez —el grupo que socializa a los jóvenes y controla a los adultos en la era anterior— se «inventa» un nuevo mecanismo psicológico adecuado a esa sociedad más abierta: es lo que quiero describir como un giroscopio psicológico. Este instrumento, una vez establecido por los padres y otras autoridades, mantiene el «rumbo» de la persona de dirección interna, como veremos luego, aun cuando la tradición, tal como su carácter responde a ella, no dicta ya sus movimientos. La persona de dirección interna se torna capaz de mantener un delicado equilibrio entre las exigencias de su meta en la vida y los embates del ambiente externo. Puede recibir y utilizar ciertas señales procedentes del exterior, siempre que sea posible reconciliarlas con la limitada posibilidad de maniobra que su giroscopio le permite. Su piloto no es del todo automático.

3. Declinación incipiente de la población: tipos dirigidos por los otros

El problema que las sociedades enfrentan en la etapa de crecimiento transicional es el de alcanzar un punto en el cual los recursos se tornen bastante abundantes o se utilicen con suficiente eficacia como para permitir una rápida acumulación de capital. Esa rápida acumulación debe lograrse incluso mientras el producto social es utilizado a un ritmo veloz para mantener a la población creciente y satisfacer las demandas del consumidor correspondientes a la forma de vida que ya ha sido adoptada. En la mayoría de los países, a menos que sea posible importar capital y técnicas de otras naciones que se encuentran en fases aún más avanzadas de la curva de población, todo esfuerzo por incrementar los recursos nacionales a un ritmo acelerado debe realizarse a expensas de los estándares de vida corrientes. Tal es lo que ocurrió en la URSS, que se encuentra ahora en la etapa de crecimiento transicional. En la Europa Occidental esta transición fue muy prolongada y penosa. En Estados Unidos, Canadá y Australia –beneficiarios de técnicas europeas y recursos nativos– la transición fue rápida y relativamente fácil.

La persona dirigida por la tradición, como ya se dijo, prácticamente no piensa en sí misma como en un individuo. Menos aún se le ocurre que podría determinar su propio destino en términos de metas personales y a largo plazo o que el destino de sus hijos pueda no ser el del grupo familiar. No está suficientemente separado de sí mismo, su familia o grupo, desde el punto de vista psicológico (o, por lo tanto, bastante cerca de sí mismo), como para pensar en tales términos. En la fase de crecimiento transicional, sin embargo, la gente con carácter dirigido desde adentro logra un sentimiento de control sobre sus propias vidas y también ve a sus hijos como individuos con un destino que cumplir. Al mismo tiempo, con el cambio que permitió salir de la agricultura y, más tarde, al desaparecer los niños de la esfera laboral, éstos ya no representan una ventaja económica segura. Y con el fortalecimiento de hábitos de pensamiento científico, los criterios religiosos y mágicos sobre la fertilidad humana –criterios que en una fase anterior de la curva de población tenían sentido para la supervivencia de la cultura– ceden su lugar a actitudes individualistas «racionales». Sin duda, así como la rápida acumulación de capital productivo exige que la gente esté imbuida de la «ética protestante» (tal como Max Weber caracterizó una manifestación de lo que aquí denominamos dirección desde adentro), así también el menor número de hijos exige un profundo cambio en los valores, un cambio tan profundo que, casi con certeza, debe estar arraigado en la estructura caracterológica.

A medida que la tasa de natalidad comienza a seguir a la de mortalidad en su descenso, las sociedades se mueven hacia la época de declinación demográfica incipiente. Cada vez es menor el número de individuos que trabajan la tierra o que ganan su sustento en las industrias extractivas e incluso en la manufactura. Las horas de trabajo se acortan. La gente puede gozar de abundancia material y de ocio, además. El precio de esos cambios, sin embargo –aquí, como siempre, la solución de viejos problemas da origen a otros nuevos–, es encontrarse en una sociedad centralizada y burocrática y en un mundo encogido y agitado por el contacto, acelerado por la industrialización, entre razas, naciones y culturas.

La resistencia y la iniciativa de los tipos dirigidos desde adentro a veces resultan menos necesarias bajo estas nuevas condiciones. Cada vez más el problema radica en la *otra gente*, y no en el medio ambiente material. Y a medida que los individuos se mezclan y se tornan más sensibles unos a otros, las tradiciones supervivientes de la etapa de alto potencial de crecimiento, que ya se han visto muy socavadas durante el violento brote de industrialización, se debilitan aún más. El control giroscópico ya no es bastante flexible, y se necesita un nuevo mecanismo psicológico.

Además, la «psicología de escasez» de muchas personas con dirección interna, que era socialmente adaptativa durante el período de gran acumulación de capital que acompañó al crecimiento transicional de población, debe dar paso a una «psicología de la abundancia», capaz de un consumo suntuario «despilfarrador» del ocio y el superávit de productos. A menos que la gente desee destruir ese superávit en la guerra, lo cual también exige un fuerte capital, debe aprender a disfrutar y consumir aquellos servicios que son costosos en términos de fuerza humana pero no de capital: poesía y filosofía, por ejemplo. En el período de declinación incipiente los consumidores no productivos, tanto el creciente número de ancianos y el menor número de jóvenes aún no adiestrados, constituyen una elevada proporción de la población, y necesitan tanto la oportunidad económica de ser pródigos como la estructura caracterológica que lo permita.

¿Se ha reconocido en algún grado esta necesidad de un nuevo grupo de tipos caracterológicos? Mis observaciones me llevan a pensar que la respuesta es afirmativa para los Estados Unidos.

Una definición de la dirección por los otros. El tipo de carácter que describiré como dirigido por los otros parece haber surgido durante los últimos años en la clase media alta de nuestras ciudades grandes: más notablemente en Nueva York que en Boston, en Los Ángeles que en Spokane, en Cincinnati que en Chillicothe.

También pienso que las condiciones responsables de la dirección por los otros están afectando sectores cada vez más amplios de la población en los centros metropolitanos de los países industriales adelantados. Mi análisis del carácter dirigido por los otros es, pues, al mismo tiempo, un análisis del norteamericano y del hombre contemporáneo. En general me resulta difícil o imposible saber dónde termina uno y dónde comienza el otro. Como hipótesis, me inclino a pensar que el tipo dirigido por los otros se encuentra en los Estados Unidos más cómodo que en ninguna otra parte, debido a ciertos elementos únicos de la sociedad norteamericana, tal como su origen europeo y su falta de un pasado feudal. En contraste, también me inclino a atribuir mayor influencia al capitalismo, el industrialismo y la urbanización, todas tendencias internacionales, que a cualquier otra peculiaridad formativa del carácter en la escena estadounidense.

Teniendo presentes esas limitaciones, parece apropiado tratar a la Norteamérica metropolitana contemporánea como una ilustración de una sociedad –quizás hasta ahora la única ilustración– en la cual la dirección de los otros constituye el modo predominante de alcanzar conformidad. Con todo, sería prematuro afirmar que es ya el modo predominante en los Estados Unidos en general. Pero puesto que los tipos dirigidos por otros han de encontrarse entre los jóvenes, en las ciudades más populosas y en los grupos

de ingresos altos, podemos suponer que, a menos que las tendencias actuales se inviertan, la hegemonía de este tipo de dirección no está muy lejana.

Si quisiéramos encontrar una correspondencia entre nuestros tipos de carácter social y las clases sociales, podríamos decir que la dirección desde adentro es el carácter típico de la «vieja» clase media —el banquero, el comerciante, el pequeño empresario, el ingeniero de orientación técnica, etc.—, mientras que la dirección por los otros se está convirtiendo en el carácter típico de la «nueva» clase media —el burócrata, el empleado de empresas, etc.—. Muchos de los factores económicos vinculados con el reciente crecimiento de la «nueva» clase media son bien conocidos: James Burnham, Colin Clark, Peter Drucker y otros los han considerado. Hay una merma en el número y la proporción de la población trabajadora dedicada a la producción y la extracción —agricultura, industria pesada, transporte pesado— y un incremento en el número y la proporción de individuos dedicados a tareas burocráticas y al comercio de servicios. Los individuos alfabetos, educados, con sus necesidades básicas satisfechas por una industria y una agricultura mecanizada cada vez más eficientes, se vuelcan en número creciente al dominio económico «terciario». Las industrias de servicios prosperan en general y no ya en los círculos privilegiados.

Educación, ocio, servicio, acompañan a un mayor consumo de palabras e imágenes procedentes de los nuevos medios masivos de comunicación. Mientras que las sociedades en la fase de crecimiento transicional dan comienzo al proceso de distribuir palabras desde los centros urbanos, el flujo se convierte en un torrente en las sociedades de declinación demográfica incipiente. Este proceso, si bien modulado por profundas diferencias nacionales y de clase, vinculadas con diferencias en cuanto al alfabetismo y la locuacidad, tiene lugar en todos los países industrializados. Cada vez más, las relaciones con el mundo exterior y con uno mismo se producen por el flujo de la comunicación masiva. Para los tipos dirigidos por los otros, también los acontecimientos políticos se experimentan a través de una pantalla de palabras mediante las cuales los hechos son habitualmente atomizados y personalizados, o pseudopersonalizados. La persona dirigida desde adentro que sigue existiendo en este período, tiende más bien a sistematizar y moralizar este flujo de palabras.

Tales desarrollos conducen a grandes cantidades de personas, a cambios en las vías que llevan al éxito, y a la necesidad de una conducta más «socializada» tanto para el éxito como para la adaptación marital y personal. Vinculados con estos cambios, hay otras modificaciones en la familia y en la forma de criar a los hijos. En las familias más pequeñas de la vida urbana, y con la difusión del tipo «permisivo» de educación infantil en estratos cada vez más amplios de la población, se produce una relajación de las antiguas pautas de disciplina. Bajo estas nuevas pautas, el grupo de pares (el grupo de los propios asociados, de la misma edad y clase) se torna mucho más importante para el niño, mientras que los padres lo hacen sentir culpable, ya no tanto por la violación de normas internas, sino por la incapacidad para alcanzar popularidad o manejar de alguna otra manera sus relaciones con esos mitos. Además, las presiones de la escuela y del grupo de pares se ven reforzadas y continuadas, en una forma cuyas paradojas internas

consideraré más adelante, por los medios masivos: cine, radio, historietas y cultura popular en general. Bajo esas condiciones, emergen tipos de carácter que aquí llamaremos dirigidos por los otros. A ellos está dedicada buena parte de los capítulos siguientes. *Lo que es común a todos los individuos dirigidos por los otros es que sus contemporáneos constituyen la fuente de dirección para el individuo, sea los que conoce o aquellos con quienes tiene una relación indirecta, a través de amigos y de los medios masivos de comunicación. Tal fuente es, desde luego, «internalizada», en el sentido de que la dependencia con respecto a ella para una orientación en la vida se implanta temprano. Las metas hacia las cuales tiende la persona dirigida por otros varían según esa orientación: lo único que permanece inalterable durante toda la vida es el proceso de tender hacia ellas y el de prestar profunda atención a las señales procedentes de los otros.* Este modo de mantenerse en contacto con los otros permite una gran conformidad en la conducta, no a través de un ejercicio en la conducta misma, como en el carácter de dirección tradicional, sino más bien a través de una excepcional sensibilidad hacia las acciones y deseos de los otros.

Desde luego, es de enorme importancia quiénes son esos «otros»: son el círculo inmediato del individuo o un círculo «superior», o las voces anónimas de los medios masivos de comunicación, si el individuo teme la hostilidad de las relaciones casuales o sólo la de aquellos que «cuentan». Pero su necesidad de aprobación y de dirección por parte de los otros, y de los otros contemporáneos antes que de sus progenitores, va más allá de las razones que mueven a casi todas las personas de cualquier época a atribuir mucha importancia a la opinión que los demás tienen de ellos. Si bien todo el mundo desea y necesita gozar en algunos momentos de las simpatías ajenas, sólo los tipos modernos dirigidos por los otros hacen de esto su principal fuente de dirección y su principal área de sensibilidad.

Quizás la fuerza insaciable de esta necesidad psicológica de aprobación sea lo que distingue a los miembros de la clase media alta norteamericana de las metrópolis, a quienes consideramos dirigidos por los otros, de los tipos muy similares que han aparecido en ciudades capitales y en otras clases sociales en períodos históricos previos.

4. Comparación de los tres tipos

Una de las maneras de considerar las diferencias estructurales entre estos tipos consiste en señalar las divergencias relativas a la sanción o al control emocionales en cada uno de ellos.

La persona dirigida por la tradición siente el impacto de su cultura como una unidad, aunque a través del número pequeño y específico de individuos con los cuales está en contacto diario, y que no le exigen que sea un determinado tipo de persona, sino que se comporte en la forma aprobada. En consecuencia, la sanción para su conducta tiende a ser el temor a ser cubierto de *vergüenza*.

La persona dirigida desde adentro ha incorporado tempranamente un giroscopio psíquico que sus padres ponen en movimiento y que, más adelante, puede recibir señales de otras autoridades que se asemejan a sus padres. Se mueve en la vida con menos independencia de lo que parece, obedeciendo a este piloto interno. El apartarse del

rumbo fijado, sea en respuesta a impulsos internos o a las voces fluctuantes de sus contemporáneos, puede conducir al sentimiento de *culpa*.

Puesto que la dirección a tomar en la vida se ha aprendido en la intimidad del hogar a partir de un pequeño número de guías, y puesto que los principios, antes que manifestarse en detalles de la conducta, están internalizados, este tipo de personas es capaz de gran estabilidad. En particular cuando también sus relaciones tienen giroscopios que giran a igual velocidad y apuntan en idéntica dirección. Pero muchos individuos de dirección interna pueden permanecer estables aun cuando no cuenten con el refuerzo de la aprobación social, como ocurre con la vida correcta del inglés corriente aislado en los trópicos.

En contraste con este tipo, *la persona dirigida por los otros* aprende a responder a señales procedentes de círculo mucho más amplio que el constituido por sus padres. La familia ya no es una unidad cerrada a la que pertenece, sino sólo una parte de un medio social más vasto al que él presta atención desde temprano. En este sentido, la persona dirigida por los otros se asemeja a la de dirección tradicional: ambas viven en un medio grupal y carecen de la capacidad de la persona con dirección interna para manejarse solas. La naturaleza de ese medio grupal, sin embargo, difiere radicalmente en los dos casos. La persona dirigida por los otros es cosmopolita. Para ella la frontera entre lo familiar y lo desconocido, una frontera netamente marcada en las sociedades que dependen de la dirección tradicional, se ha borrado. A medida que la familia absorbe continuamente lo desconocido y se va readaptando, lo desconocido se torna familiar. Mientras que la persona con dirección interna puede estar en el extranjero «como en su casa», en virtud de su relativa insensibilidad a los demás, la persona dirigida por los otros está, en cierto sentido, como en su casa en todas partes y en ninguna, y es capaz de una intimidad rápida, aunque a veces superficial, con todos.

La persona de dirección tradicional obtiene sus señales de los otros, pero le llegan en un monótono cultural; él no necesita un complejo equipo receptor para captarlas. La persona dirigida por los otros debe estar en condiciones de recibir señales lejanas y próximas; las fuentes son muchas y los cambios rápidos. Lo que puede internalizarse, pues, no es un código de conducta, sino el complicado equipo necesario para captar tales mensajes y, ocasionalmente, intervenir en su circulación. En lugar de los controles por culpa y vergüenza, si bien éstos sobreviven, la palanca psicológica primordial de la persona dirigida por los otros es una *ansiedad* difusa. Este equipo de control, en lugar de asemejarse a un giroscopio, se parece a un radar.

5. Los adaptados, los anómicos y los autónomos

¿Cómo es posible, cabría preguntar, que un numeroso grupo de personas influyentes dentro de una sociedad desarrolle una estructura caracterológica más restringida de lo que las instituciones de esas sociedad requieren? Una de las respuestas se obtiene observando la historia y viendo que las inevitabilidades institucionales previas tienden a perpetuarse en la ideología y el carácter, y operan a través de todos los sutiles mecanismos de la formación caracterológica considerados en los primeros capítulos de la Parte I. De idéntica manera, las disparidades entre el carácter social y el rol social

adulto pueden constituir una de las palancas importantes del cambio social. Es demasiado simple afirmar que la estructura caracterológica marcha detrás de la estructura social: cuando cualquier elemento de una sociedad cambia, todos los otros elementos también deben cambiar en cuanto a su forma o su función, o ambas. Pero en una sociedad tan amplia como la norteamericana hay lugar para las disparidades y, por ende, para que los individuos elijan distintos modos de reconciliación. En los estratos norteamericanos de ingreso alto, muchas de las presiones experimentadas por los individuos surgen de sus interpretaciones compartidas en cuanto a lo que se necesita para seguir adelante. En cuanto uno o dos miembros de un grupo se liberan de esas interpretaciones, sin que su trabajo o su mundo se destruyan, también los otros encuentran valor para hacerlo. En ese caso, el carácter se modifica en consonancia con las nuevas interpretaciones de las situaciones.

Para establecer de dónde pueden provenir esos pocos innovadores, debemos recordar que el aspecto social no constituye todo el carácter. El individuo es capaz de algo más aparte de lo que su sociedad habitualmente pide de él, si bien no es nada fácil determinar este aspecto, pues las potencialidades pueden estar ocultas, no sólo para los otros, sino también del individuo mismo.

Desde luego, las estructuras sociales son muy distintas en cuanto a la medida en que provocan un carácter social que en el proceso de la socialización llena, aplasta o entierra la individualidad. Como casos extremos, podemos tomar las sociedades primitivas de Dobu o Alor. Esa gente parece estar tan aplastada desde la infancia por las costumbres institucionalizadas, que si bien se arreglan para satisfacer lo que la cultura exige de ellos en el tono emocional que la cultura reclama, no pueden hacer mucho más.

Sin embargo, incluso en esa sociedad existen individuos desviados; como lo señaló Ruth Benedict, no se conocen culturas en las que no los haya. No obstante, antes de considerar si el grado de la desviación puede estar relacionado con la fase demográfica, es necesario comprender con mayor precisión qué se entiende por desviación.

Los «*adaptados*» son los individuos que hemos venido describiendo casi todo el tiempo. Son las típicas personas de dirección tradicional, interna o por los otros –las que responden en su estructura caracterológica a las exigencias de su sociedad o su clase social en su etapa particular en la curva de población–. Tales individuos encajan en la cultura como si estuvieran hechos para ella, como en realidad lo están. Desde el punto de vista caracterológico, esa adaptación no requiere mayor esfuerzo, aunque hemos visto que el modo de adaptación puede imponer serias tensiones a las personas «normales». Es decir, adaptados son aquellos que reflejan a su sociedad, o a su clase dentro de la sociedad, con la mínima distorsión.

En cada sociedad, quienes no se conforman a la pauta caracterológica de los adaptados deben ser anómicos o autónomos. *Anómico* es la traducción del término francés utilizado por Durkheim, *anémique* (adjetivo de *anomie*), que significa carente de normas, no gobernado. Con todo, utilizo la palabra *anómico* para abarcar una gama más amplia que en el caso de la metáfora de Durkheim: es virtualmente un sinónimo de inadaptado, término que me abstengo de utilizar a causa de sus connotaciones negativas;

pues existen algunas culturas donde yo atribuiría mayor valor a los individuos inadaptados o anómicos que a los *adaptados*. Los «*autónomos*» son los individuos capaces, en general, de adaptarse a las normas de conducta de su sociedad –capacidad que por lo común falta en los anómicos–, pero son libres para elegir si han de hacerlo o no.

Para determinar la adaptación, lo que se debe averiguar no es si la conducta manifiesta de un individuo obedece a normas sociales, sino más bien si su estructura caracterológica lo hace. Una persona que tiene el carácter apropiado para su época y lugar es «adaptada», aun cuando cometa errores y haga cosas que se aparten marcadamente de lo que se espera de ella –sin duda, las consecuencias de tales errores pueden llevar a producir inadaptación en el carácter–.

De modo similar, tal como la no conformidad en la conducta no significa necesariamente no conformidad en la estructura caracterológica, del mismo modo la conformidad total en la conducta puede adquirirse a un precio tan alto que lleva a la neurosis caracterológica y a la anomia: la persona anómica tiende a sabotearse a sí misma o a su sociedad, y probablemente a ambas. Así, «adaptación», tal como el término se utiliza aquí, significa ajuste sociopsicológico, no adecuación en algún sentido valorativo; para determinar la adecuación de la conducta o el carácter es necesario estudiar no sólo al individuo sino también la caja de engranajes que, con diversos errores y reveses, relaciona la conducta con las formas institucionales. La persona definida aquí como autónoma puede o no conformarse externamente, pero cualquiera que sea su elección, paga un precio menor y *puede* elegir: puede satisfacer tanto las definiciones de adecuación de su cultura y aquellas que (en una medida también culturalmente determinada) trascienden un poco de la norma vigente para los adaptados.

Estos tres tipos universales (los adaptados, los anómicos, los autónomos), como nuestros tres tipos históricos (dirección tradicional, interna y por los otros), son, en el sentido de Max Weber, «tipos ideales», es decir, construcciones necesarias para la tarea analítica. Todo ser humano corresponde a los tres tipos en cierta medida; pero sería imposible caracterizar completamente a una persona con uno solo de esos términos. Para llevarlo al caso extremo, incluso una persona insana no es anómica en todas las esferas de la vida, ni una persona autónoma puede serlo por dentro, es decir, que no puede dejar de estar irracionalmente ligada en algún aspecto de su carácter a los requisitos culturales de su existencia. No obstante, es posible caracterizar a un individuo por la forma en que uno de los modos de adaptación predomina, y cuando estudiamos individuos, el análisis realizado mediante tal método proporciona ciertas dimensiones útiles para propósitos descriptivos y comparativos. También resulta posible caracterizar una sociedad examinando la frecuencia relativa con que los tres modos de adaptación aparecen en ella, y la importancia relativa de los tres tipos en la estructura social.

6. Autonomía y utopía

En estos últimos capítulos he presentado algunas ideas sobre el mundo del trabajo y el juego de la clase media, con la esperanza de encontrar maneras que permitan desarrollar un tipo más autónomo de carácter social. No me parece haber avanzado

mucho en este sentido. Es bastante difícil determinar cómo podemos eliminar las barreras de la falsa personalización y la privatización forzada. Es enormemente más difícil descubrir, una vez superadas esas barreras, qué, en el hombre, puede llevarlo a la autonomía, o inventar y crear los medios que lo ayudarán a alcanzarla. Al concluir, nuestras pocas sugerencias resultan mezquinas, y sólo podemos terminar nuestro examen diciendo que se necesita una corriente mucho mayor de pensamiento utópico, creador, antes de que podamos ver con más claridad la meta que vagamente sugerimos con la palabra *autonomía*.

El lector que recuerde nuestros comienzos con los grandes y ciegos movimientos del crecimiento demográfico y el cambio económico y tecnológico, puede preguntar si realmente esperamos que el pensamiento utópico, por inspirado que sea, contrarreste el destino que esos movimientos tienen reservado para el hombre. Sin duda, creo que sólo ciertas ideas surgirán y prenderán bajo cualquier condición socioeconómica dada. Y el carácter, con todas sus dificultades intratables y tendencias autoproductoras, dictará en gran medida la forma en que se recibirán las ideas. Pero a pesar de los obstáculos masivos al cambio inherentes a la estructura social y la estructura caracteriológica, creo que las ideas pueden hacer una contribución histórica decisiva. Marx, que negaba la importancia de las ideas y eliminaba las especulaciones utópicas de sus precursores socialistas, proporcionó él mismo un ejemplo irrefutable del poder de las ideas en la historia. Como todos sabemos, no dejó la emancipación de la clase trabajadora sólo en manos de los acontecimientos. En su rol alternado de propagandista, trató de moldear el medio ambiente ideológico e institucional en que vivirían los trabajadores.

Creo que hoy necesitamos insistir en llevar a la conciencia la clase de ambientes que Marx dejó de lado por «utópicos», en contraste con el enfoque mecánico y pasivo de las posibilidades en el ambiente humano que él contribuyó, en sus obras más influyentes, a fomentar. Sin embargo, como vivimos en una época de desilusión, tal pensamiento, cuando es racional en la finalidad y en el método y no simplemente un escapismo, no resulta fácil. Es más sencillo concentrarse en los programas destinados a elegir el menor de todos los males. Tenemos plena conciencia de la «maldita falta de aspiraciones de los pobres»; también los ricos, como he intentado demostrar en este libro, han inhibido sus reclamos de un mundo mejor. Tanto los ricos como los pobres evitan toda meta, personal o social, que parezca ajena a las aspiraciones del grupo de pares. El «bien informado» políticamente activo rara vez se compromete a finalidades que están más allá de las que el sentido común le sugiere. En realidad, sin embargo, en un contexto político dinámico, las metas inalcanzables son las metas modestas, sensatas, de los que están adentro y de los críticos «constructivos». A menudo da la impresión de que la conservación de un *statu quo* dado constituye una esperanza modesta; muchos abogados, científicos, políticos y economistas se ocupan de sugerir los cambios mínimos que son necesarios para permanecer inmóviles; con todo, esta esperanza casi invariablemente se malogra: el *statu quo* demuestra ser la más ilusoria de las metas.

¿Cabe pensar que estos norteamericanos económicamente privilegiados comprenderán algún día que son hiperconformistas? ¿Descubrirán que una serie de

rituales en la conducta constituyen el resultado, no de un imperativo social ineludible, sino de una imagen de la sociedad que, si bien falsa, proporciona ciertos «beneficios secundarios» para quienes creen en ella? Puesto que la estructura caracterológica es aún más tenaz que la estructura social, tal conciencia es sumamente improbable; y sabemos que muchos pensadores antes que nosotros han contemplado la falsa aurora de la libertad mientras sus compatriotas continuaban cerrando empecinadamente los ojos frente a alternativas que, en principio, eran accesibles. Pero plantear la pregunta puede servir por lo menos para crear dudas en la mente de algunos.

Sin embargo, tal como, en mi opinión, la complejidad de la respuesta al ocio en los Estados Unidos actuales es mayor de lo que parece, del mismo modo las fuentes del pensamiento político utópico pueden estar ocultas y cambiar constantemente, utilizando cada vez un nuevo disfraz. Mientras que, en los últimos años, la curiosidad y el interés políticos han sido expulsados en gran medida de la esfera aceptada de la política por la actitud de «crisis» imperante en la prensa y en los sectores más responsables de la vida pública, la gente puede, en lo que queda de sus vidas privadas, alimentar nuevas normas críticas y creadoras. Si esos individuos no son paralizados antes de iniciar su acción —por la elaboración y la introducción forzada de un conjunto de doctrinas oficiales—, podrán aprender algún día a comprar no sólo paquetes de alimentos o de libros, sino el «paquete más grande» de un vecindario, una sociedad y una forma de vida.

Si las personas dirigidas por los otros descubren qué enorme cantidad de trabajo innecesario realizan, que sus propios pensamientos y sus propias vidas son tan interesantes como las del prójimo, y que, sin duda, no mitigan su soledad en medio de una muchedumbre de iguales más de lo que pueden mitigar la sed bebiendo agua salada, entonces cabe esperar que se tornen más atentos a sus propios sentimientos y aspiraciones.

Esta posibilidad puede parecer remota, y quizás lo sea. Pero, innegablemente, muchas corrientes del cambio en los Estados Unidos escapan a la atención de los periodistas de esa nación, la mejor informada de la tierra. Tenemos índices inadecuados para las cosas que nos gustaría averiguar, en especial factores intangibles como el carácter, los estilos políticos y los usos del tiempo libre. Los Estados Unidos no son sólo grandes y ricos, sino también misteriosos; y su capacidad para el ocultamiento humorístico o irónico de sus intereses iguala a la de la legendaria China inescrutable. De idéntico modo, lo que mis colaboradores y yo tenemos que decir puede ser completamente erróneo. Inevitablemente, nuestro propio carácter, nuestra propia geografía, nuestras propias ilusiones, limitan nuestro enfoque.

Pero si bien he dicho en este libro muchas cosas de las cuales no estoy muy seguro, abrigo certeza con respecto a un punto: las enormes potencialidades para la diversidad en la generosidad de la naturaleza y en la capacidad de los hombres para diferenciar su experiencia pueden llegar a ser valoradas por el individuo mismo, de modo que ya no se sienta tentado ni obligado a la adaptación o, ante el fracaso de ésta, a la anomia. La idea de que los hombres nacen libres e iguales es a la vez cierta y equívoca: los hombres nacen distintos; pierden su libertad social y su autonomía individual en el intento de

hacerse iguales los unos a los otros.

Presentación a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

7.3. Charles Wright Mills (1916-1962)

Nació en Waco, Texas, en 1916. Estudió filosofía y sociología en la Universidad de Texas graduándose en 1939. Dirigido por Howard Becker se doctoró en sociología y antropología por la Universidad de Wisconsin en 1941. Desde 1940 fue profesor de sociología en la Universidad de Maryland, y desde 1945, acabada la Guerra, en la de Columbia, hasta su muerte por infarto en 1962.

La filosofía pragmatista fue su primer impulso intelectual, respaldó su orientación sociológica, y con ésta se vigorizó. Su tesis *Sociología y pragmatismo* reseñó la profesionalización de la educación filosófica en Norteamérica como engarce entre el pragmatismo y la estructura social, y presentó los conceptos de Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey desde sus carreras, su público y su contexto histórico-social.

En sociología sus autores preferidos fueron Weber, Simmel, Mannheim, Veblen, Durkheim, Pareto y Michels, y algo más tarde Marx. Recibió el influjo de estudiosos europeos: de Hans Gerth en la Universidad de Wisconsin, y más tarde de Franz Neumann en Columbia, y de Adorno y Horkheimer con su neomarxismo freudiano.

Inicialmente aportó al *pragmatismo* y al *interaccionismo simbólico* su concepción del *vocabulario de motivos*. J. Dewey propuso un esquema utilitario para determinar la acción: los individuos al optar entre acciones alternativas anticipan sus consecuencias diferentes. Mills sostenía, en cambio, que anticipan las consecuencias «nombradas». Veía los motivos no como explicaciones subjetivas, sino como términos de un vocabulario socialmente compartido y relativamente estable, que se refieren a acciones en situaciones particulares y que operan como controles sociales. Cubría así la falta en Mead de una teoría adecuada de las motivaciones, siendo fiel a su programa. Con una visión pragmatista del lenguaje como un sistema simbólico cuyo sentido es la conducta común que evoca, subrayará Mills en su *Sociología del conocimiento* que el descubrimiento de la verdad tiene una base social.

Mills dirigió en la Universidad de Columbia hasta 1948 la sección de Investigaciones Laborales dentro del Departamento de Investigación Social Aplicada, supervisado por Paul Lazarsfeld. Allí se efectuaron las investigaciones *El poder de los sindicatos* (*The*

New Men of Power) (1948) y *The Puerto Rican Journey* (1950), donde basándose en datos estadísticos y en datos cualitativos de encuestas presentó los retratos colectivos de los dirigentes sindicales, «intelectuales del movimiento obrero», y de los emigrantes.

Las clases medias en Norteamérica (*White Collar*, 1951) aborda los problemas de los miembros de estas clases en medio de rasgos sociales de la época: la industrialización, la sociedad anónima, la burocracia, los grandes almacenes. La antigua clase media, un 20% de la población en 1940, la forman pequeños empresarios, pequeños propietarios y antiguos profesionales liberales. La «nueva clase media», un 55% de la población en 1940, la integran los empleados de oficina –ese gran «archivo

clasificador de personas»—, y los asalariados no manuales como el personal de ventas. Los de «cuello blanco» se creen superiores a los obreros, aunque su retribución no sea mejor y su dependencia de los patronos sea mayor.

En 1953 Hans Gerth y C. W. Mills publicaron *Carácter y estructura social*. Moviéndose dentro del interaccionismo simbólico, estudiaron el carácter de las personalidades humanas, que desempeñan sus respectivos papeles en las instituciones sociales, y su relación con los tipos históricos de estructura social o de entrelazamiento de los órdenes y esferas institucionales.

La elite del poder (1956) es su obra más discutida e importante. Forman la *elite del poder* cuantos ocupan puestos de dirección y toman decisiones que trascienden a los hombres y ambientes corrientes. Mills no usa el término «clase dirigente», que funde lo económico y lo político y no respeta la complejidad histórica concreta. Por tendencia estructural de las instituciones, la minoría del poder incluye los *tres grandes poderes*: hombres del Estado, de las grandes empresas, y de la organización militar. Pero además la elite se funda en, y explica, las similitudes sociales y las afinidades psicológicas de quienes ocupan los puestos de mando en esas estructuras, el creciente intercambio de los primeros puestos dentro de ellas, y el movimiento de los hombres de poder entre unas y otras. La idea de una elite del poder se funda en, y explica, el ramificarse de las decisiones desde la cima y el ascenso al poder de organizadores profesionales de gran fuerza.

Políticamente la sociedad americana está pasando de ser una «sociedad de públicos» a ser una *sociedad de masas*. Enumeremos sus rasgos. 1) El número de los que expresan su opinión es mucho menor que el de quienes la escuchan. La comunidad de públicos se convierte en colección abstracta de individuos que reciben impresiones de los medios de comunicación de masas. 2) Dada la organización de las comunicaciones, resulta difícil, incluso imposible, que el individuo pueda replicar enseguida o con eficacia. 3) Las autoridades deciden cuándo se ejecutarán los planes o contenidos de la opinión, y organizan y controlan los cauces para ello. 4) La masa no es independiente de las instituciones. Los agentes de la autoridad penetran en la masa y suprimen toda autonomía de la masa para formar su propia opinión mediante discusión.

Un rasgo sistemático de la elite americana es *la inmoralidad máxima*, cuya aceptación general constituye el rasgo esencial de una sociedad de masas. Entraña el debilitamiento general de todos los valores salvo el del dinero y lo que puede comprar, la ausencia de normas morales disponibles, la organización de la irresponsabilidad, y el que todo esto no produzca ni crisis pública ni hombres con conciencia, sino sólo una indiferencia reptante y un aislamiento silencioso.

La imaginación sociológica (1959) es un apasionante manifiesto de Mills en favor de una sociología con talante humanista y científico. La imaginación sociológica nos capacita para comprender la historia y la biografía, así como su intersección dentro de una sociedad. Hace que relacionemos las «*inquietudes* de nuestro medio personal» con los «*problemas* públicos de la estructura más amplia de la vida social e histórica». Por eso la primera tarea política e intelectual, aquí coinciden ambas, consiste en aclarar la

indiferencia y el malestar moral contemporáneos. Nuestras grandes orientaciones, *liberalismo y socialismo*, que veían en la creciente racionalidad la primera condición de una libertad creciente, se han desplomado hoy como explicaciones adecuadas del mundo y de nosotros mismos. Pero el rasgo más importante del problema contemporáneo de la libertad y la razón es que no se reconoce ni se formula como tal problema, como problema del hombre «con» racionalidad pero sin razón, más y más auto-racionalizado, y también inquieto en una sociedad con creciente racionalización. Precisamente, la promesa de la ciencia social clásica es formular todo esto como inquietud y como problema.

Sin embargo, para Mills la sociología actual presenta distorsiones. Critica la *gran teoría* de T. Parsons por su fetichismo conceptual que rehúye explicar secuencias históricas y que usa un difícil lenguaje. Y critica también el *empirismo abstracto* de P. F. Lazarsfeld, que responde a una creación burocrática, y se inhibe de los problemas que no puede determinar con su método. Mills propone como ideal la *artesanía intelectual*, que hace uso de la experiencia de la vida en el trabajo intelectual, que combina teoría y método según el problema sustantivo estudiado, y que se encamina a lograr un desarrollo de la sociedad adecuado a la razón y la libertad.

Mills obtuvo un amplio público con *Las causas de la Tercera Guerra Mundial* (1958), interpretación histórica del sistema mundial contemporáneo, y *Escucha, yanqui* (1960), lectura polémica y esperanzada de la revolución cubana.

Para Mills el marxismo fue siempre parte de la tradición de la ciencia social, que sin sus interrogantes fructíferas no sería lo que es. El marxismo, como el liberalismo, representa una filosofía que articula ideales e ideas, y es una realidad política de primer orden. Mills desde su orientación política y moral ofreció en *Los marxistas* (1962) un elogio de Marx, un inventario de las ideas de Marx y Engels, perfiles históricos del desarrollo ulterior del marxismo y de sus aplicaciones, reglas para los críticos, y sus críticas personales.

Mills inspiró la *Nueva Sociología* y la *Nueva Izquierda* en los años 1960 desde su énfasis en la razón y el compromiso moral y político de los intelectuales, más libres que otros hombres para hacer la historia. Para Mills, Izquierda significaba: la crítica estructural, y el reportaje, y las teorías de la sociedad, que se traducen políticamente en demandas o programas, guiados moralmente por los ideales humanistas y laicos de la civilización occidental, por la razón, la libertad y la justicia.

Murió en 1962, dejando iniciada su obra *Sociología Internacional Comparada*; iba a interpretar su momento como fase de transición a un período posmoderno, y mostrar sus condiciones para lograr la libertad.

Obras

(1946) 1972. Con Hans H. Gerth (Coedición e Introducción): *Max Weber. Ensayos de sociología contemporánea*, Martínez Roca, Barcelona.

(1948) 1965. *El poder de los sindicatos*. (*The New Men of Power: America's Labor Leaders*), Siglo Veinte, Buenos Aires.

(1951) 1961. 2 ed. *Las clases medias en Norteamérica (White Collar)*. Aguilar, Madrid.

(1953 a) 1968 con Hans H. Gerth *Carácter y estructura social. La psicología de las instituciones sociales*, Paidós, Buenos Aires.

(1956) 1960. 2 ed. *La elite del poder*. Fondo de Cultura Económica, México.

(1959) 1961. *La imaginación sociológica*. Gino Germani (pr.), Fondo de Cultura Económica, México.

(1962) 1964. *Los marxistas*, Era, México.

(1963) 1964. *Poder, política, pueblo*. Irving L. Horowitz (ed. pr. e introducción), Fondo de Cultura Económica, México.

(1963 a) 1968. *Sociología y pragmatismo*. Irving L. Horowitz (ed. pr. e introducción), Siglo Veinte, Buenos Aires.

Textos

seleccionados Hans H. Gerth y Charles Wright Mills *CARÁCTER Y ESTRUCTURA SOCIAL* Paidós, Buenos Aires 1968, pp. 122-126

1. Vocabularios de motivos

Generalmente se piensa en los motivos como «resortes» subjetivos de la acción, que yacen en la estructura psíquica o en el organismo del individuo. Pero hay otra forma de pensar en ellos. Puesto que las personas se adscriben motivos a ellas mismas y a otras personas, podemos considerar los motivos como los términos que las personas usan característicamente en sus relaciones interpersonales. Una cosa es explicar una línea de conducta refiriéndola a un motivo abstracto e inferido, o a algún elemento psíquico; pero observar la función del motivo imputado y admitido en ciertos tipos de situaciones sociales, es otra muy diferente.

Ya hemos visto que no podemos considerar los «deseos» en general como motivos; y como las personas hablan de sus propios deseos y de los de otros en esta forma, no podemos ignorarlos. Estas admisiones y adscripciones de motivos –las diferentes razones que los hombres dan para sus acciones– tienen alguna base. En vez de dejarlas de lado como «meras racionalizaciones», podemos usarlas para llegar a comprender por qué los hombres actúan como lo hacen.

Las admisiones e imputaciones de motivos parecen surgir en situaciones interpersonales, en las cuales se vocalizan y se llevan a cabo los «propósitos» con relación íntima a las palabras y acciones de otros, en situaciones en las cuales la conducta o las intenciones de uno son puestas en duda por otro hombre o por uno mismo. Tendemos a formular preguntas en situaciones que comprenden propósitos, o conductas *alternativas o inesperadas*. A veces nos referimos a estas situaciones como crisis, por más pequeñas que sean. Los hombres viven en actos inmediatos de experiencia, y su atención se dirige fuera de ellos, hasta tanto su conducta se frustra en algún sentido, o no llega a recibir una respuesta esperada de los otros. En esos momentos uno advierte que hay preguntas de los otros, preguntas de uno mismo y justificaciones para los otros y para sí mismo. Y es entonces cuando las proposiciones de motivos cumplen su importante función.

Se puede conversar acerca de los hechos de una situación tal como los ven los participantes, o puede haber intentos por parte de diversas personas de coordinar la conducta social. Por medio de la conversación, diferentes roles se encajan en pautas de expectativas, pero cuando una persona *no* responde a las expectativas de los otros significativos, por lo general comenzará a explicar o justificar su conducta. En esas conversaciones se ponen en funcionamiento las proposiciones de motivos. La función de estas proposiciones es la de persuadir a los otros para que acepten nuestro acto,

obligarlos a que respondan a él tal como esperamos, y hacerles creer que nuestro acto tiene «buenas intenciones».

Sociológicamente, como lo estableció Max Weber, un motivo es un término de un vocabulario que, para el actor mismo y el observador, representa una razón adecuada de su conducta. Esta concepción toma el carácter intrínsecamente social de la motivación: un motivo satisfactorio o adecuado es el que satisface a los que objetan cierto acto o programa, ya sea que el actor ponga en duda su propia conducta o la de otro. Las palabras que pueden cumplir con esa función se limitan al vocabulario de motivos aceptado por ciertos círculos sociales para determinadas situaciones.

Si se los concibe de este modo, los motivos son justificaciones aceptables para programas de conducta presente, futura o pasada. Pero llamarlos «justificación» no quiere decir que neguemos su eficacia; meramente indica su función en la conducta. Sólo si restringimos nuestra perspectiva al punto en que vemos a un individuo aislado como sistema cerrado, podemos tratar los motivos verbalizados como «meras justificaciones». Al examinar la función *social* de los motivos, podemos entender precisamente qué rol desempeñan los motivos en la conducta social de los individuos.

Sabemos que aun en cálculos puramente racionales, las justificaciones aceptables pueden desempeñar un rol muy importante. Así, podemos pensar: «Si yo hiciese esto, ¿qué podría decir? ¿Y qué harán o dirán ellos entonces?» Las decisiones de realizar o no realizar un determinado acto pueden estar establecidas, total o parcialmente, por las respuestas socialmente disponibles a esas preguntas.

Pero el problema de la función social de los motivos es más profundo. Un hombre puede comenzar un acto por un motivo; en el curso de ese acto puede adoptar un motivo auxiliar que usará para explicar su acto a los otros que lo interroguen, o a quienes siente que pueden objetarle en el futuro. El uso de este segundo motivo como apología no lo hace ineficaz como factor en su conducta. En este tipo de explicaciones posteriores al hecho, a menudo apelamos a un vocabulario aceptable de motivos, asociado con expectativas con las cuales los miembros de la situación están de acuerdo. Por lo tanto, nuestra proposición de motivos sirve para integrar la conducta social, en el sentido de que las razones que damos por un acto están entre las condiciones para que se continúe realizando. Al ganar aliados para nuestras actividades, los motivos que verbalizamos pueden ser condiciones controladoras de la realización exitosa de la actividad. Y por lograr aceptación social, estos motivos a menudo fortalecen nuestro deseo de actuar, ya que la realización de muchos roles requiere el acuerdo de otras personas, y si no se puede aducir una razón que sea aceptada por ellas, estos actos pueden ser abandonados. La diplomacia en la elección de motivos controla así la conducta de un actor diplomático. La elección estratégica del motivo es parte del intento por hacer que las *otras* personas implicadas en nuestra conducta se vean motivadas a actuar. Los motivos cuidadosamente elegidos y divulgado a menudo resuelven conflictos sociales ya sea potenciales o reales, y de este modo integran y descargan efectivamente pautas sociales de conducta.

Cuando una persona confiesa o imputa motivos, por lo general no está tratando de

describir su conducta social, no está meramente estableciendo razones de ella. Con más frecuencia, está tratando de influir en los otros, de encontrar nuevas razones que intervengan en el desempeño de su rol, y en este intento de influir en los otros, a menudo puede influir sobre sí misma. La verbalización de los motivos de un acto es, en sí, un nuevo acto; es una fase del desempeño de roles que sitúa el rol con las expectativas, o contra ellas, de los otros. En estos casos, por lo tanto, no es necesariamente prudente tomar las diferencias entre la conducta y la verbalización como una discrepancia entre la acción y la palabra. Simplemente, hay una diferencia entre dos tipos de acción, una verbal y la otra motora.

En términos de motivos, concebidos como bases aceptables para la acción social, las personas alterarán, impedirán o reforzarán sus conductas individuales. Hablar, por ejemplo, de alguien diciendo que tiene «escrúpulos» es, por supuesto, indicar un tipo de conducta interna compleja, pero un índice de ello es que un vocabulario moral de motivos es efectivo para controlar su conducta.

En el curso de nuestra vida los otros nos imputan motivos antes que nosotros los admitamos. Estos vocabularios de motivos se convierten entonces en componentes de nuestro otro generalizado; la persona los internaliza y funcionan como mecanismos de control social. Así, la madre controla a su hijo imputándole motivos; como llama a ciertas conductas «voraces», y a otras «buenas», el niño aprende qué conducta puede realizar con aprobación; y aprende qué es lo que socialmente no puede vencer. También se le dan motivos estandarizados que sancionan y alientan ciertos actos, otorgándoles un premio público, y que disuaden o prohíben otros actos por medio de la desaprobación pública de ellos.

Junto con las pautas de conducta apropiada para diversas ocasiones, aprendemos los motivos apropiados, y éstos serán los motivos que usaremos en el trato con los otros y con nosotros mismos. Los motivos que usamos para justificar o criticar un acto vinculan nuestra conducta con la de los otros significativos, y la hacen coincidir con las expectativas estandarizadas, respaldadas a menudo por sanciones, que llamamos normas. Estas palabras pueden funcionar como directivas e incentivos: son los juicios de los otros anticipados por el actor.

Por lo tanto, cuando se toman nuevos roles, los viejos motivos pueden requerir una modificación, o se necesitará aprender nuevos motivos. Los nuevos motivos pueden ser condiciones para el desempeño de nuevos roles. Controlamos a otro hombre manipulando los premios que el otro acepta; influimos sobre un hombre nombrando su acto en términos de algún motivo que le adscribimos.

Los vocabularios de motivos tienen historias a medida que sus diversos contextos institucionales van cambiando históricamente. Los motivos que acompañan a la conducta institucional de guerra no son «las causas de la guerra», sino que promueven la participación continua en la misma, y varían de una guerra a la siguiente, puesto que los vocabularios de motivos se modifican a medida que cambian las instituciones en las que están anclados.

Examinemos el cambio de la fase liberal a la monopolista del capitalismo moderno. El

motivo del lucro y la ganancia individual pueden ser ampliamente defendidos y aceptados por los empresarios, durante una era económica relativamente próspera y libre; pero estos vocabularios de motivos comerciales pueden sufrir severas modificaciones durante las fases monopolistas de la economía, dado que entonces, a los motivos públicos de los empresarios, se puede agregar un vocabulario de utilidad y eficiencia pública. Ahora bien, si un hombre no está capacitado para comprometerse en la conducta de negocios sin asociar con ella una organización «liberal» de los mismos y proclamar su vocabulario patriótico, se sigue de aquí que este vocabulario particular de motivos es un rasgo muy importante que refuerza su conducta social.

La elección de un motivo que se adscribe a alguna pauta de conducta refleja la posición institucional del actor y de aquellos que le adscriben motivos. Por ejemplo, el vocabulario de motivos usado por los grupos privilegiados para la conducta de las personas de grupos minoritarios es diferente de los motivos usados para los miembros de grupos de alto prestigio. La «agresividad» por parte de un niño judío puede ser, para los antisemitas, «insolencia» o «agresividad»; pero esos mismos antisemitas pueden decir, de la misma conducta realizada por un niño gentil, que demuestra «independencia» e «iniciativa». Al adscribir diferentes motivos a actos similares, se defienden las líneas de estatus.

El «éxito» o el poder de un actor puede influir drásticamente sobre el vocabulario usado para describir su carácter y sus motivos. Lord Byron expone nítidamente la existencia de estos vocabularios de motivos duales para conductas idénticas al hablar de:

*Firmness in heroes, kings and seamen,
That is, when they succeed; but greatly blamed
As obstinacy, both in men and women,
Whenever their triumph pares or star is tamed...*

Los «acontecimientos» pueden decidir cuál de los dos vocabularios de motivos se usará. Sólo los grandes hombres pueden dejar sus razones en las manos creadoras de sus apologistas, y algunos son famosos porque han encontrado apologistas. Puede existir una forma de llegar más allá del acontecimiento y, usando vocabularios de motivos aceptables, comprender a los hombres-afortunados-con-apologistas y a los que descienden fracasados al limbo del anonimato.

Textos **Charles Wright Mills**seleccionados

LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA

Fondo de Cultura Económica, México 1959, pp. 24-28, 31-33

2. La imaginación sociológica

No es sólo información lo que los hombres necesitan. En esta Edad del Dato la información domina con frecuencia su atención y rebasa su capacidad para asimilarla. No son sólo destrezas intelectuales lo que necesitan, aunque muchas veces la lucha para conseguir las agota su limitada energía moral.

Lo que necesitan, y lo que ellos sienten que necesitan, es una cualidad mental que les ayude a usar la información y a desarrollar la razón para conseguir recapitulaciones lúcidas de lo que ocurre en el mundo y de lo que quizás está ocurriendo dentro de ellos.

Y lo que yo me dispongo a sostener es que lo que los periodistas y los sabios, los artistas y el público, los científicos y los editores esperan de lo que puede llamarse imaginación sociológica, es precisamente esa cualidad.

Tarea y promesa de la imaginación sociológica

La *imaginación sociológica* permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuos. Ella le permite tener en cuenta cómo los individuos, en el tumulto de su experiencia cotidiana, son con frecuencia falsamente conscientes de sus posiciones sociales. En aquel tumulto se busca la trama de la sociedad moderna, y dentro de esa trama se formulan las psicologías de una diversidad de hombres y mujeres. Por tales medios, el malestar personal de los individuos se enfoca sobre inquietudes explícitas y la indiferencia de los públicos se convierte en interés por las cuestiones públicas.

El primer fruto de esa imaginación –y la primera lección de la ciencia social que la encarna– es la idea de que el individuo sólo puede comprender su propia experiencia y evaluar su propio destino localizándose a sí mismo en su época; de que puede conocer sus propias posibilidades en la vida si conoce las de todos los individuos que se hallan en sus circunstancias. Es, en muchos aspectos, una lección terrible, y en otros muchos una lección magnífica. No conocemos los límites de la capacidad humana para el esfuerzo supremo o para la degradación voluntaria, para la angustia o para la alegría, para la brutalidad placentera o para la dulzura de la razón. Pero en nuestro tiempo hemos llegado a saber que los límites de la «naturaleza humana» son espantosamente dilatados. Hemos llegado a saber que todo individuo vive de una generación a otra, en una sociedad, que vive una biografía, y que la vive dentro de una sucesión histórica. Por el hecho de vivir contribuye, aunque sea en pequeñísima medida, a dar forma a esa sociedad y al curso de su historia, aun cuando él está formado por la sociedad y por su impulso histórico.

La imaginación sociológica nos permite captar la historia y la biografía, y la relación entre ambas dentro de la sociedad. Ésa es su tarea y su promesa.

Ningún estudio social que no vuelva a los problemas de la biografía, de la historia y de sus intersecciones dentro de la sociedad, ha terminado su jornada intelectual. Cualesquiera que sean los problemas del analista social clásico, por limitados o por amplios que sean los rasgos de la realidad social que ha examinado, los que imaginativamente han tenido conciencia de lo que prometía su obra han formulado siempre tres tipos de preguntas:

1. ¿Cuál es la estructura de esta sociedad particular en su conjunto? ¿Cuáles son sus componentes esenciales, y cómo se relacionan entre sí? ¿En qué se diferencia de otras variedades de organización social? ¿Cuál es, dentro de ella, el significado de todo rasgo particular para su continuidad o para su cambio?

2. ¿Qué lugar ocupa esta sociedad en la historia humana? ¿Cuál es el mecanismo por el que está cambiando? ¿Cuál es su lugar en el desenvolvimiento de conjunto de la humanidad y qué significa para él? ¿Cómo afecta todo rasgo particular que estamos

examinando al período histórico en que tiene lugar, y cómo es afectado por él? ¿Y cuáles son las características esenciales de ese período? ¿En qué difiere de otros períodos? ¿Cuáles son sus modos característicos de hacer historia?

3. ¿Qué variedades de hombres y de mujeres prevalecen ahora en esta sociedad y en este período? ¿Y qué variedades están empezando a prevalecer? ¿De qué manera son seleccionados y formados, liberados y reprimidos, sensibilizados y embotados? ¿Qué clases de «naturaleza humana» se revelan en la conducta y el carácter que observamos en esta sociedad y en este período? ¿Y cuál es el significado para la «naturaleza humana» de todos y cada uno de los rasgos de la sociedad que examinamos?

Ya sea el punto de interés un Estado de gran poderío, o un talento literario de poca importancia, una familia, una prisión o un credo, éstos son los tipos de preguntas que han formulado los mejores analistas sociales. Ellas constituyen los pivotes intelectuales de los estudios clásicos sobre el hombre y la sociedad, y son las preguntas que inevitablemente formula toda mente que posea imaginación sociológica. Porque esa imaginación es la capacidad de pasar de una perspectiva a otra: de la política a la psicológica, del examen de una sola familia a la estimación comparativa de los presupuestos nacionales del mundo, de la escuela teológica al establecimiento militar, del estudio de la industria del petróleo al de la poesía contemporánea. Es la capacidad de pasar de las transformaciones más impersonales y remotas a las características más íntimas del yo humano, y de ver las relaciones entre ambas cosas. Detrás de su uso está siempre la necesidad de saber el significado social e histórico del individuo en la sociedad y el período en que tiene su cualidad y su ser.

En suma, a esto se debe que los hombres esperen ahora captar, por medio de la imaginación sociológica, lo que está ocurriendo en el mundo y comprender lo que está pasando en ellos mismos como puntos diminutos de las intersecciones de la biografía y de la historia dentro de la sociedad. En gran parte, la conciencia que de sí mismo tiene el hombre contemporáneo como de un extraño por lo menos, si no como de un extranjero permanente, descansa sobre la comprensión absorta de la relatividad social y del poder transformador de la historia. La imaginación sociológica es la forma más fértil de esa conciencia de sí mismo. Por su uso, hombres cuyas mentalidades sólo han recorrido una serie de órbitas limitadas, con frecuencia llegan a tener la sensación de despertar en una casa con la cual sólo habían supuesto estar familiarizados. Correcta o incorrectamente, llegan a creer con frecuencia que ahora pueden proporcionarse a sí mismos recapitulaciones adecuadas, estimaciones coherentes, orientaciones amplias. Antiguas decisiones, que en otro tiempo parecían sólidas, les parecen ahora productos de mentalidades inexplicablemente oscuras. Vuelve a adquirir agudeza su capacidad de asombrarse. Adquieren un modo nuevo de pensar, experimentan un trastrueque de valores; en una palabra, por su reflexión y su sensibilidad comprenden el sentido cultural de las ciencias sociales.

Las inquietudes personales y los problemas públicos

La distinción más fructuosa con que opera la imaginación sociológica es quizás la que hace entre «las inquietudes personales del medio» y «los problemas públicos de la

estructura social». Esta distinción es un instrumento esencial de la imaginación sociológica y una característica de toda obra clásica en ciencia social.

Se presentan *inquietudes* en el carácter de un individuo y en el ámbito de sus relaciones inmediatas con otros; tienen relación con su yo y con las áreas limitadas de vida social que conoce directa y personalmente. En consecuencia, el enunciado y la resolución de esas inquietudes corresponde propiamente al individuo como entidad biográfica y dentro del ámbito de su ambiente inmediato: el ámbito social directamente abierto a su experiencia personal y, en cierto grado, a su actividad deliberada. Una inquietud es un asunto privado: los valores amados por un individuo le parecen a éste que están amenazados.

Los *problemas* se relacionan con materias que trascienden del ambiente local del individuo y del ámbito de su vida interior. Tienen que ver con la organización de muchos ambientes dentro de las instituciones de una sociedad histórica en su conjunto, con las maneras en que diferentes medios se implican e interpenetran para formar la estructura más amplia de la vida social e histórica. Un problema es un asunto público: se advierte que está amenazado un valor amado por la gente. Este debate carece con frecuencia de enfoque, porque está en la naturaleza misma de un problema, a diferencia de lo que ocurre con la inquietud aún más generalizada, el que no se le pueda definir bien de acuerdo con los ambientes inmediatos y cotidianos de los hombres corrientes. En realidad, un problema implica muchas veces una crisis en los dispositivos institucionales, y con frecuencia implica también lo que los marxistas llaman «contradicciones» o «antagonismos».

Mientras una economía esté organizada de manera que haya crisis, el problema del desempleo no admite una solución personal. Mientras la guerra sea inherente al sistema de Estadosnaciones y a la desigual industrialización del mundo, el individuo corriente en su medio restringido será impotente —con ayuda psiquiátrica o sin ella— para resolver las inquietudes que este sistema o falta de sistema le impone. Mientras que la familia como institución convierta a las mujeres en esclavas queridas y a los hombres en sus jefes proveedores y sus dependientes aún no destetados, el problema de un matrimonio satisfactorio no puede tener una solución puramente privada. Mientras la megalópolis superdesarrollada y el automóvil superdesarrollado sean rasgos constitutivos de la sociedad superdesarrollada, los problemas de la vida urbana no podrán resolverlos ni el ingenio personal ni la riqueza privada.

Lo que experimentamos en medios diversos y específicos es, como hemos observado, efecto de cambios estructurales. En consecuencia, para comprender los cambios de muchos medios personales, nos vemos obligados a mirar más allá de ellos. Y el número y variedad de tales cambios estructurales aumentan a medida que las instituciones dentro de las cuales vivimos se extienden y se relacionan más intrincadamente entre sí. Darse cuenta de la idea de estructura social y usarla con sensatez es ser capaz de descubrir esos vínculos entre una gran diversidad de medios, y ser capaz de eso es poseer imaginación sociológica.

¿Cuáles son en nuestro tiempo los mayores problemas para los públicos y las

inquietudes clave de los individuos particulares? Para formular problemas e inquietudes, debemos preguntarnos qué valores son preferidos, pero amenazados, y cuáles preferidos y apoyados por las tendencias características de nuestro tiempo. Tanto en el caso de amenaza como en el de apoyo, debemos preguntarnos qué contradicciones notorias de la estructura pueden estar implicadas.

Cuando la gente estima una tabla de valores y no advierte ninguna amenaza contra ellos, experimenta *bienestar*. Cuando estima unos valores y advierte que están amenazados, experimenta una *crisis*, ya como inquietud personal, ya como problema público. Y si ello afecta a todos sus valores, experimenta la amenaza total del *pánico*.

Pero supongamos que la gente no sienta estimación por ningún valor ni perciba ninguna amenaza. Ésta es la experiencia de la *indiferencia*, la cual, si parece afectar a todos los valores, se convierte en apatía. Supongamos, en fin, que no sienta estimación por ningún valor, pero que, no obstante, perciba agudamente una amenaza. Ésta es la experiencia del *malestar*, de la ansiedad, la cual, si es suficientemente total, se convierte en una indisposición mortal no específica.

El nuestro es un tiempo de malestar e indiferencia, pero aún no formulados de manera que permitan el trabajo de la razón y el juego de la sensibilidad. En lugar de inquietudes –definidas en relación con valores y amenazas–, hay con frecuencia la calamidad de un malestar vago; en vez de problemas explícitos, muchas veces hay sólo el desalentado sentimiento de que nada marcha bien. No se ha dicho cuáles son los valores amenazados ni qué es lo que los amenaza; en suma, no han sido llevados al punto de decisión. Mucho menos han sido formulados como problemas de la ciencia social.

La primera tarea política e intelectual –porque aquí coinciden ambas cosas– del científico social consiste hoy en poner en claro los elementos del malestar y la indiferencia contemporáneos. Ésta es la demanda central que le hacen los otros trabajadores de la cultura: los científicos del mundo físico y los artistas, y en general toda la comunidad intelectual. Es a causa de esta tarea y de esas demandas por lo que, creo yo, las ciencias sociales se están convirtiendo en el común denominador de nuestro período cultural, y la imaginación sociológica en la cualidad mental más necesaria.

Textos

seleccionados Charles Wright Mills

«LAS FUENTES DEL PODER EN LA SOCIEDAD» En Amitai Etzioni y Eva Etzioni, *Los cambios sociales* Fondo de Cultura Económica, México 1968, pp. 119-125

3. Las fuentes del poder de la sociedad

Medio personal y estructura social

Necesito aclarar una distinción simple y muy descuidada que, para mí, es una de las más importantes de que disponemos en los estudios sociológicos. Es la distinción entre medio personal y estructura social.

Podemos pensar en ello de esta manera: Cuando un puñado de hombres no tienen empleo, y no lo buscan, indagamos las causas en su situación inmediata y su carácter. Pero cuando doce millones de hombres están sin empleo, entonces no podemos creer que

todos se volvieron «holgazanes» súbitamente o resultaron «inútiles». Los economistas llaman a esto «desempleo estructural», queriendo decir, por lo pronto, que los hombres en cuestión no pueden controlar ellos mismos sus oportunidades de empleo. El desempleo estructural no se origina en una fábrica o en una población, ni se debe a que una fábrica o una población hagan o no hagan algo. Por otra parte, es poco o nada lo que el hombre de una fábrica en una población pueda hacer para resolver el fenómeno cuando éste invade su medio personal.

Pero, ¿acaso no están en algún lugar las causas de los grandes cambios históricos? Y ¿acaso no podemos encontrarlas? Sin duda que sí están, y que también podemos hallarlas. Simplemente para ponerles un nombre, las llamaremos cambios estructurales, y las definimos advirtiendo en nuestra definición que son cambios que trascienden los ambientes de la mayor parte de los hombres. Trascienden estos ambientes personales no sólo porque afectan a una gran diversidad de ambientes, sino porque, por su naturaleza misma, los principios estructurales del cambio tienen que ver con las consecuencias no intentadas, y por ello inesperadas, de lo que los hombres, asentados en diversos ambientes y limitados por ellos, pueden estar tratando de hacer o de evitar.

Pero no todos los hombres son corrientes u ordinarios en este sentido. Como los medios de información y poder están centralizados, algunos individuos llegan a ocupar posiciones en la sociedad norteamericana desde las cuales pueden mirar por encima del hombro, digámoslo así, a los demás, y con sus decisiones pueden afectar poderosamente los mundos cotidianos de los hombres y las mujeres corrientes.

Éste es el sentido general más importante que quiero dar al término «elite». Ésta es la posición de la «elite».

La «elite» está formada por los que tienen el mando en las instituciones directivas, y cuyas posiciones de mando los colocan de tal manera en su estructura social que trascienden, en grado mayor o menor, los ambientes ordinarios de los hombres y las mujeres ordinarios.

Desarrollo de los medios de poder

Aun el estudio más superficial de la historia de la sociedad occidental nos enseña que el poder de las personalidades decisivas está limitado ante todo por el nivel de la técnica, por los *medios* de fuerza, violencia y organización que prevalecen en una sociedad determinada. A este respecto, nos enseña también que hay una línea recta ascendente a lo largo de la historia de Occidente, y que los medios de opresión y explotación, de violencia y destrucción, así como los medios de producción y reconstrucción, han sido progresivamente ampliados y centralizados.

Como los medios institucionales de poder y los medios de comunicación que los unen se han ido haciendo cada vez más eficaces, los que ahora tienen el mando de ellos poseen instrumentos de dominio que nunca han sido superados en la historia de la humanidad. Y todavía no hemos llegado al punto máximo de su desarrollo. Ya no podemos descansar ni apoyarnos cómodamente en los altibajos históricos de los grupos gobernantes de las épocas pasadas. En ese sentido tiene razón Hegel: la historia nos enseña que no podemos aprender de ella.

Para cada época y para cada estructura social, tenemos que plantearnos y resolver el problema del poder de la *elite*. Los fines de los hombres muchas veces son meras esperanzas, pero los medios son realidades controladas por algunos hombres. Ésta es la razón de que los medios de poder tiendan a convertirse en fines para una minoría que tiene el mando de ellos. Y también por eso podemos definir la minoría del poder en relación con los medios de poder diciendo que está formada por quienes ocupan los puestos de mando. Los principales problemas acerca de la minoría norteamericana actual—su composición, su unidad, su poder— tienen que plantearse ahora prestando la debida atención a los asombrosos medios de poder de que dispone. César pudo hacer con Roma menos que Napoleón con Francia; Napoleón menos con Francia que Lenin con Rusia; y Lenin menos con Rusia que Hitler con Alemania. Pero, ¿qué fue el poder de César en su cima comparado con el poder del cambiante círculo interior de la Rusia soviética o el de los gobiernos temporales de los Estados Unidos? Los hombres de uno y otro círculo pueden hacer que sean arrasadas grandes ciudades en una sola noche y que en unas semanas se conviertan en páramos termonucleares continentes enteros. El que los instrumentos del poder se hayan ampliado enormemente y se hayan centralizado decisivamente significa que las decisiones de pequeños grupos tienen ahora mayores consecuencias.

En la sociedad norteamericana, el máximo poder nacional reside ahora en los dominios económico, político y militar... Dentro de cada uno de los tres grandes, la unidad institucional típica se ha ampliado, se ha hecho administrativa y, en cuanto al poder de sus decisiones, se ha centralizado. Detrás de estos acontecimientos está una tecnología fabulosa, porque, en cuanto instituciones, se han asimilado esa tecnología y la guían, aunque ella a su vez informa y marca el ritmo a su desenvolvimiento.

La economía—en otro tiempo una gran dispersión de pequeñas unidades productoras en equilibrio autónomo— ha llegado a estar dominada por dos o trescientas compañías gigantescas, relacionadas entre sí administrativa y políticamente, las cuales tienen conjuntamente las claves de las resoluciones económicas.

El orden político, en otro tiempo una serie descentralizada de varias docenas de Estados con una médula espinal débil, se ha convertido en una institución ejecutiva centralizada que ha tomado para sí muchos poderes previamente dispersos y ahora se mete por todas y cada una de las grietas de la estructura social.

El orden militar, en otro tiempo una institución débil, encuadrada en un contexto de celos alimentados por las milicias de los Estados, se ha convertido en la mayor y más costosa de las características del gobierno, y, aunque bien instruida en fingir sonrisas en sus relaciones públicas, posee ahora toda la severa y áspera eficacia de un confiado dominio burocrático.

En cada una de esas zonas institucionales, han aumentado enormemente los medios de poder a disposición de los individuos que toman las decisiones; sus poderes ejecutivos centrales han sido reforzados, y en cada una de ellas se han elaborado y apretado modernas rutinas administrativas.

Al ampliarse y centralizarse cada uno de esos dominios, se han hecho mayores las

consecuencias de sus actividades y aumenta su tráfico con los otros. Las decisiones de un puñado de empresas influyen en los acontecimientos militares, políticos y económicos en todo el mundo. Las decisiones de la institución militar descansan sobre la vida política así como sobre el nivel mismo de la vida económica, y los afectan lastimosamente. Las decisiones que se toman en el dominio político determinan las actividades económicas y los programas militares. Ya no hay, de una parte, una economía, y de otra parte, un orden político que contenga una institución militar sin importancia para la política y para los negocios. Hay una economía política vinculada de mil maneras con las instituciones y las decisiones militares. A cada lado de las fronteras que corren a través de la Europa central y de Asia hay una trabazón cada vez mayor de estructuras económicas, militares y políticas. Si hay intervención gubernamental en la economía organizada en grandes empresas, también hay intervención de esas empresas en los procedimientos gubernamentales. En el sentido estructural, este triángulo de poder es la fuente del directorio entrelazado que tanta importancia tiene para la estructura histórica del presente.

El hecho de esa trabazón se pone claramente de manifiesto en cada uno de los puntos críticos de la moderna sociedad capitalista: desplome de precios y valores, guerra, prosperidad repentina. En todos ellos, los hombres llamados a decidir se dan cuenta de la interdependencia de los grandes órdenes institucionales. En el siglo XIX, en que era menor la escala de todas las instituciones, su integración liberal se consiguió en la economía automática por el juego autónomo de las fuerzas del mercado, y en el dominio político automático por la contratación y el voto. Se suponía entonces que un nuevo equilibrio saldría a su debido tiempo del desequilibrio y el rozamiento que seguía a las decisiones limitadas entonces posibles. Ya no puede suponerse eso, y no lo suponen los hombres situados en la cúspide de cada una de las tres jerarquías predominantes.

Porque dado el alcance de sus consecuencias, las decisiones –y las indecisiones– adoptadas en cualquiera de ellas se ramifican en las otras, y en consecuencia las decisiones de las alturas tienden ya a coordinarse o ya a producir la indecisión de los mandos. No siempre ha sido así. Cuando formaban el sector económico innumerables pequeños empresarios, por ejemplo, podían fracasar muchos de ellos, y las consecuencias no pasaban de ser locales; las autoridades políticas y militares no intervenían. Pero ahora, dadas las expectativas políticas y los compromisos militares, ¿pueden permitir que unidades clave de la economía privada caigan en quiebra? En consecuencia, intervienen cada vez más en los asuntos económicos y, al hacerlo, las decisiones que controlan cada uno de los órdenes son inspeccionadas por agentes de los otros dos, y se traban entre sí las estructuras económicas, militares y políticas.

En el pináculo de cada uno de los tres dominios ampliados y centralizados se han formado esos círculos superiores que constituyen las *elites* económica, política y militar. En la cumbre de la economía, entre los ricos corporativos, es decir, entre los grandes accionistas de las grandes compañías anónimas, están los altos jefes ejecutivos; en la cumbre del orden político, los individuos del directorio político; y en la cumbre de la institución militar, la *elite* de estadistas –soldados agrupados en el Estado Mayor

Unificado y en el escalón más alto del ejército—. Como cada uno de esos dominios ha coincidido con los otros, como las decisiones tienden a hacerse totales en sus consecuencias, los principales individuos de cada uno de los tres dominios de poder —los señores de la guerra, los altos jefes de las empresas, el directorio político— tienden a unirse, a formar la minoría del poder de los Estados Unidos.

Formación de «elite» del poder

Si el poder para decidir cuestiones nacionales como las que se deciden fuera compartido de un modo absolutamente igual, no habría minoría poderosa; en realidad, no habría *gradación* del poder, sino sólo una homogeneidad radical. En el extremo opuesto, si el poder de decidir dichas cuestiones fuera absolutamente monopolizado por un pequeño grupo, tampoco habría gradación del poder: sencillamente, tendría el mando ese pequeño grupo, y por debajo de él estarían las masas indiferenciadas, dominadas. La sociedad norteamericana actual no representa ninguno de esos extremos, mas no por eso es menos útil tener idea de ellos: esto nos ayudará a comprender más claramente el problema de la estructura del poder en los Estados Unidos, y, dentro de ella, la posición de la minoría del poder.

Decir que en la sociedad moderna hay gradaciones manifiestas de poder y de oportunidades para decidir, no es decir que los poderosos estén unidos, que sepan plenamente lo que hacen o que participen conscientemente en una conspiración. Estas cuestiones se ven más claramente si, como primera providencia, nos interesamos más por la posición estructural de los altos y poderosos, y por las consecuencias de sus decisiones, que por el grado en que sean conscientes de su papel o por la pureza de sus móviles.

La formación de la «elite» del poder, tal como ahora la conocemos, tuvo lugar durante la Segunda Guerra Mundial y con posterioridad a ella. En el proceso de organizar a la nación para ese conflicto, y con la consecuente estabilización de la postura guerrera, se seleccionaron y formaron ciertos tipos de hombres y, en el transcurso de estos desarrollos institucionales y psicológicos, han surgido entre ellos nuevas oportunidades e intenciones.

Como el ritmo de la vida norteamericana en general, las tendencias a largo plazo de la estructura del poder han sido grandemente aceleradas desde la Segunda Guerra Mundial, y ciertas tendencias más recientes en las instituciones dominantes han contribuido también a dar forma a la *elite* del poder y un significado históricamente específico a su quinto período: I. En la medida en que la clave estructural de la *elite* del poder reside hoy en el sector político, dicha clave es la decadencia de la política como debate auténtico y público de soluciones —con partidos nacionalmente responsables y de coherencia política, y organizaciones autónomas que relacionan los niveles inferiores y medios del poder con los niveles más elevados—. Los Estados Unidos son ahora, en gran parte, más una democracia política formal que una estructura social democrática e, incluso, el mecanismo político formal es débil.

La vieja tendencia de que el gobierno y los negocios se entretejan intrincada y profundamente cada vez ha llegado en la quinta época a su más clara evolución. Ambos

elementos no pueden verse ya como dos mundos distintos. Y el acercamiento ha sido más decisivo en los organismos ejecutivos del Estado. El desarrollo del poder ejecutivo del gobierno, con sus organismos vigilantes de la compleja economía, no significa sólo la «ampliación del gobierno» como una especie de burocracia autónoma: significa el ascenso del hombre corporativo como eminencia política.

Durante el *Nuevo Trato (New Deal)*, los caudillos corporativos entraron en el directorio político; desde la Segunda Guerra Mundial lo han dominado. Unidos desde hace tiempo con el gobierno, ahora dirigen abiertamente la economía de los esfuerzos bélicos y de la posguerra. Este desplazamiento de los dirigentes corporativos hacia el directorio político ha acelerado el arrinconamiento de los políticos profesionales del Congreso en los niveles medios del poder.

II. En la medida en que la clave de la *elite* poderosa se encuentra hoy en el Estado amplio y militar, dicha clave se evidencia en el ascendiente ejercido por los militares. Los señores de la guerra han logrado una importancia política decisiva y la estructura militar de los Estados Unidos es ahora, en gran parte, una estructura política. La amenaza bélica, al parecer permanente, pone en gran demanda a los militares y su dominio de hombres, material, dinero y poder; virtualmente, todos los actos políticos y económicos se juzgan ahora de acuerdo con definiciones militares; los militares de más categoría ocupan una posición firme en la *elite* poderosa de la quinta época.

Esto se debe en parte a un simple hecho histórico, trascendental desde 1939: el centro de atención de la *elite* se ha desplazado de los problemas internos, concentrándose alrededor del 30 en la quiebra, hacia los problemas internacionales, concentrados del 40 al 50 en torno a la guerra. Puesto que el mecanismo del gobierno en los Estados Unidos ha sido adaptado y utilizado por larga tradición histórica para la oposición y el equilibrio domésticos, no tenía, desde ningún punto de vista, organismos y tradiciones aptos para el manejo de los problemas internacionales. El mecanismo democrático formal surgido en el siglo y medio de desarrollo nacional anterior a 1941, no se había extendido al manejo de los asuntos internacionales. La *elite* del poder creció, parcialmente, en este vacío.

III. Era el grado en que la clave estructural de la *elite* del poder reside hoy en el sector económico; dicha clave consiste en el hecho de que la economía es a la vez una economía de guerra permanente y una economía corporativa privada. El capitalismo norteamericano es ahora, en gran medida, un capitalismo militar y la relación más importante entre la gran corporación y el Estado se funda en la coincidencia de intereses de las necesidades militares y corporativas, tal como las definen los señores de la guerra y los señores de las corporaciones. Dentro de la minoría en conjunto, dicha coincidencia de intereses de los altos militares y los jefes corporativos fortalece a ambos y además supedita el papel de los hombres meramente políticos. No son los políticos sino los jefes de las empresas quienes consultan con los militares y proyectan la organización de los esfuerzos bélicos.

La inquieta coincidencia de los tres poderes

La forma y el significado de *elite* del poder de hoy sólo puede entenderse cuando estas tres series de tendencias estructurales se contemplan en el punto en que coinciden.

El capitalismo militar de las corporaciones privadas existe en un sistema democrático debilitado y formal que encierra un sector militar ya muy político por sus puntos de vista y su conducta. Por lo tanto, en la cima de esta estructura, la *elite* del poder ha sido formada por la coincidencia de intereses entre los que dominan los principales medios de producción y los que controlan los instrumentos de violencia recientemente incrementados; por la decadencia del político profesional y el ascenso al mando político de los dirigentes corporativos y los militares profesionales; por la falta de un auténtico servicio civil adiestrado e íntegro, independiente de los intereses creados.

La *elite* poderosa se compone de hombres políticos, económicos y militares, pero esta *elite* establecida no se halla exenta de cierta tensión: sólo se une en determinados puntos coincidentes y en ciertas «crisis». Durante la larga paz del siglo XIX, los militares no formaban parte de los altos consejos del Estado, ni del directorio político, como tampoco eran hombres del mundo económico; hacían incursiones en el Estado, pero no se incorporaban a su directorio. Hacia el 30 dominaba el hombre político. Ahora el militar y el empresario ocupan los primeros puestos.

De los tres círculos que integran la *elite* del poder de hoy, el militar es el que más ha aprovechado su aumento de poder, aunque los círculos corporativos se han atrincherado asimismo de un modo más abierto en los círculos donde se elaboran las decisiones públicas. El político profesional es quien más ha perdido, tanto que al examinar los acontecimientos y las decisiones, sentimos la tentación de hablar de un vacío político, donde gobiernan la riqueza corporativa y el sector de la guerra, con intereses coincidentes...

Pero, históricamente, debemos ser siempre concretos y admitir las complejidades. El criterio marxista simple hace del gran personaje económico el *verdadero* depositario del poder; el simple punto de vista liberal hace del gran político la cabeza del sistema de poder; y también hay algunos que consideran al señor de la guerra como un auténtico dictador. Cada uno de estos criterios está excesivamente simplificado. Para evitarlos, utilizamos el término «*elite* del poder» mejor que, por ejemplo, «clase dirigente».

«Clase dirigente» es una expresión mal entendida. «Clase» es un término económico; «dirigir» es término político. Así la frase «clase dirigente» contiene la teoría de que una clase económica dirige políticamente. Esta teoría resumida puede ser o no cierta a veces, pero no queremos transmitir esa teoría, bastante sencilla, en los términos que utilizamos para definir nuestros problemas; queremos exponer las teorías explícitamente, empleando términos de significado más preciso y unilateral. Concretamente, la frase «clase dirigente», en sus connotaciones políticas comunes, no concede bastante autonomía al orden político y a sus agentes, y no dice nada de los militares como tales. El lector debe saber ya a estas alturas que no aceptamos el simple punto de vista de que los grandes hombres del sector económico toman unilateralmente todas las decisiones de importancia nacional. Sostenemos que este simple criterio de «determinismo económico» debe ser elaborado por «determinismo político» y «determinismo militar»; que los más altos agentes de cada uno de estos tres sectores disfrutan ahora de un grado visible de autonomía; y que sólo elaboran y aplican las decisiones más importantes con los trámites a menudo intrincados de una coalición. Éstas son las principales razones por las que preferimos «*elite* del poder» a «clase dirigente», como expresión característica que denomina los altos círculos, cuando los consideramos en términos de poder.

En la medida en que la *elite* del poder ha llegado a ser objeto de la atención pública, lo ha hecho como «camarilla militar». La *elite* del poder debe su forma actual al ingreso en ella de los militares. Su presencia y su ideología constituyen sus principales legitimaciones, siempre que dicha minoría siente la necesidad de recurrir a ellas. Pero lo

que se llama la «camarilla militar de Washington» no se compone sólo de militares ni existe únicamente en Washington. Sus miembros se encuentran en todo el país y se trata de una coalición de generales que desempeñan el papel de directores corporativos, de políticos disfrazados de almirantes, de directores corporativos que actúan como políticos, de empleados civiles que llegan a alcaldes, de vicealmirantes que son también colaboradores de un funcionario del Gabinete el cual es, de paso, realmente un miembro de la minoría directora.

Aquí no resultan adecuadas la idea de una «clase dirigente», ni de un simple auge monolítico de «políticos burocráticos», ni de una «camarilla militar». La minoría poderosa incluye a veces, en inquieta coincidencia, los poderes económico, militar y político...

Presentación a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

7.4. Alvin Ward Gouldner (1920-1980)

Nació en Harlem, Nueva York. Se doctoró en la Universidad de Columbia, donde se formó en el funcionalismo de R. K. Merton, y de 1944 a 1946 trabajó en el Instituto para la Investigación Social de la exiliada Escuela de Frankfurt. Enseñó en la Universidad de Buffalo, Antioch College, y en la Universidad de Illinois. A partir de 1959 fue profesor de la Universidad de Washington, Saint Louis, y presidió su Departamento de Sociología y Antropología desde 1960. Fundó las revistas *Trans-action* con Irving L. Horowitz, y *Theory and Society*. Murió en Madrid el 15 de diciembre de 1980, al acabar una de sus giras de conferencias por Europa.

Gouldner en *Pautas de la burocracia industrial* (1954), libro clásico de la sociología industrial americana, diseñó tres tipos de burocracia según los varios tipos de actitudes al obedecer sus normas: en la «burocracia centrada en el castigo» se sufren las normas como fines en sí mismas e imposición ajena, en la «burocracia representativa» se aceptan como necesarias para el interés común, y en la «burocracia fingida» las normas no se toman en serio.

Proyectó una «sociología históricamente estructurado de la teoría social», que, iniciada con *Enter Plato* (1965), donde hace una lectura de la teoría conservadora de Platón para diagnosticar la teoría social actual, culmina con una crítica de la sociología en *La crisis de la sociología occidental* (1970), la obra más difundida, y con una crítica del marxismo en *Los dos marxismos* (1980). Estas críticas forman parte de una crítica más amplia de la sociedad y cultura modernas. Intentan desentrañar el potencial liberador de la sociología y del marxismo tratando de modificar el mundo social y la teoría social, pues la teoría social forma parte del mundo social y es a la vez una concepción de éste. Inspiran su realización C. W. Mills, y, en otra vertiente, G. Lukács y J. Habermas.

La crisis de la sociología occidental académica se expresa en la quiebra del mundo de T. Parsons y la entropía del funcionalismo, cuya infraestructura teórica conservadora converge incluso con el marxismo soviético. A esa crisis de la sociología «americana»

contribuyen las presiones del Estado Benefactor que demanda una investigación limitadamente crítica para poder efectuar cambios sociales, el nuevo sentir de los jóvenes y la aparición de teorías nuevas: dramaturgia, etnometodología, intercambio social. Gouldner aboga por una *sociología de la sociología*, que permita al sociólogo ahondar en su autoconciencia de quién es, de qué es como miembro de una determinada sociedad en un tiempo histórico determinado, y de cómo su vida personal y sus roles sociales afectan a su labor profesional. La denomina *sociología reflexiva* porque establece una consciente relación entre ser un sociólogo y ser una persona, cuyos supuestos-creencias y sentires en situaciones particulares y sobre ámbitos determinados forman la infraestructura del teórico. Es pues imposible una sociología no valorativa. La sociología reflexiva, como sociología radical, debe ser capaz de resistir a todas las definiciones meramente autoritativas de la realidad, capaz de ayudar a que los hombres se apropien de lo que es suyo, sepan su identidad y aspiraciones, y capaz de formular nuevas sociedades. Gouldner pensó establecer comunidades de teóricos públicamente comprometidas en esta línea. Su revista *Theory and Society* desde 1974 permitió la organización social de quienes en la Universidad iban desarrollando alternativas teóricas.

La dialéctica de la ideología y la tecnología (1976) analiza la ideología, competidora de la sociología, y quiere acallar sus estereotipos mutuos. La ideología es cultura del lenguaje crítico propio de los «intelectuales», va unida con la «revolución en las comunicaciones» y el desarrollo del orden moderno, y recientemente como ideología tecnocrática. Regla gramatical básica de toda ideología moderna es el principio de la unidad de teoría y práctica mediante el discurso racional público, que conecta los órdenes sobre «qué debe hacerse» con sus informes sobre «lo que es» en el mundo. Su racionalidad se mide por el grado de tal conexión. Pero las ideologías son proyectos que siempre quienes los sustentan no desean realizar totalmente, por eso entran en conflicto con los ordenamientos sociales. Así, además de reducir tensiones y defender ciertos intereses, en todas partes socavan «lo que es» porque proporcionan bases para su crítica. Gouldner para superar los límites de la ciencia social y la ideología propone una tercera forma de discurso, una *teoría crítica*, cuya tarea fundada en intereses y valores justificables expresa una reflexividad limitada como la de toda ideología. Su objetivo es la *emancipación*, pero nunca insinúa haberla logrado ni olvida su propio potencial represivo. Sabe que su propia racionalidad se halla limitada, por eso trata de comprenderse a sí misma y al mundo.

En *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase* (1979) afirma que, en contrapartida de la vieja burguesía adinerada, crece el poder de la *nueva clase*: la *intelligentsia* técnica y los intelectuales humanistas. El futuro pertenece, no a la «clase obrera» como sostuvo Marx, sino a la *nueva burguesía* poseedora del «capital cultural» o educación superior. La cultura del discurso crítico, su ideología común, prohíbe basarse en la persona, autoridad o estatus social del hablante para justificar sus afirmaciones. Esa nueva clase según Gouldner es una «*clase universal agrietada*». Es la fuerza más progresista de la sociedad moderna y factor de toda emancipación humana posible en un previsible futuro, pero no es el fin de la dominación sino el núcleo de una «nueva»

jerarquía que promueve sus ventajas. La nueva clase, dividida por tensiones internas entre técnicos y humanistas, vive además una contradicción entre su cultura del discurso crítico, que socava diferencias sociales, y su creencia en que como clase es superior.

La crisis contemporánea del marxismo –sostiene en *Los dos marxismos*– surge en parte al agudizarse una contradicción interna, presente en Marx, entre su rechazo del idealismo y su urgir a cambiar el mundo, entre el marxismo como «ciencia» de las leyes del capitalismo y el marxismo como «filosofía de la praxis», que empuja a conocer y, además, a una práctica revolucionaria. A partir de un solo marxismo se han diferenciado *dos marxismos*, el crítico y el científico, con orígenes sociales diferentes. Cada uno trata en sentido inverso de reducir la tensión entre voluntarismo y determinismo. El marxismo científico enfatiza una lectura estructural, determinista económica y de evolución gradual. El marxismo crítico, más grato a Gouldner, destaca la dialéctica histórica, la acción humana y la catástrofe revolucionaria, y elabora un socialismo moral que converge con el socialismo y la sociología de Durkheim.

El marxismo, como todo sistema teórico, tiene dentro de sí otros sistemas que pugnan por aparecer, que amenazan su identidad pero le son también necesarios. Teme no ser «socialismo científico» ya que su afán científicista reprime el idealismo y el utopismo, y sublima el milenarismo. Pero su pesadilla más honda es que Marx pueda estar equivocado y que la burguesía tenga toda la razón, pues son ambiguos los textos de Marx respecto a si es el surgir del proletariado o el surgir de la burguesía el que representa un giro decisivo en la historia.

Su obra póstuma *Against Fragmentation: The origins of Marxism and Sociology* (1985) examina los orígenes, teóricos y de clase, del marxismo, y aplica a éste su teoría histórica de los intelectuales.

Obras

1954. *Patterns of Industrial Bureaucracy*. Free Press, Glencoe Ill.

(1970) 1973. *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu, Buenos Aires.

(1973) 1979. *La sociología actual: renovación y crítica*. Alianza, Madrid.

(1976) 1978. *La dialéctica de la ideología y la tecnología. Los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología*. Alianza, Madrid.

(1979) 1980. *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*. Alianza, Madrid.

(1980) 1983. *Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*. Alianza, Madrid.

Textos Alvin W. Gouldnerseleccionados

LA SOCIOLOGÍA ACTUAL: RENOVACIÓN Y CRÍTICA Traducción de Néstor Míguez

Alianza, Madrid 1979, pp. 85-86, 105-107, 115-116, 118, 120-125

La política del espíritu *La sociología como creadora de mundos*

La renovación de la sociología es, desde luego, un aspecto de la reconstrucción de la sociedad. Evidentemente, no podemos reconstruir la sociedad sin una renovación crítica de los modos establecidos de pensar sobre la sociedad. Al mismo tiempo, también trataré de demostrar que una de las razones por las que deseamos una nueva sociedad es para que los hombres puedan vivir mejor en ella, sin mentiras, ilusiones y falsa conciencia. La nueva sociedad que queremos es, entre otras cosas, una sociedad que permita a los hombres comprender y formular mejor *qué son ellos y qué es su mundo social*. En otras

palabras, el propósito mismo de una nueva sociedad es, en parte, crear una nueva sociología. Una sociología, pues, no es sencillamente un instrumento para crear una nueva sociedad. Lo *es* de forma vital y esencial, pero sólo *en parte*. Una sociología que dice *qué* es el hombre y la sociedad tiene un valor propio, en sí misma, pues está en la naturaleza del hombre anhelar la verdad y desear saber quién y qué es.

La renovación de la sociología es algo que no sólo supone un cambio en las ideas. También exige una reconstrucción de cómo viven los sociólogos y cómo trabajan. En lo que estamos interesados aquí es, precisamente, en un esfuerzo dirigido a contribuir a la renovación de la sociología, como parte de un esfuerzo colectivo.

Pero, como dice Marx, los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen en circunstancias elegidas por ellos. Lo que debemos tener en cuenta es la historia, con toda su «pesadez». Debemos tener en cuenta la historia de la sociología. Tenemos la historia de las sociedades en las que se desarrolló la sociología. Y tenemos, también, nuestra propia historia como personas. Todas estas historias nos llevan al momento decisivo del presente. No emprendemos una tarea sin un pasado. Es decir, la emprendemos con un pasivo –o límites–, de un lado, y con un activo y oportunidades, del otro.

He afirmado repetidamente que el conocimiento de la sociedad no es algo sencillamente hallado o «descubierto». Más bien, es algo forjado, construido en la comunidad de hombres que hablan un lenguaje común, a partir de su experiencia, su trabajo, su conversación y su reflexión. Es el producto de una comunidad lingüística, de hombres cuyo lenguaje es mutuamente inteligible porque se basa en una experiencia compartida que les lleva a usar y concebir su lenguaje de la misma manera. En verdad, su adhesión a este lenguaje común y su capacidad de usarlo hábilmente es lo que les distingue como miembros de la comunidad, y lo que en parte les da derecho a ser miembros de ella. Si no hay lenguaje común, no hay comunidad y no hay verdad.

Aquí llegamos a un malentendido fundamental en lo concerniente a la naturaleza de una sociología y una teoría social. El supuesto convencional de la sociología académica es que la meta de la sociología es descubrir y convalidar «conocimientos» sobre las relaciones humanas, la interacción social o los grupos humanos; además, que el modo de hacerlo es mediante el uso de una *metodología* apropiada, entendida principalmente en su carácter cognoscitivo. A menudo el mundo social es tratado como algo dado, como una «cosa» «objetiva» constituida separadamente de la empresa de la teoría social y la sociología. El supuesto es que este mundo es un *objeto* externo al teórico social, y que el mejor modo de *conocer* este mundo separado es mediante visitas e incursiones en él, y recortándolo y trayendo muestras de él.

Sin embargo, ya he señalado en *La crisis* que tal punto de vista concibe de modo profundamente desacertado y, en verdad, describe erróneamente lo que hace la sociología. Si se observa lo que los sociólogos realmente hacen –pero con una conciencia falsa, distorsionada– puede verse que no «estudian» sencillamente la sociedad, sino que la *conceptualizan* y la *ordenan*. Ésta es la razón por la cual la sociología, desde sus más elementales libros de texto hasta la obra de Talcott Parsons, consiste en desarrollar y ordenar conjuntos de *conceptos*, más que en establecer «leyes»

o proposiciones empíricamente verificadas sobre las relaciones entre las «cosas».

Decir que los sociólogos están en la tarea de crear conceptos significa que proponen y confeccionan maneras de considerar, pensar y hablar de objetos sociales y mundos sociales, y por ende contribuyen a la *constitución misma* de éstos. No estudian sencillamente un mundo social separado, sino que contribuyen a la construcción y destrucción de objetos sociales. Decir que los teóricos sociales son creadores de conceptos significa que no se ocupan meramente de crear *conocimiento*, sino, sobre todo, de la reforma del *lenguaje* y de creación de lenguajes. Dicho de otro modo, están desde el comienzo envueltos en la creación de una nueva *cultura*.

El impulso conceptualizador de la sociología expresa y encarna el esfuerzo de construir de inmediato una cultura dentro de la cual pueda lograrse una comprensión más profunda del mundo social. En otras palabras, la sociología comienza creando un pequeño mundo social a fin de cobrar fuerzas para construir un mundo social mayor. La tarea suprema de la sociología, pues, no se realiza estudiando una cultura y comunidad ordinaria, cotidiana, determinada. Su tarea es más bien la creación de un nuevo lenguaje *extraordinario*, una nueva cultura y una nueva comunidad, en parte, estableciendo los propios requisitos de la sociología en el lenguaje, la cultura y la comunidad. De una manera deformada y falsamente consciente, la sociología ya es una «contra-cultura» y una cultura paralela. Sólo puede comenzar a superar su defectuosa condición reconociendo lo que realmente es y lo que realmente hace, es decir, un esfuerzo dirigido a la *creación* de mundos. El objetivo *trascendente* de la sociología no es ni ha sido nunca crear una «ciencia». Ésta fue al principio una meta subsidiaria de su verdadera tarea, que es crear una nueva cultura y una nueva comunidad, sin las cuales es imposible una nueva ciencia del hombre. Pero con el tiempo, el objetivo subsidiario reemplazó a la verdadera tarea y los sociólogos se dedicaron ritualmente al conocimiento por sí mismo, y se reprimió la verdadera tarea creadora de comunidades de la sociología.

La sociología, pues, no solamente aspira a realizar «investigaciones empíricas», sino también a crear un nuevo lenguaje y, de este modo, intrínsecamente, una nueva comunidad. Hablando en términos históricos, el positivismo clásico del siglo XIX, que dio origen a un tipo de sociología, siempre supuso que su tarea *suprema* era llenar la grieta social que se había abierto en la Francia posrevolucionaria, proporcionar una nueva base para el consenso y hallar –mediante la aplicación de una ciencia que brindara resultados «positivos»– un conjunto de creencias en las que pudieran coincidir todos los hombres y, de este modo, restablecer la comunidad. Las *Geisteswissenschaften* que surgieron en Alemania, y, en particular, su metodología hermenéutica, tuvieron una meta trascendental semejante de mediación entre tradiciones históricas divergentes. Ambas sociologías, por diferentes que fueran en otros aspectos, concebían el «conocimiento» sobre mundos sociales, y las disciplinas sociales que debían producirlo, como dirigido a la *reconstrucción* de la sociedad. En donde les faltaba claridad, sin embargo, era en la comprensión de que la sociología, a su vez, tenía sus propios requisitos organizativos y comunitarios que debe establecer de inmediato como condición para el conocimiento.

Teoría e ideología

Es mi opinión que los teóricos, intelectuales o sabios que se entregan a *alguna* forma de praxis política que les lleva a una abrasiva oposición contra la sociedad establecida y que intentan modificar alguna parte del mundo social de un modo emancipador, logran una comprensión diferente y penetrante de su mundo social. A igualdad de otros factores, pueden ver, creo, ciertas cosas que no ven otros estudiosos cuya praxis política es diferente. El valor de una praxis política radical, pues, no es problemático aquí, en tanto se entienda que este valor no es sencillamente la «respuesta» automática a una acción-estímulo, sino que debe recibir la mediación de la reflexión sobre esa experiencia. Como también dice Flacks, «... los modos activistas de conocer son en sí mismos limitados».

El problema, tal como yo lo veo, tiene dos aspectos: el de destacar el valor de la teoría para la práctica y, en no menor grado, el de la práctica para la teoría. Flacks se ha referido al primer aspecto de la cuestión; permítaseme ahora decir algo sobre el segundo. Es decir, ¿en qué condiciones es la práctica política más productiva intelectual y teóricamente? Esto nos lleva al problema de cómo ordenar las relaciones de los teóricos radicales y los grupos políticos para asegurar que los teóricos profundicen su obra.

Jürgen Habermas ha sugerido que podemos concebir la «ideología» como producto de la quiebra del discurso racional y que, en verdad, es un modo de ocultar esta quiebra (y de acomodarse a ella). Aquí es oportuno plantear una cuestión previa: ¿por qué se quiebra el discurso racional? Sólo señalaremos en este contexto que esto puede ocurrir cuando los intereses sofocan el discurso. Esto es, el discurso racional es desbaratado cuando amenaza los intereses de los hablantes, y es necesario comprender cuán diversos pueden ser estos intereses. La ideología, pues, puede ser relacionada con el discurso racional en dos niveles: primero, como un tipo de discurso *fraudulento*, como un género de racionalidad fingida que oculta la quiebra de la racionalidad, por una parte, y también como un ocultamiento de las fuerzas mismas que han provocado esta quiebra, por la otra. Así, la ideología se relaciona con el *discurso* y con los *intereses*.

A la ideología contraponemos la «teoría». La *teoría* social es discurso racional sobre el mundo social en cuanto, en cierto plano, trata deliberadamente de promover ciertos intereses del mundo; conoce los intereses que promueve y proporciona un lenguaje extraordinario para el discurso racional concerniente a esos intereses. En otro plano, la teoría social brinda —como el marxismo o el freudismo— un lenguaje *extraordinario* con el cual los hombres pueden tomar conciencia de los usos ideológicos de los lenguajes *ordinarios* y de los intereses que éstos oscurecen y ocultan. La teoría, pues, siempre tiene dos aspectos, un aspecto comprobatorio y afirmativo, y un aspecto desenmascarador y polémico. De un lado, la teoría social trata de establecer qué ocurre en el mundo social, y, del otro, se relaciona con las ideologías sobre el mundo social, tratando de descubrir su significado. Por consiguiente, la relación apropiada entre la teoría y la praxis no es la que sólo promueve la praxis, sino también la que promueve la teoría a diferencia de la ideología.

La praxis y el compromiso políticos posibles para un teórico social diferirán sustancialmente según el tipo de agrupamientos y organizaciones políticos con los que

esté implicado y con los que se permita vincularse. A este respecto, Paul Breines ha hecho una interesante sugerencia, a saber, que la *ideología* «trata de legitimar una organización, secta o poder estatal particular», y presumiblemente la «teoría» social no. En este punto el quid parece ser si la adhesión del intelectual tiene un carácter *particularista*. En otras palabras, una cosa es vincularse, por ejemplo, a los intereses de la clase obrera, y otra muy distinta comprometerse con un partido o grupo político particular, que siempre es uno solo entre muchos que pretenden representar aquellos intereses más amplios.

Podríamos formular la cuestión diciendo que hay una diferencia entre «partidismo» y «compromiso». El primero sería la adhesión a *un partido* o una «parte» de los intereses más amplios, mientras que el compromiso es una adhesión a los mismos intereses más amplios y sólo de manera contingente presta apoyo a los diversos partidos, según sus políticas y posiciones, en vez de ser una adhesión sin reservas a la organización misma.

La formulación del *Manifiesto Comunista* sobre el problema de la adhesión de los comunistas es atinente a este punto: «Los comunistas se distinguen de otros partidos de la clase trabajadora solamente en esto: subrayan y ponen de relieve los intereses comunes de todo el proletariado, independientemente de toda nacionalidad... ellos siempre y en todas partes representan los intereses del Movimiento como un todo». Esto sugiere claramente que, en opinión de Marx y Engels, los comunistas no eran un partido como otros, precisamente porque la suya no era una adhesión partidista a ninguna forma organizativa, sino a la clase obrera y a esta clase como un todo, más allá de aquella forma.

Una de las cosas que ocurrió en la historia de la clase obrera y del comunismo es que esto pronto dejó de ser así.

En general, pues, es más probable que se produzca el desarrollo creativo de la teoría cuando los teóricos están relacionados primariamente con un movimiento difuso que con una organización de fronteras rígidas y que exige lealtad. Ésta es exactamente la razón por la cual la Escuela Crítica de Frankfurt tuvo un carácter tan creativo dentro de la teoría marxista, pues pese a las ambigüedades en los compromisos políticos de sus miembros, la existencia misma de la Escuela Crítica sirvió al menos para contrabalancear cualquier adhesión partidaria de carácter leninista. El hecho de que la tradición leninista insistiera en que «sus» intelectuales estuvieran rígidamente ligados a la estructura del partido y sometidos a su disciplina ha sido una causa importante de la ideologización del movimiento marxista, de la falsa conciencia de la cultura marxista, y uno de los obstáculos organizativos fundamentales para el desarrollo teórico del marxismo. El estalinismo sólo fue la intensificación grotesca del proceso que lo había precedido.

Formulada positivamente, lo que sigue es una concepción del papel del teórico social radical (no hablo de los intelectuales en general) y de su relación con una política radical que yo, en todo caso, alentaría:

1. El teórico como tal debe dedicarse al establecimiento de *su propia* colectividad social, a conocer intelectualmente y crear prácticamente las condiciones necesarias para

el discurso racional y la liberación humana, y bajo cuya protección él y sus colegas trabajen para la comprensión de la totalidad social concreta que tienen históricamente ante sí. Un «teórico» es sencillamente una persona que adopta éste como su compromiso humano y político primario, y como su propia manera primaria de contribuir a la realización humana. (Podríamos decir que un «intelectual» es un teórico que está activamente interesado en movilizar y esgrimir el poder.)

2. Los teóricos deben buscar positivamente compromisos con, y en nombre de, estratos sociales específicos, y contribuir a ellos y a los movimientos sociales que los representan de maneras políticas prácticas, especialmente (y en verdad, solamente) en la medida en que estos estratos evolucionen en direcciones compatibles con la emancipación humana.

3. Los teóricos deben comprometerse políticamente de modo que les lleven a tensiones, conflictos, la oposición y la resistencia contra la autoridad, las instituciones y la cultura establecida, pues esto les ayudará a eludir las definiciones convencionales de la realidad social.

4. Las relaciones entre los teóricos, por una parte, y los movimientos o partidos, por la otra, deben estar gobernadas por el principio de que cada uno es *autónomo* del otro organizativamente, pero colaboran sobre la base de su común compromiso con la emancipación humana. Los teóricos no deben esperar a que estos grupos les pidan una tarea o un asesoramiento intelectual, sino que deben tomar la iniciativa de proporcionárselos. No obstante, deben hacerlo sin pretender que el grupo político use, acepte o apruebe la labor de las colectividades teóricas. Los teóricos no deben buscar poder, cargos ni liderazgo en grupos políticos y deben rechazar las funciones políticas de dedicación exclusiva. Su compromiso primero debe ser con sus propias colectividades *teóricas*, y si aceptan roles prácticos de liderazgo, deben renunciar a ser miembros de su colectividad teórica.

5. Cualesquiera que sean sus inclinaciones políticas, los teóricos no deben jamás someterse a la disciplina de ningún partido u organización específicamente político que se crea autorizado a disciplinarlo en razón de sus productos o labores intelectuales, esto es, a controlarlo como teórico o a expulsarlo en razón de desacuerdos con su obra intelectual o teórica. Este juicio debe emitirlo solamente la propia colectividad del teórico.

Se supone que si los teóricos realizan una tarea de valor para algún movimiento, éste se informará sobre ella, la usará en la medida de lo posible y habrá reacciones críticas valiosas a su experiencia en su uso. Pero también cabe suponer que si los movimientos políticos no tienen ningún interés en la obra teórica producida por la colectividad de los teóricos es, o bien porque no la juzgan de importancia para ellos, o bien porque tales movimientos han sido corrompidos por el antiintelectualismo o el irracionalismo. En el primer caso, es responsabilidad de la colectividad teórica reexaminar el carácter de su labor intelectual. En el segundo caso, hay un conflicto fundamental de intereses entre el movimiento político y la colectividad teórica. En este evento, la colectividad teórica debe considerar la modificación de sus asociaciones políticas, apartarse de la interacción

política con tales grupos irracionales y, de todos modos, hacer pública su crítica de ellos. Pero en ninguna circunstancia la colectividad teórica debe empeñarse en una lucha interna, dentro del grupo político, para corregir la línea que ha adoptado.

Mi insistencia en el mantenimiento de una distancia institucionalizada entre los teóricos y los activistas partidarios puede parecer no marxista a algunos marxistas. En realidad, no es no marxista; sólo es *no leninista*. Si se reconoce que Engels no era menos marxista que Lenin, entonces es importante observar que Engels insistía en el mantenimiento de la autonomía intelectual del teórico frente a los controles partidarios. Así, en una serie de cartas a August Bebel.

Engels, pues, no tenía ninguna duda de la importancia de mantener la autonomía de los teóricos socialistas y reconocía que esa autonomía y el valor de la teoría que produjeran no sólo eran amenazadas por la «sociedad capitalista», sino también por el mismo partido socialista. Para Engels, pues, la «unidad de teoría y práctica» claramente implicaba el *rechazo* de la idea según la cual esto significaba la subordinación de la teoría a los activistas del partido o a los comités del partido.

La acusación de «contemplarse el ombligo» como defensa de la falsa conciencia

Extrañamente (como sin duda les parecerá a algunos), creo que la cuestión más seria planteada sobre *La crisis* es la que pone en tela de juicio su crítica de la teoría social y de la sociología, la que –por tanto– niega la importancia de profundizar la autoconciencia del teórico y la ridiculiza como una forma de «contemplarse el ombligo». Es muy interesante el hecho de que esta crítica haya sido formulada tanto por académicos convencionales como por sus aparentes antagonistas, los activistas altamente politizados. En mi opinión, ésta es la crítica de mayor alcance y más obstinadamente errónea que se ha hecho de *La crisis*, pues está en el centro del problema de las relaciones entre teoría y práctica e implica una doctrina que devalúa el papel de la conciencia y la razón en la vida y la políticas.

Detrás de las burlas de una crítica de la teoría social como una forma de «contemplarse el ombligo» hay una desconfianza de carácter más general hacia los intelectuales y los pensadores, y hacia las ideas y la teoría.

Este juicio despectivo es, creo, otra prueba del permanente poder de la sociedad *burguesa*, de su preferencia por lo práctico y lo útil, y de su correspondiente menosprecio de la teoría y los intelectuales.

En el fondo, la ridiculización del «contemplarse el ombligo» expresa cierta inquietud ante todos los esfuerzos de autoconocimiento y *autorreflexión*. Es el intento de la falsa conciencia de protegerse del cambio.

La crítica de la teoría y los teóricos está en la misma línea histórica que todas las corrientes que exaltan la conciencia y la autoconciencia y se remontan a la venerable inscripción del Templo de Delfos: «Conócete a ti mismo». Esta antigua prescripción aún contiene las más poderosas aplicaciones políticas. El Poder Negro, el Movimiento de Liberación femenina y la Rebelión Estudiantil no están solamente dedicados a conocer y cambiar el mundo externo, sino con igual profundidad a mortificarse y conocerse a sí mismos y sus identidades. El Poder Negro, por ejemplo, no sólo quiere más poder para

los negros, sino que también quiere transformarlos; y quiere negros con una nueva identidad, con una nueva conciencia y conocimiento de sí mismos.

Lo que es menester subrayar, pues, es lo venerable y la permanente importancia de la preocupación por el autoconocimiento en la civilización occidental. Lo que es posible para nosotros, lo que podemos hacer y cómo podemos actuar depende de lo que somos y de nuestro conocimiento de lo que somos. Los hombres no son palos que puedan usarse sin su conocimiento de sí mismos. No son «masas» que puedan ser moldeadas por las elites como un escultor moldea la arcilla. Saber quién es uno en la sociedad es en parte saber que uno está en una tradición en la que el conocimiento de sí mismo es importante y que está obligado a esta indagación. Una sociología de la sociología y una crítica de la teoría social sencillamente forma parte de esta tradición y es un esfuerzo por aplicarla en las especiales condiciones contemporáneas.

Los que rechazan tal indagación deben inevitablemente ser presas de la falsa conciencia y de una presunción destructiva. Pues deben pensar que no importa saber quiénes son o que ya lo saben. Quienes creen que no merece la pena conocer su yo o que ya lo conocen, sólo pueden hacer historia con una falsa conciencia; inevitablemente, producirán catástrofes y monstruosidades políticas. Cuanto más desprecian los hombres el autoconocimiento (en sus diversas formas), tanto más absolutamente seguros podemos estar de que son propensos a ser utilizados por fuerzas que no comprenden. En tal medida, son los hermanos activistas de los «exteriorizadores irreflexivos» de la sociología normal. Al ser incapaces de indagarse a sí mismos, prefieren «salir fuera de sus mentes», exteriorizarse.

La Sociología Reflexiva propiciada en *La crisis* es un modo de reconstruir nuestra manera de concebir y estudiar la sociedad, y de modificar a la gente que realiza la tarea de *pensar y aprender*. En otras palabras, este proyecto para la reconstrucción de la sociología, para el cambio de la sociología, la teoría social y los teóricos sociales, no es algo de valor meramente instrumental. No es algo que buscamos solamente como un medio para obtener alguna otra cosa en el futuro. La reconstrucción de la sociología es una parte de la reconstrucción de la sociedad que se inicia de inmediato, y aquí y ahora. No podemos lograr una nueva sociedad reconstruida sin una renovación crítica de los modos establecidos de pensar, de nuestras teorías sobre la sociedad.

Queremos una nueva sociedad para que los hombres puedan vivir mejor en ella, por ejemplo, sin mentiras, ilusiones y falsa conciencia. Se trata de una sociedad que también, *entre otras cosas*, permitirá a los hombres discernir y expresar mejor cuál es la condición humana, qué es el hombre, la sociedad y su historia. Una sociología emancipadora, pues, *no* es simplemente un *medio* para lograr un mundo mejor. Es algo que tiene valor propio; es en sí mismo parte de lo que mejoraría al mundo. La teoría, en suma, no es «meramente» una herramienta para la acción o un medio para una práctica mejor. La buena teoría, como la salud mental, tiene un valor propio.

La sociología y la teoría social tienen un valor propio y por sí mismas –*así como por su ayuda en la emancipación humana*– porque está en la naturaleza de los hombres aspirar a la verdad y a conocer la realidad. El conocimiento no es solamente un martillo

con el cual hacer producir al mundo; el conocimiento del mundo y del yo-en-el-mundo es un aspecto de nuestra misma humanidad y una realización de esa humanidad. *El Manifiesto Comunista* afirma con razón que «la burguesía ha despojado de su aureola a toda ocupación hasta ahora honrada y considerada con reverente admiración». Pero no hay ninguna razón para admitir que el mundo (o la sociología) siga siendo como lo hizo la burguesía. *La crisis* no llama a la restauración de la sociología rutinaria, sino a crear una nueva y extraordinaria. Esta dedicación de la sociología a la realización humana y el autoconocimiento justificaría, en verdad, que se la contemplara no con «reverente admiración», sino como una manera humana de vivir y ayudar a otros a vivir humanamente. Y es de esta sociología de la que hablo cuando hablo «Por la Sociología». Por ello, Flacks tiene razón cuando dice que «Gouldner parece desear que los sociólogos sean un grupo de personas moralmente comprometidas e intelectualmente valerosas... de brillante penetración y profunda compasión, alertas a las potencialidades de la corrupción en su entorno...».

Ésta es justamente mi concepción de lo que la sociología y los sociólogos *deberían* ser. ¿Por qué no? Realizada según mi concepción de ella, la sociología debe ser, por una parte, un instrumento para la promoción de la emancipación humana. Por la otra, tal sociología sería un fin en sí misma que encarna la antigua aspiración humana al autoconocimiento. Si ésta no es una elevada vocación, entonces no lo es ninguna. Si ésta no es una labor «sagrada», entonces no lo es ninguna. (*Universidad de Deusto, Bilbao*)
Presentación a cargo de José Luis Iturrate Vea

7.5. Daniel Bell (n. 1919)

Nació en la ciudad de Nueva York en una familia de origen ruso. De joven se afilió a la liga socialista, leyó a Marx, y se interesó por la sociología. Se dedicó al periodismo en *New Leader*, en *Fortune* (1948-1958), y en 1965 fundó con Irving Kristol la revista *The Public Interest*. Graduado en 1939, pasó un año en la Universidad de Columbia. Fue profesor desde 1945 en la Universidad de Chicago, desde 1952 en la de Columbia, donde se doctoró en 1960, y desde 1965 en la Universidad de Harvard, aquí en 1969 asumió la cátedra Henri Ford II de Ciencias Sociales hasta su retiro en 1990. Sus obras proponen un enfoque para el análisis de la sociedad contemporánea occidental, y estudian sus cambios tras la Segunda Guerra Mundial.

El fin de las ideologías (1960) abordó los últimos cambios de la sociedad norteamericana, las ambigüedades en su teorización y algunos detalles de su complejidad, y formuló el *agotamiento de las ideas políticas* liberales y socialistas *en los años 1950*. En Occidente una generación sin recuerdos de los viejos debates intelectuales ni tradición firme busca desesperada una «causa», es la *nueva izquierda* que está emergiendo. Por otro lado, en los Estados nacientes de África y Asia los líderes políticos forjan para sus propios pueblos nuevas ideologías de masas, *ideologías de desarrollo económico y de poder nacional*, cuyo impulso no procede de la igualdad social y la libertad, centrales en las viejas ideologías del siglo XIX que eran universalistas,

humanistas y presentadas por intelectuales. El socialismo marxiano no es ya relevante para la sociedad actual.

El enfoque general teórico de Bell para analizar *la sociedad contemporánea occidental separa tres ámbitos*. El primero: la *estructura social o tecno-económica* que con el sistema de trabajo forja el sistema de estratificación. El segundo ámbito es el *orden político*, que regula la distribución de poder y ejerce funciones de juez en las reivindicaciones colectivas y en las demandas. La *cultura*, tercer ámbito, es el reino del simbolismo expresivo y de los significados. Cada ámbito tiene su *principio axial*. Veámoslo en las sociedades occidentales modernas. El principio axial que rige la estructura tecno-económica es la *racionalidad funcional*, por lo que se trata a los individuos según sus roles en la burocracia. El principio axial del orden político es la fe en la *igualdad*, y su estructura axial es la representación con participación igualitaria de los individuos. La *autorrealización* es el principio axial de la cultura; la reproducción de significados y artefactos como estructura axial entraña la exigencia de considerar al individuo como persona total.

Entre los tres ámbitos hay *disyunciones*. Así, la tensión entre la jerarquía de la burocracia económica y la igualdad en la participación política ha moldeado la sociedad occidental durante gran parte del siglo XIX y en el siglo XX. El hedonismo promovido por la cultura choca con la eficiencia y la ética laboral de la economía. El orden tecnoeconómico segmenta roles y especifica tareas, y colisiona con la cultura que enfatiza la gratificación de todo el individuo. Pero en cada ámbito hay también *contradicciones*. La estructura económica estimula la ética del trabajo que mueve a los trabajadores a producir, pero también la ética hedonista que les hace consumir. La cultura celebra el colapso del orden burgués puritano y la victoria de las vanguardias, pero al tiempo reconoce el ocaso del modernismo con la masificación cultural. La política trata de proporcionar derechos materiales a un creciente número de demandantes no productivos, pero a la vez trata de proteger los derechos de los ciudadanos a los beneficios de su propio trabajo productivo. La cultura prescribe la secularización y teme al desencantamiento. De estas disyunciones y contradicciones estructurales nacen la acción y los conflictos sociales, que se expresan en formas ideológicas.

Las *pautas de cambio social* son diversas en cada ámbito. En la esfera tecno-económica hay un principio «lineal», que sigue una regla de sustitución, y si un factor es más barato, mejor, más eficiente o gasta menos energía que otros, se usará en lugar de éstos. La pauta en el orden político es de *alternancia* entre formaciones opuestas. En la cultura no hay tal principio lineal ni ningún «progreso», su cambio es *recurrencia*, amplía el repertorio moral y expresivo de la humanidad, y el músico «Boulez no sustituye a Bach». Si esto es cierto, cultura y economía no concuerdan; resulta pues erróneo concebir las sociedades como totalidades y unidades funcionales, rasgo éste típico de Hegel, del marxismo y del funcionalismo. Además, si esta teoría de los antagonismos es verdadera, necesitamos diversos esquemas para agrupar diversos períodos de la historia.

Reseñemos sus análisis de los cambios de la sociedad occidental. *El advenimiento de*

la sociedad posindustrial (1973) intenta hacer una prognosis social a partir de tendencias emergentes en la estructura social o tecnoeconómica de las sociedades avanzadas. El concepto de *sociedad posindustrial* las resume en sus cinco dimensiones: 1) Sector económico: cambio de una economía productora de mercancías a otra productora de servicios, en especial, de sanidad, investigación, educación, recreo y gobierno. 2) Distribución ocupacional: preeminencia de la clase profesional y técnica. 3) Principio axial: la primacía del conocimiento teórico como fuente de innovación y de las políticas. 4) Orientación futura: planificación y control de la tecnología y de las contribuciones tecnológicas. 5) Toma de decisión: creación de una «nueva tecnología intelectual» para resolver los problemas de complejidad organizada de la sociedad.

Los cambios de la tecnología y la codificación del conocimiento teórico llevan a *remodelar el orden tecnoeconómico y el político*. Plantean a la estructura de roles los problemas de cómo aceptarán los intelectuales la burocratización de la ciencia y cómo se relacionarán con la extensa *intelligentsia* técnica. En el orden político la cuestión es si los científicos, ingenieros y tecnócratas, más involucrados ahora con los políticos, competirán o se aliarán con ellos. A su vez el conocimiento, el recurso básico de la nueva sociedad y la propiedad pasarán a ser los ejes principales de la *nueva estratificación*, y estarán cada vez más controlados por el sistema político. Así la nueva clase, los poseedores de conocimiento científico, técnico, administrativo y cultural... asumirán una posición dominante, pues capitalistas y políticos precisan de los expertos para tomar decisiones. Y las nuevas «luchas de clases» serán sobre todo forcejeos entre sectores organizados para influir en el presupuesto del Estado.

Bell ha rastreado históricamente *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1976). El supuesto del que parte la *modernidad* desde el siglo XVI es la persona como unidad social y el ideal occidental es un hombre que frente a la acción y a lo instituido busca realizarse, abre fronteras y va tras lo nuevo. Al inicio tal ideal impulsó al empresario burgués, y también al artista independiente. La paradoja es que luego trataron de destruirse uno a otro. La *sociedad burguesa*, que introdujo el individualismo radical en economía, temió al individualismo experiencialista del *modernismo* cultural. Y el modernismo, a su vez, aborreció los valores burgueses, la utilidad, el racionalismo, el materialismo... carentes de vida espiritual y de excesos. El impulso económico burgués de adquisición logró organizarse dentro del *ascetismo puritano*, que santificó el trabajo y restringió el consumo. Pero, socavada la ética puritana, la *codicia*, el hedonismo, la demanda y la gratificación inmediata, propiciadas por el sistema de comercialización, vinieron a justificar el capitalismo. El *modernismo* a su vez convirtió al individuo en un «yo» soberano con impulsos creadores y estéticos, afanado por ser auténtico y explorar sin restricciones la naturaleza humana, así desplazó a la religión. Pero el modernismo en los años 1950 se agotó, dejó de ser amenazador, dejó de querer transformar radicalmente la realidad, y amoldó su impulso de rebelión a la masa cultural y a estilos de vida «más libres». Le sucedió el *posmodernismo* con su descomposición del yo y su deseo de retirarse de la realidad.

Para Bell en 1976 la *contradicción cultural decisiva* en la sociedad moderna se da

entre la economía, basada en la racionalidad funcional, toma tecnocrática de decisiones y recompensas meritocráticas, y las tendencias de la cultura hacia modos antirracionales de conducta, hacia la autogratificación, el sentimiento y el hedonismo. Pero el problema real de la modernidad es el de la *creencia*. Nos hallamos en un vacío y carecemos de vínculos. Y nuestra sociedad occidental precisa retomar alguna concepción de religión que restaure la continuidad de las generaciones.

A la altura de 1996 nos dirá que el *posmodernismo vulgar* ha atacado en los últimos veinte años los fundamentos de todo el conocimiento. Ese posmodernismo «es amorfo porque vuelve la espalda a la historia... No es oposición a nada, sino la apropiación de todo; no es un ataque a anteriores categorías filosóficas o literarias sino la disolución de toda clasificación, una «olla podrida»... Al parecer, hemos presenciado el agotamiento del modernismo y, ahora, también, el agotamiento de la cultura. Las únicas contradicciones que perviven son las contradicciones de la política.

En 1990 volvió su atención a las posibles consecuencias de la *tercera revolución tecnológica*.

Obras

(1960, 1988) 1992. *El fin de las ideologías: sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Centro de Publicaciones, Madrid.

(1973) 1976. *El advenimiento de la sociedad posindustrial. Un intento de prognosis social*. Alianza, Madrid.

(1976, 1978, 1996) 1977. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid. (1979, 1980, 1982, la edición de 1996, la de los 20 años, incluye un jugoso e imprescindible Epílogo).

1984. *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*. Alianza, Madrid.

1980. 1980. 1980. Abt Books, Cambridge, Mass.

1990. *The Technological Revolution and Its Possible Socioeconomic Consequences*. Shukan Diamond, Japón.

(1996) 1997. «El fin del modernismo»: *Claves de razón práctica*. n. 78, 2-11 (Traduce el 2.º apartado del Epílogo [1996] a «The Cultural Contradictions of Capitalism»).

Textos

seleccionados Daniel Bell *LAS CONTRADICCIONES CULTURALES DEL CAPITALISMO* Alianza, Madrid 1977, pp. 23 ss.

1. La fragmentación de la cultura en el capitalismo

En contra de la concepción holista de la sociedad, considero más útil concebir la sociedad *contemporánea* (dejo de lado la cuestión de si esto puede aplicarse en general al carácter intrínseco de toda sociedad) como formada por tres ámbitos distintos, cada uno de los cuales obedece a un principio axial diferente. Divido la sociedad, analíticamente, en una estructura *tecnoeconómica*, el *orden político* y la *cultura*. Estos ámbitos no son congruentes entre sí y tienen diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que legitiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos. Son las discordancias entre esos ámbitos las responsables de las diversas contradicciones dentro de la sociedad.

Al orden tecnoeconómico concierne la organización de la producción y la asignación de bienes y servicios. Forja el sistema de ocupación y estratificación de la sociedad y supone el uso de la tecnología para fines instrumentales. En la sociedad moderna, el principio axial es la *racionalidad funcional*, y el modo regulador es *economizar*. Esencialmente, economizar significa eficiencia, menores costes, mayores beneficios, maximización, optimización y otros patrones de juicio similares sobre el empleo y la

mezcla de recursos. Se comparan los costes con los beneficios, que habitualmente se expresan en términos monetarios. La estructura axial es la burocracia y la jerarquía, ya que éstas derivan de la especialización y la fragmentación de funciones y de la necesidad de coordinar actividades. Hay una medida simple del valor, a saber, la utilidad. Y hay un principio simple de cambio, el principio de la productividad, o sea la capacidad para sustituir productos o procesos por otros que son más eficientes y rinden mayor beneficio a menor coste. La estructura social es un mundo cosificado, porque es una estructura de roles, no de personas, lo que se expone en los documentos organizativos que especifican las relaciones jerárquicas y de funciones. La autoridad es inherente a la posición, no al individuo, y el intercambio social (en las tareas que deben ser ensambladas) es una relación entre roles. La persona se convierte en un objeto, o una «cosa», no porque la empresa sea inhumana, sino porque la realización de una tarea está subordinada a los fines de la organización. Puesto que las tareas son funcionales e instrumentales, la administración de la empresa es, primariamente, de carácter tecnocrático.

El orden político es el campo de la justicia y el poder sociales: el control del uso legítimo de la fuerza y la regulación de los conflictos (en las sociedades libertarias, dentro del imperio de la ley), a fin de realizar las concepciones particulares de la justicia encarnadas en las tradiciones de una sociedad o en su constitución, escrita o no. El principio axial del orden político es la legitimidad, y en un orden político democrático es el principio de que sólo puede ejercerse el poder y el gobierno con el consentimiento de los gobernados. La condición implícita es la idea de igualdad, según la cual todos los hombres deben tener voz por igual en este consenso. Pero la idea de ciudadanía que encarna esta concepción ha sido ampliada, en los últimos cien años, hasta incluir la igualdad, no sólo en la esfera pública sino también en todas las otras dimensiones de la vida social –la igualdad ante la ley, la igualdad de derechos civiles, la igualdad de oportunidades y hasta la igualdad de resultados– para que una persona pueda participar plenamente, como ciudadano, en la sociedad. Mucho de esto puede ser formal, pero es siempre la fuente a la que recurren los grupos oprimidos cuando buscan justicia en la sociedad. La estructura axial es la de representación o participación: la existencia de partidos políticos y/o grupos sociales que expresen los intereses de sectores particulares de la sociedad, y sean un vehículo de representación o un medio de participar en las decisiones. Los aspectos administrativos del orden político pueden ser tecnocráticos y, a medida que los problemas se hacen más técnicos, se da la tendencia a la difusión de los modos tecnocráticos. Pero puesto que la acción política trata, fundamentalmente, de reconciliar intereses en conflicto y a menudo incompatibles, o de establecer la autoridad de un estatuto amplio o un modo constitucional como base del juicio, las decisiones políticas se toman mediante acuerdos o por ley, no por la racionalidad tecnocrática.

Entiendo por cultura el tercer ámbito, menos de lo que contiene la definición de cultura del antropólogo como el conjunto de artefactos y modos pautados de vida de un grupo, y más de lo que suponen ideas refinadas como, por ejemplo, la de Matthew Arnold, para quien la cultura es el logro de la perfección en el individuo. Entiendo por cultura, y aquí sigo a Ernst Cassirer, el ámbito de las formas simbólicas y, en el contexto

de la argumentación de este libro, más estrechamente, el campo del simbolismo expresivo: es decir, los esfuerzos, en la pintura, la poesía y la ficción, o en las formas religiosas de letanías, liturgias y rituales, que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa. *Las modalidades* de la cultura son pocas y derivan de las situaciones existenciales que afrontan todos los seres humanos, en todos los tiempos, en la naturaleza de la conciencia: cómo se hace frente a la muerte, la naturaleza de la tragedia y el carácter del heroísmo, la definición de la lealtad y de la obligación, la redención del alma, el sentido del amor y del sacrificio, la comprensión de la piedad, la tensión entre la naturaleza animal y la humana, los reclamos del instinto y los frenos. Históricamente, pues, la cultura se ha fundido con la religión.

Podemos ver, pues, que hay diferentes «ritmos» de cambio social y que no existe ninguna relación simple y determinada entre los tres ámbitos. La naturaleza del cambio en el orden tecnoeconómico es lineal, ya que los principios de utilidad y eficiencia proporcionan reglas claras para la innovación, el desplazamiento y la sustitución. Una máquina o un proceso que es más eficiente o más productivo reemplaza al que es menos eficiente. Éste es un sentido del progreso. Pero en la cultura siempre hay un *ricorso*, un retorno a las preocupaciones y cuestiones que constituyen los conflictos existenciales de los seres humanos. Aunque las respuestas pueden variar, las formas que toman derivan de los otros cambios en la sociedad. En épocas diferentes las respuestas pueden ser diversas o se las puede fundir en nuevas formas estéticas, pero no hay ningún «principio» de cambio que no sea ambiguo. Boulez no reemplaza a Bach. La nueva música, la nueva pintura o la nueva poesía entran a formar parte de un repertorio ampliado de la humanidad, un depósito permanente al que los individuos pueden recurrir, en forma renovable, para remodelar una experiencia estética.

En un sentido conceptual, se pueden especificar principios organizativos divergentes de cambio. En la estructura social, particularmente en el orden tecnoeconómico, el cambio sigue un derrotero que Emile Durkheim fue el primero en definir. El ensanchamiento de una esfera social lleva a una mayor interacción, y ésta a su vez conduce a la especialización, las relaciones complementarias y la diferenciación estructural. El modelo más obvio es una empresa económica, donde la especialización y la diferenciación estructural son respuestas al cambio de escala. Pero en la cultura, el incremento de la interacción, a causa del derrumbe de sociedades fragmentadas o de culturas parroquiales, lleva al *sincretismo*: a la mezcla de dioses extraños, como en la época de Constantino, o a la mezcla de artificios culturales en el arte moderno (o hasta en los salones de las familias de profesionales de clase media). El sincretismo es la mezcolanza de estilos en el arte moderno que absorbe máscaras africanas o grabados japoneses en sus modos de pintar las percepciones espaciales; o la fusión de religiones orientales y occidentales, separadas de sus historias, en la conciencia meditativa moderna.

La cultura moderna se define por esta extraordinaria libertad para saquear el almacén mundial y engullir cualquier estilo que se encuentre. Tal libertad proviene del hecho de que el principio axial de la cultura moderna es la expresión y remodelación del «yo»,

para lograr la autorrealización. Y en esta búsqueda hay una negación de todo límite o frontera puestos a la experiencia. Es una captación de toda experiencia; nada está prohibido, y todo debe ser explorado.

Dentro de este marco, podemos discernir las fuentes estructurales de las tensiones en la sociedad: entre una estructura social (principalmente tecnoeconómica) que es burocrática y jerárquica, y un orden político que cree, formalmente, en la igualdad y la participación; entre una estructura social que está organizada fundamentalmente en base a roles y a la especialización, y una cultura que se interesa por el reforzamiento y la realización del yo y de la persona «total». En estas contradicciones se perciben muchos de los conflictos sociales latentes que se han expresado ideológicamente como alienación, despersonalización, el ataque a la autoridad, etcétera. En estas relaciones adversas se percibe la separación de ámbitos.

Esta noción de la separación de ámbitos es un enfoque general, teórico, del análisis de la sociedad moderna.

Textos

seleccionados Daniel Bell *EL ADVENIMIENTO DE LA SOCIEDAD POSINDUSTRIAL* Alianza, Madrid 1976, pp. 29-34, 37, 39, 40-51

2. Las dimensiones de la sociedad posindustrial (1973)

En este libro me he preocupado principalmente por las consecuencias socioestructurales y políticas de la sociedad posindustrial. En una obra posterior trataré de sus relaciones con la cultura (*Las contradicciones culturales del capitalismo*, 1976). Pero el meollo del empeño consiste en trazar los cambios sociales principalmente dentro de la estructura social.

He tratado de *tendencias*, y he pretendido explorar el significado y las consecuencias de esas tendencias en el caso de que los cambios en la estructura social que describo se dirigieran hacia sus límites lógicos. Pero no hay ninguna garantía de que lo vayan a hacer. Las tensiones y los conflictos sociales pueden modificar considerablemente una sociedad; las guerras y las represiones pueden destruirla, las tendencias pueden provocar una serie de reacciones que inhiban los cambios. De esta forma estoy escribiendo lo que Hans Vahinger llamó un «como si» «*als ob*», una ficción, una construcción lógica de lo que podría ser, con la que comparar la realidad social futura para ver qué factores intervinieron para que el cambio tomara otra dirección.

El concepto de sociedad posindustrial es una generalización amplia. Se comprenderá más fácilmente su significado si se especifican las cinco dimensiones, o componentes, del término.

1. Sector económico: el cambio de una economía productora de mercancías a otra productora de servicios. 2. Distribución ocupacional: la preeminencia de las clases profesionales y técnicas.

3. Principio axial: la centralidad del crecimiento teórico como fuente de innovación y formulación política de la sociedad.

4. Orientación futura: el control de la tecnología y de las contribuciones tecnológicas.

5. Tomas de decisión: la creación de una nueva «tecnología intelectual».

Creación de una economía de servicios. Hace unos treinta años Colin Clark, en sus *Condiciones del Progreso Económico*, dividió analíticamente la economía en tres sectores, primario, secundario y terciario, de los que el primario corresponde principalmente a la agricultura, el secundario a la manufactura o la industria, y el terciario a los servicios. Toda economía es una mezcla en proporciones diferentes de los tres. Pero Clark argumentó que, cuando las *naciones* se industrializaban, recorrían una trayectoria inevitable por la cual, debido a las diferencias sectoriales de la productividad, una amplia proporción de la fuerza de trabajo pasaría a la industria, y al crecer la renta nacional habría una mayor demanda de servicios y una mutación correspondiente hacia ese sector.

Según ese criterio, la primera característica, y la más simple, de una sociedad posindustrial es la de que la mayoría de la fuerza de trabajo no se ocupa ya en la agricultura o en las fábricas sino en los servicios, que incluyen, residualmente, el comercio, las finanzas, el transporte, la sanidad, el recreo, la investigación, la educación y el gobierno.

El término *servicios*, si se le utiliza genéricamente, puede engañar en lo que se refiere a las tendencias reales de la sociedad. Muchas sociedades agrarias como la India ocupan un alto porcentaje de individuos en los servicios, pero de manera personal (por ejemplo, en el servicio doméstico) porque el trabajo es barato y hay una tasa elevada de desempleo. En una sociedad industrial, diversos servicios tienden a aumentar debido a la necesidad de ayudas auxiliares para la producción; por ejemplo, el transporte y la distribución. Pero en una sociedad posindustrial se pone el acento sobre un tipo diferente de servicios. Si agrupamos los servicios en personales (tiendas minoristas, lavanderías, garajes, establecimientos de belleza); de negocios (bancos y financieras, inmobiliarias, seguros); de transporte, comunicación y servicios públicos; y sanidad, educación, investigación y gobierno, entonces es el crecimiento de esa última categoría el decisivo en la sociedad posindustrial. Y es esa categoría la que representa la expansión de una nueva *inteligentsia* en las universidades, las organizaciones de investigación, las profesiones y el gobierno.

La preeminencia de la clase profesional y técnica. La segunda manera de definir una sociedad posindustrial es por el cambio en la distribución de las ocupaciones; es decir, no sólo *dónde* trabajan las personas, sino el *tipo* de cosas que hacen. En buena medida, la ocupación es el determinante de clase y estratificación más importante de la sociedad.

La arremetida de la industrialización creó un nuevo tipo de trabajador, el trabajador semiespecializado, que se podía formar en unas pocas semanas para hacer las simples operaciones de rutina requeridas para el trabajo en las máquinas. En las sociedades industriales, el trabajador semiespecializado ha sido la categoría más amplia de la fuerza de trabajo. La expansión de la economía de servicios, con el relieve concedido al trabajo de oficinas, a la educación y a la administración, ha supuesto naturalmente un giro hacia las ocupaciones de cuello blanco.

Pero el cambio más llamativo ha sido el desarrollo de los empleos profesionales y técnicos —tareas que requerían tradicionalmente una educación universitaria—.

La primacía del conocimiento teórico . Para tratar de identificar un sistema social nuevo y que está emergiendo, no sólo hay que buscar la comprensión de los cambios sociales fundamentales en la extrapolación de las tendencias sociales, como la creación de una economía de servicios o la expansión de la clase profesional y técnica. Mejor dicho, es por medio de algunas características específicamente definidas de un sistema social, que se convierten en el principio axial, como se establece un esquema conceptual. La sociedad industrial se caracteriza por la coordinación de máquinas y hombres para la producción de bienes. La sociedad posindustrial se organiza en torno al conocimiento para lograr el control social y la dirección de la innovación y el cambio, y esto a su vez da lugar a nuevas relaciones sociales y nuevas estructuras que tienen que ser dirigidas políticamente.

Ahora bien, el conocimiento ha sido siempre necesario para el funcionamiento de cualquier sociedad. Lo que caracteriza a la sociedad posindustrial es el cambio en el carácter del conocimiento mismo. Lo que ha llegado a ser relevante para la organización de las decisiones y la dirección del cambio es el carácter central del conocimiento teórico: la primacía de la teoría sobre el empirismo y la codificación del conocimiento en sistemas abstractos de símbolos que, como en cualquier sistema axiomático, se pueden utilizar para iluminar áreas muy variadas y diferentes de experiencia.

Cualquier sociedad moderna subsiste ahora por la innovación y el control social del cambio y trata de anticipar el futuro con el fin de planificarlo. Esa entrega al control social introduce la necesidad de planificación y prognosis en la sociedad. Es la simple conciencia de la naturaleza de la innovación la que convierte al conocimiento teórico en algo tan crucial.

Se puede percibir lo anterior, en primer lugar, en el cambio de la relación entre la ciencia y la tecnología.

La guerra, también, ha caído ahora bajo el «terrible» dominio de la ciencia, y la forma de la guerra, como la de todas las actividades humanas, ha cambiado drásticamente.

De manera menos directa, pero igualmente importante, el cambio en la relación entre teoría y empirismo se refleja en la formulación de la política de gobierno, particularmente en la dirección de la economía.

Fue fundamentalmente a través de la unión de teoría y política como se consiguió un mejor entendimiento de la dirección económica. Keynes proporcionó la justificación teórica para la intervención del gobierno en la economía como forma de salvar el abismo entre ahorro e inversión. Las obras de Kuznets, Hicks y otros sobre macroeconomía dieron a la política gubernamental una base firme gracias a la creación de un sistema de contabilidad nacional, basado en la agregación de los datos económicos y el ajuste de componentes como la inversión y el consumo en los cálculos de la producción y de la renta, de manera que se pudiera medir el nivel de la actividad económica y decidir qué sectores necesitaban la intervención del gobierno.

La otra gran revolución en los asuntos económicos ha sido el intento de servirse de un cuerpo de teoría económica cada vez más riguroso y sistemáticamente formalizado,

derivado de la teoría del equilibrio general de Walras y desarrollado en las tres últimas décadas por Leontief, Tinbergen, Fisch y Samuelson con miras políticas. En el pasado, esos conceptos y herramientas –funciones de producción, funciones de consumo, descuento y preferencias en el tiempo–, aunque influyentes como abstracciones, carecían de contenido empírico porque no existían datos cuantitativos apropiados para ensayar y ampliar este cuerpo de teoría.

El desarrollo de los instrumentos económicos modernos, a este respecto, ha sido posible gracias a los computadores. Los computadores han facilitado el puente entre la teoría formal y la acumulación de datos de los años recientes; a partir de aquí han venido las técnicas econométricas modernas y la orientación política de la economía. Otro sector fundamental corresponde a los modelos de interdependencias entre industrias, como las matrices input-output desarrolladas por Wassily Leontieff, que simplifican el sistema general de equilibrio de Walras y muestran empíricamente las transacciones entre las industrias, sectores o regiones.

Los amplios modelos econométricos de la economía, tales como el modelo Brookings discutido anteriormente, permiten realizar prognosis económica, ya que la existencia de tales modelos de cálculo capacita ahora a los economistas para hacer «experimentos» políticos, como hicieron Fromm y Taubman simulando ocho combinaciones diferentes de política fiscal y monetaria para el período 1960-1962, con la intención de ver qué política sería efectiva. Con esas herramientas se pueden ensayar diferentes teorías para ver si es posible llegar actualmente a una «sintonización menuda» de la economía.

Sería simple tecnocraticismo afirmar que la dirección de una economía es sólo una aplicación técnica de un modelo teórico. Las consideraciones a las que se supedita son políticas y constituyen los marcos de cualquier decisión. Aun así, los modelos económicos indican los límites obligatorios dentro de los cuales se puede operar y pueden especificar las consecuencias de elecciones políticas alternativas. El punto crucial reside en que actualmente las decisiones sobre política económica, aunque no sean una técnica exacta, derivan de una teoría y frecuentemente se justifican teóricamente.

La unión de ciencia, tecnología y técnicas económicas en los últimos años se simboliza en la frase «investigación y desarrollo» (I+D). A partir de aquí han surgido las industrias basadas en la ciencia (computadores, electrónica, óptica, polímeros), que dominan cada vez más el sector industrial de la sociedad y proporcionan la primacía, según ciclos de productos, a las sociedades industriales avanzadas. Pero esas industrias de base científica, al contrario de las industrias que surgieron en el siglo XIX, dependen principalmente del trabajo teórico anterior a la producción. Los computadores no existirían sin los trabajos sobre la física de los sólidos iniciados hace cuarenta años por Felix Bloch. El láser surgió directamente de las investigaciones de I. I. Rabi, hace treinta años, sobre la estructura molecular de la luz.

Lo que es cierto para la tecnología y la economía lo es también, salvando las diferencias, para todos los modos de conocimiento: los adelantos en cualquier campo

dependen cada vez más de la prioridad del trabajo teórico, que codifica lo que se conoce y señala el camino para una confirmación empírica. En efecto, el conocimiento teórico se convierte cada vez más en el recurso estratégico, el principio axial, de una sociedad. Y la universidad, las organizaciones de investigación y las instituciones intelectuales, donde el conocimiento teórico se codifica y enriquece, son las estructuras axiales de la sociedad que nace.

La planificación de la tecnología. Con los nuevos modos de prognosis tecnológica, que representan mi cuarto criterio, las sociedades posindustriales serán capaces de alcanzar una nueva dimensión del cambio social, la planificación y el control del crecimiento tecnológico.

Las economías industriales modernas son posibles cuando las sociedades son capaces de crear nuevos mecanismos institucionales para cimentar el ahorro (por medio de los bancos, las compañías de seguros, la venta de acciones en el mercado de valores y los tributos establecidos por el gobierno, es decir, los empréstitos o impuestos) y de utilizar ese dinero para las inversiones. La disposición constante para reinvertir anualmente al menos un 10 por 100 del Producto Nacional Bruto se convierte en el fundamento de lo que W. W. Rostow ha llamado el punto de «despegue» (*take-off*) del desarrollo económico. Pero una sociedad moderna, para evitar el estancamiento o la «madurez» (con toda la imprecisión de esta palabra), ha tenido que explorar nuevas fronteras tecnológicas con el fin de mantener la productividad y los niveles de vida elevados. Si las sociedades dependen cada vez más de la tecnología y de las nuevas innovaciones, entonces se introducen en el sistema azarosas «indeterminaciones». (Marx argumentaba que una economía capitalista tenía que expandirse o morir. Los marxistas posteriores, como Lenin o Rosa Luxemburgo, suponían que tal expansión tenía que ser necesariamente geográfica; de aquí la teoría del imperialismo. Pero la causa más importante de la expansión ha sido la intensificación del capital y la tecnología.) ¿Cómo se hubiera mantenido el crecimiento económico sin la nueva tecnología? El desarrollo de una nueva prognosis y de «técnicas de proyección» hace posible una nueva fase en la historia económica: la anticipación consciente y planeada del cambio tecnológico, y en consecuencia la reducción de la indeterminación sobre el futuro económico.

Pero el progreso tecnológico, como lo hemos aprendido, tiene efectos perjudiciales, con consecuencias de segundo o tercer orden que se pasan frecuentemente por alto y sin duda no se esperaban.

Es posible controlar la tecnología. Lo que se requiere es un mecanismo político que permita realizar estos estudios y establecer criterios para la regulación de las nuevas tecnologías.

El surgimiento de una nueva tecnología intelectual. «La invención más importante del siglo XIX —escribió North Whitehead— fue la invención del método de invención. Un nuevo método entró en la vida. Con el fin de comprender nuestra época, debemos olvidarnos de todos los detalles del cambio, como los ferrocarriles, telégrafos, radio, máquinas textiles, tintes sintéticos. Nos concentraremos en el método mismo; ésa es la verdadera novedad que ha hecho migas los cimientos de la vieja civilización».

Con el mismo espíritu se puede decir que la promesa metodológica de la segunda mitad del siglo XX es la dirección de la complejidad organizada (la complejidad de las grandes organizaciones y sistemas, la complejidad de una teoría con un gran número de variables), la identificación e instrumentación de estrategias para una elección racional en el juego contra la naturaleza y en el juego entre las personas, y el desarrollo de una nueva tecnología intelectual que, para finales de siglo, tendrá tanta importancia en los asuntos humanos como la tecnología maquinista en el siglo pasado y en la primera mitad de éste.

Con el progreso de la ciencia, los problemas que siguieron no trataban con un pequeño número de variables interdependientes, sino con la ordenación de grandes números: el movimiento de las moléculas en mecánica estadística, el porcentaje de expectativas de vida en tablas actuarias, la distribución de la herencia en la genética de la población. En las ciencias sociales, se convirtieron en los problemas del hombre «medio» –la distribución de la inteligencia– las tasas de movilidad social, etc. Son, según Warren Weaver, problemas de «complejidad desorganizada», pero su solución fue posible en virtud de los notables avances en la teoría de la probabilidad y en las estadísticas que permitieron especificar los resultados en términos de probabilidad.

Los problemas sociológicos e intelectuales más importantes de la sociedad posindustrial son, para continuar con la metáfora de Weaver, los de la «complejidad organizada»: la dirección de los sistemas a gran escala, con un amplio número de variables en interacción, que tienen que ser coordinadas para llegar a resultados específicos. El que se disponga en la actualidad de las técnicas de dirección de esos sistemas representa un motivo de orgullo para los modernos especialistas en teoría de sistemas.

Pero los problemas de la complejidad organizada tienen que describirse por medio de probabilidades –las consecuencias calculables de elecciones alternativas, que introducen limitaciones o bien de conflicto o de cooperación– y para resolverlos hay que ir más allá de las matemáticas clásicas. Desde 1940 los adelantos en la teoría de las probabilidades (antes sólo intuitiva y ahora rigurosa y axiomática), en la teoría de las series sofisticadas y en la teoría de los juegos y las decisiones han hecho avances posteriores en la aplicación teóricamente posible.

He denominado a la aplicación de esos desarrollos nuevos «tecnología intelectual» por dos razones. La tecnología, como la define Harvey Brooks, «es la utilización del conocimiento científico para especificar las formas de hacer cosas de una manera *reproducible*». En ese sentido, la organización de un hospital o un sistema internacional de comercio es una tecnología *social*, como el automóvil o cualquier herramienta controlada numéricamente es una tecnología *maquinaria*. Una tecnología intelectual es la sustitución de juicios intuitivos por algoritmos (normas para la solución de problemas). Esos algoritmos se pueden incorporar en una máquina automática, en un programa de computador o en una serie de instrucciones basadas en fórmulas estadísticas o matemáticas; las técnicas estadísticas y lógicas que se utilizan para tratar con la «complejidad organizada» se esfuerzan por formalizar una serie de reglas de decisión. La

segunda razón es la de que, sin el computador, las nuevas herramientas matemáticas habrían tenido sobre todo un interés intelectual, o se habrían utilizado, en palabras de Anatol Rappoport, «con muy bajo poder de resolución». La cadena de cálculos múltiples que se pueden hacer con facilidad, los análisis de muchas variables que intentan reiterar las interacciones detalladas de muchas variables, la solución simultánea de centenares de ecuaciones –rasgos estos que son el fundamento de un sistema numérico comprensivo– sólo son posibles con una herramienta de *tecnología* intelectual, el computador.

Lo característico de la nueva tecnología intelectual es el esfuerzo por definir una acción racional e identificar los medios para llevarla a cabo. Cualquier situación conlleva limitaciones (costes, por ejemplo) y alternativas contrapuestas. Y todas las acciones tienen lugar bajo condiciones de seguridad, riesgo o incertidumbre. La seguridad se da cuando las limitaciones son fijas y conocidas. El riesgo significa que se conoce una serie de resultados y se pueden establecer las probabilidades de cada resultado. La incertidumbre se da cuando cabe estipular la serie de posibles resultados, pero las probabilidades son completamente desconocidas. Además, las situaciones se pueden definir como «juegos contra la naturaleza», en los que las restricciones son ambientales, o «juegos entre personas», en los que cualquier acción de una persona está necesariamente conformada por los juicios recíprocos de las intenciones de los otros. En todas estas situaciones, la acción deseable es una estrategia que conduce a la solución óptima o «mejor», es decir, a aquella que maximiza el resultado o, por depender de la valoración de los riesgos y las incertidumbres, trata de minimizar las pérdidas. La Racionalidad se puede definir como un juicio entre dos alternativas, una de las cuales es capaz de producir el resultado preferible.

La tecnología intelectual ha conseguido sus objetivos más ambiciosos en el análisis de sistemas. Un sistema, en este sentido, es cualquier serie de relaciones recíprocas en la que una variación en el carácter (o valor numérico) de uno de los elementos tendrá consecuencias determinadas –y posiblemente medibles– en todos los demás del sistema. Un organismo humano es un sistema determinado; un grupo de trabajo cuyos miembros están comprometidos en tareas especializadas para un objetivo común es un sistema con un propósito establecido; una red de bases y bombarderos forma un sistema variable; la economía en su conjunto es un sistema indefinido.

El problema del número de variables ha sido un factor crucial en la germinación del análisis de sistemas para decisiones militares y de negocios.

El punto crucial es el argumento de Jay Forrester y otros, según el cual la naturaleza de los sistemas complejos es ser «contra-intuitiva». Un sistema complejo, insisten, envuelve la interacción del suficiente número de variables de forma que la inteligencia no puede apropiarse de todas ellas correcta y simultáneamente. O, como también sugiere Forrester, los juicios intuitivos responden a relaciones inmediatas de causa-efecto, que son la característica de los sistemas más simples, mientras que en los sistemas complejos las causas efectivas puede que estén muy ocultas o alejadas en el tiempo o, mucho más frecuentemente, que descansen en la estructura verdadera (es decir, en el modelo) del mismo sistema, que no es reconocible de inmediato. Por esa razón hay que utilizar los

algoritmos, y no los juicios intuitivos, para tomar las decisiones.

El objetivo de la nueva tecnología intelectual es, ni más ni menos, el de realizar el sueño de un alquimista social –el sueño de «ordenar» la sociedad de masas–. En esa sociedad hay millones de personas que toman diariamente billones de decisiones sobre qué comprar, cuántos hijos tener, a quién votar, qué trabajo elegir y cosas por el estilo. Una elección particular será tan impredecible como el átomo cuántico que responde erráticamente a los instrumentos de medida; sin embargo, los modelos de conjuntos pueden ser descritos tan elegantemente como el geómetra dibuja la base y la altura del triángulo. Si el computador es la herramienta, la teoría de la decisión es su maestro. Así como Pascal pretendía jugar a los dados con Dios, y los fisiócratas intentaban trazar una red económica que dispusiese todos los intercambios entre los hombres, también los teóricos de la decisión buscan su propio *tableau entier* –el ámbito de la racionalidad, la mejor solución para las elecciones del hombre perplejo–.

Lo que esta fantasía –tan utópica, a su manera, como las fantasías de una comunidad perfecta– ha balbuceado se impone, por parte de sus creyentes, contra las resistencias humanas a la racionalidad. Pero también se puede deber a la idea de racionalidad que guía el empeño –la definición de función sin una justificación de razón–.

Textos **Daniel Bell**seleccionados

***LAS CONTRADICCIONES CULTURALES DEL CAPITALISMO* Alianza, Madrid 1977, pp. 86 ss.**

3. El gozne de la historia (1976)

Considerándola en una visión histórica retrospectiva, la sociedad burguesa tuvo una doble fuente y un doble destino. Una de las corrientes fue un capitalismo puritano, *whig*, en el que se ponía el énfasis, no en la actividad económica, sino en la formación del carácter (la sobriedad, la probidad y el trabajo como vocación). La otra fue un hobbesianismo secular, un individualismo radical que veía al hombre como limitado en sus apetitos, refrenados en política por un soberano pero con total libertad en la economía y la cultura. Los dos impulsos convivieron siempre incómodamente. Con el tiempo, sus relaciones se disolvieron. Como hemos visto, en los Estados Unidos el elemento puritano degeneró en una hosca mentalidad de pequeña ciudad, que sólo daba importancia a la idea de respetabilidad. El hobbesianismo secular alimentó la corriente del modernismo, el hambre voraz de experiencias ilimitadas. La concepción *whig* de la historia como un proceso abierto y progresista ha vacilado, si no desaparecido, ante la aparición de nuevos aparatos burocráticos que han eclipsado la visión liberal de la autoadministración social. La fe que sustentaba a todas estas creencias ha sido destruida.

Los impulsos culturales del decenio de 1960, como el radicalismo político paralelo a ellos, están, por el momento, agotados en gran medida. La contracultura resultó ser un engaño. Fue un esfuerzo, producto principalmente del movimiento juvenil, por transformar un estilo liberal de vida en un mundo de gratificaciones inmediatas y despliegues exhibicionistas. Al final, produjo poca cultura y no se opuso a nada. La cultura modernista, que tuvo raíces más profundas y perdurables, fue una tentativa de transformar la imaginación. Pero los experimentos con estilos y formas, la cólera y el

intento de escandalizar, todo lo cual produjo una explosión refulgente en las artes, están ahora agotados. Son reproducidos mecánicamente por la masa cultural, ese estrato que no es creativo por sí mismo pero que distribuye y desnaturaliza la cultura, en un proceso de absorción que roba al arte la tensión que es una fuente necesaria de creatividad y la dialéctica con el pasado. La sociedad está preocupada por las cuestiones más urgentes y amenazantes de la carestía, la escasez, la inflación y los desequilibrios estructurales de los ingresos y la riqueza dentro y entre las naciones. Por estas razones, las cuestiones culturales han pasado ahora a segundo plano.

Sin embargo, en el fondo las cuestiones culturales siguen siendo las fundamentales. Como Irving Kristol y yo escribimos en la introducción a *El capitalismo actual*: «Es imposible comprender los importantes cambios que se han producido y se están produciendo en la sociedad moderna sin tomar cabalmente en cuenta la inquieta autoconciencia del capitalismo. Esta autoconciencia no es una mera superestructura ideológica. Es una de las más significativas realidades del sistema». Estos cambios son significativos y fundamentales porque afectan a la naturaleza de la voluntad y al carácter de un pueblo, a la legitimidad y las justificaciones morales del sistema, es decir, a los elementos que dan sustentación a la sociedad.

Lo sorprendente en el surgimiento y caída de las civilizaciones –y ésta fue la base de la filosofía de la historia del talentoso pensador árabe Ibn Khaldun– es que las sociedades pasan por fases específicas cuyas transformaciones indican la decadencia. Son las transformaciones de la simplicidad al lujo (lo que Platón, quien escribió sobre el tema en el Libro 2 de *La República*, llamaba el cambio de la ciudad sana a la ciudad febril), del ascetismo al hedonismo.

Es notable que toda fuerza social nueva y en ascenso –sea una nueva religión, una nueva fuerza militar o un nuevo movimiento revolucionario– comience como un movimiento ascético. El ascetismo exalta los valores no materiales, el renunciamiento a los placeres físicos, la sencillez y la abnegación, así como la disciplina dura y dirigida hacia un fin. Esta disciplina es necesaria para la movilización de las energías psíquicas y físicas que se requieren para tareas externas al yo, para la conquista y subordinación del yo a fin de conquistar a otros. Como señaló Max Weber: «La disciplina adquirida durante las guerras de religión fue la fuente del carácter invencible de las caballerías islámica y cromwelliana. Análogamente, el ascetismo interior y la búsqueda disciplinada de la salvación en una vocación grata a Dios fueron las fuentes de la habilidad para la adquisición, característica de los puritanos».

La disciplina de los antiguos «guerreros de Dios» religiosos se canalizó en la organización militar y en el combate. Lo históricamente exclusivo del temperamento puritano fue la devoción de este ascetismo terrenal a una vocación ocupacional y al trabajo y la acumulación. Sin embargo, la finalidad del puritano no era primariamente la riqueza. Como observó Weber, el puritano sólo extraía para sí de esa riqueza la prueba de su salvación, y fue esta furiosa energía la que construyó una civilización industrial.

Para el puritano, «la tarea más urgente» era anular la conducta espontánea e impulsiva, y poner orden en la conducción de la vida. Hoy encontramos el ascetismo

principalmente en los movimientos y los regímenes revolucionarios. El puritanismo, en el sentido psicológico y sociológico, se halla en la China comunista y en los regímenes que unen el sentimiento revolucionario a los propósitos coránicos, como en Argelia y Libia.

En el esquema de Ibn Khaldun, que reflejaba en el siglo XIV las vicisitudes de las civilizaciones bereber y árabe, las secuencias de la transformación iban de la vida beduina a la sedentaria y de ésta a la hedonista; y de allí, en tres generaciones, a la decadencia de la sociedad. En la vida hedonista, se produce una pérdida de la voluntad y la fortaleza. Más importante aún es que los hombres se hacen competitivos en la prosecución de los lujos, y pierden la capacidad de compartir y sacrificarse. A esto sigue, dice Khaldun, la pérdida de la *asabîyah*, el sentido de solidaridad que hace a los hombres sentirse hermanos unos de otros, ese «sentimiento de grupo que supone afecto (mutuo) y la disposición a combatir y luchar unos por otros».

La base de la *asabîyah* no es sólo el sentido del sacrificio y el peligro compartidos – los elementos que mantienen unidos a los contingentes de combatientes o de cuadros revolucionarios clandestinos–, sino también cierto propósito moral, un *telos* que suministra la justificación moral de la sociedad. En los comienzos, los Estados Unidos mantuvieron la unidad por un pacto implícito, la idea de que éste era el continente en el que se manifestaría el designio de Dios, creencia subyacente en el deísmo de Jefferson. A medida que esta creencia fue abandonada, lo que mantuvo unida a la sociedad fue un orden político único, un sistema abierto, adaptativo, igualitario y democrático, sensible a los muchos solicitantes que buscaban su inclusión en la sociedad y que respetaban los principios de derecho encarnados en la Constitución y reafirmados por las decisiones del Tribunal Supremo. Sin embargo, esta misma sensibilidad fue posible en gran parte por la expansión de la economía y la promesa de riqueza material como disolvente de las tensiones sociales. Hoy la economía está alterada y el sistema político se halla recargado por problemas que nunca antes tuvo que afrontar. Un problema –y éste es el tema de mi ensayo final, «el hogar público»– es si el sistema puede administrar la enorme carga de problemas. Esto depende, en parte, de respuestas económicas «técnicas» y, también, de la estabilidad del sistema mundial. Pero la cuestión más profunda y difícil es la legitimación de la sociedad tal como se expresa en las motivaciones de los individuos y en los fines morales de la nación. Y es aquí donde las contradicciones culturales –las discordancias en la estructura de carácter y la separación de ámbitos– se hacen decisivas.

Los cambios en la cultura y el temperamento moral –la fusión de la imaginación y los estilos de vida– no son reducibles a «ingeniería social» o control político. Derivan de las tradiciones valorativas y morales de la sociedad, y no es posible «diseñar» a éstas mediante preceptos. Las fuentes últimas son las concepciones religiosas que alienta una sociedad; las fuentes próximas son los sistemas de recompensas y las motivaciones (junto con sus legitimaciones) que derivan de la esfera del trabajo.

El capitalismo norteamericano, como he tratado de demostrar, ha perdido su legitimidad tradicional, que se basaba en un sistema moral de recompensas enraizado en la santificación protestante del trabajo. Éste ha sido sustituido por un hedonismo que

promete el bienestar material y el lujo, pero se aparta de todas las aplicaciones históricas de un «sistema sibarítico», con toda su permisividad social y su libertinismo. La cultura ha estado dominada (en el ámbito serio) por un principio de modernismo que ha subvertido la vida burguesa, y los estilos de vida de la clase media por un hedonismo que ha socavado la ética protestante de la que provenía el cimiento moral de la sociedad. La interacción del modernismo como modalidad desarrollada por artistas serios, la institucionalización de las formas actuadas por la «masa cultural» y el hedonismo como modo de vida promovido por el sistema de comercialización de las empresas configura el conjunto de contradicciones culturales del capitalismo. El modernismo está agotado y ya no es amenazador. El hedonismo remeda sus estériles bromas. Pero el orden social carece de una cultura que sea una expresión simbólica de alguna vitalidad o de un impulso moral que sea fuerza motivacional o vinculatoria. ¿Qué puede mantener unida la sociedad, entonces?

Esto se agrega a un problema más general que deriva de la naturaleza de la sociedad moderna. El estilo característico del industrialismo se basa en los principios de la economía y el economizar: la eficiencia, los costes mínimos, la maximización, la optimización y la racionalidad funcional. No obstante, es este mismo estilo el que entra en conflicto con las tendencias culturales avanzadas del mundo occidental, pues la cultura modernista exalta los modos anticognoscitivos y antiintelectuales que aspiran al retorno a las fuentes instintivas de la expresión. Uno destaca la racionalidad funcional, la adopción tecnocrática de decisiones y las recompensas meritocráticas; el otro, los humores apocalípticos y los modos antirracionales de conducta. En esta disyunción reside la crisis cultural histórica de toda la sociedad burguesa occidental. Esta contradicción cultural constituye, a la larga, la división de la sociedad más cargada de consecuencias.

Introducción y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

8 La sociología fenomenológica

L

a denominación «sociología fenomenológica» precisa aclaración. Puede revestir una doble lectura, que en cualquier caso supone una relación, aunque con sentido inverso, entre una tarea reflexiva básica para las ciencias sociales y el quehacer de la ciencias sociales. Puede leerse como fundamentación fenomenológica de la sociología; preferiríamos entonces usar la denominación «fenomenología sociológica», aplicable a Alfred Schütz, clásico de esta corriente. También puede leerse como sociología, ciencia empírica, inspirada en tal fundamentación; en este caso parece más adecuado hablar de «sociología fenomenológica», denominación adecuada para los otros dos autores cuyas lecturas presentamos, para Peter L. Berger y Thomas Luckmann.

Conviene también precisar el alcance que puede tener la palabra «fenomenología». En general suele asociarse con la filosofía y el método de investigación de Edmund Husserl (1859-1938), que en sus reflexiones filosóficas intenta ir a la pura descripción de los «fenómenos», es decir, a las cosas mismas que se nos dan en la experiencia humana, tal como se presentan en la conciencia directa («conciencia de algo»), sin atender a su historia, particularidad, causación o contexto social de tales experiencias. Para acceder a «lo percibido como tal», al «eidos» o esencia abstracta y ejemplar de los objetos percibidos, practicaba la «reducción fenomenológica trascendental» o «epoché». Es decir, ponía entre paréntesis o suspendía su creencia cotidiana, o de la actitud natural, en la existencia de objetos individuales humanos, sociales o naturales, y mediante variaciones de muchos ejemplares de objetos lograba descubrir los rasgos esenciales o «eidos» que una cosa dada posee. Creía posible acceder ulteriormente a un ámbito de conciencia purificada, «Yo trascendental», o «subjetividad trascendental», fuera de tiempo y de espacio. Su meta: lograr verdades no-empíricas, a priori, y válidas universalmente. Intentó además dar cuenta de la socialidad mediante la «intersubjetividad trascendental». En su última obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* presentó una «ontología natural del mundo de la vida».

Pero en la obra de Alfred Schütz (1899-1959) la «fenomenología» adquiere otro sentido. Su meta no es lograr verdades últimas. Su obra surge como respuesta a la problemática metodológica de las ciencias sociales. El camino que él emprende es la descripción de la constitución o estructura de sentido en la conciencia individual y en el mundo social que ésta comparte, para explicitar los conceptos fundamentales de las ciencias sociales, la peculiaridad del método de la comprensión ajena practicada por ellas respecto al usado en la vida cotidiana, y los grandes postulados de las construcciones conceptuales en las ciencias sociales. Para evitar su reificación y garantizar su enraizamiento humano, insiste en que las construcciones creadas en las ciencias sociales deben basarse en las que se usan en el mundo de la vida cotidiana. Realmente Schütz practica un «epoché», pone entre paréntesis lo dado por supuesto en la vida cotidiana para mostrar sus condiciones. Para él «sociología comprensiva» es un rótulo que además

de referirse a la sociología como ciencia se refiere de forma general a una teoría general de las ciencias sociales humanas cuya base es la comprensión, tanto en cuanto dada en la vida cotidiana social, como en la relación de los estudiosos con los fenómenos que los hombres producen en esa vida.

PRESENTACIÓN 785

Schütz llegó a la obra de Husserl de forma no ortodoxa. Por su tipo de problemática estaba más interesado en la vida social cotidiana, por los fenómenos del sentido y recuerdo de las vivencias, por las acciones, por la comprensión mutua, por el lenguaje... Vida social, objeto previamente dado de las ciencias sociales. Es decir su tendencia era la de una fenomenología de la actitud natural, un esclarecimiento de sus condiciones, condiciones a su vez de las ciencias sociales. Si Husserl afirmaba que los hallazgos realizados en la esfera fenomenológicamente reducida eran válidos también en el ámbito de la vida cotidiana o actitud natural, Schütz insiste en el proceder opuesto: nada puede considerarse eidéticamente confirmado antes de que sea reconocido como un hecho mediante investigación.

Rasgo distintivo de la conciencia humana es que se le ofrecen «realidades múltiples». Fenomenológicamente la realidad se constituye por el sentido que cada uno damos a nuestras vivencias o experiencias, que se nos imponen en nuestra conciencia. A la conciencia individual se ofrecen realidades múltiples, ámbitos finitos de sentido: el mundo de la vida cotidiana con sus acciones, el mundo de los sueños, el de las imágenes y la fantasía, el del juego del niño, el de la locura, el de la contemplación teórica... Para el individuo pasar de uno a otro de esos mundos comporta un «salto» o conmoción.

Pero rasgo destacable entre esas realidades múltiples es que el mundo intersubjetivo, común a todos nosotros, el mundo del ejecutar, hecho de movimientos corporales y manipulaciones, constituye un elemento de la realidad suprema para la conciencia: la realidad de la vida cotidiana. Esta realidad se impone a la conciencia del individuo en plena vigilia, y por ser intersubjetiva el individuo y los miembros de su grupo la comparten teniéndola por igualmente real. Es la realidad que constituye el conocimiento de sentido común, «dado por supuesto» hasta nuevo aviso o problema, base de significado de toda la vida social. Elementos decisivos para la conciencia y la vida social son los signos y los símbolos.

El «mundo de la vida» para Schütz abarca las realidades múltiples que se ofrecen en la conciencia, pero el «mundo de la vida social» designa la realidad eminente de orientaciones manifestadas en el lenguaje cotidiano, de la visión del mundo espontánea respectiva de cada grupo (Scheler), en definitiva tiende a coincidir con «el mundo de la vida cotidiana». El mundo de la vida constituye el ámbito referencial de toda experiencia humana y de todas las ciencias. Schütz confía el fundamento radical del análisis fenomenológico de las estructuras del mundo de la vida a una antropología filosófica que dé cuenta de los rasgos universales de la conciencia humana, que es conciencia social. Así como asigna a una sociología filosófica el papel de intermediaria entre aquel análisis y los estudios de las ciencias sociales empíricas. A esa sociología filosófica según Alfred Schütz compete estudiar las formas en que la gente experiencia este mundo de la vida

cotidiana, las formas de los diversos sistemas de relevancia, las formas de estar con otros y vivir con otros... La existencia de los otros se da por supuesta, pues asumimos la «reciprocidad de perspectivas». El concepto de «simultaneidad» describe la idea de que nuestra experiencia del Otro ocurre en el mismo presente en que el Otro nos experimenta. Nos orientamos respecto a él, a los demás y a los objetos mediante «tipificaciones», pautas de expectativas, socialmente producidas, distribuidas y aprendidas tales como competidor del negocio, americano, tipo jovial... Tipificaciones que posibilitan la interacción dotada de sentido, y previas a los tipos ideales elaborados por las ciencias sociales.

¿En qué medida podemos hablar de una sociología fenomenológica en la obra de P. L. Berger y de Th. Luckmann?

Su libro conjunto *La construcción social de la realidad. Un tratado sobre sociología del conocimiento* (1966) efectúa una redefinición de la sociología del conocimiento a partir de la base sentada por Schütz. La sociología del conocimiento ha de ocuparse de todo lo que la gente «conoce» como «realidad» en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica, del «conocimiento de sentido común», que constituye el edificio de significados o sentido sin el cual no puede existir ninguna sociedad. Y, precisamente, analizarán en la primera parte los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana desde el legado de Schütz.

En el caso de Peter L. Berger esta sociología del conocimiento, centrada en el mundo dado por supuesto, cuya realidad tiene los momentos de exteriorización, objetivación e interiorización, sirve a su vez de base *Para una teoría sociológica de la religión* (1967). Dice Berger que en este terreno de lo dado por supuesto, de la experiencia natural, es donde la religión sitúa la realidad «sobrenatural». Berger entiende la religión como «la empresa humana por la que se establece un cosmos sagrado» y audazmente se intenta «concebir el universo entero como humanamente significativo». A su vez en *Un mundo sin hogar* (1973), abordando la modernización y sus efectos sobre la conciencia, recurrirá al concepto de «mundo de la vida» para mostrar cómo una de las características en que el individuo suele vivir en una sociedad moderna es la «pluralidad de mundos de vida social». Este pluralismo tiene un efecto secularizador sobre la religión, hace disminuir la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo, siendo su consecuencia más visible la «privatización de la religión».

Th. Luckmann trabajó también en sociología de la religión. En *La religión invisible* (1967) mostró que el cosmos sagrado moderno legitima el retiro del individuo a la «esfera privada» y santifica su autonomía «subjetiva», favorece la secularización y deshumanización de la estructura social, al tiempo que sacraliza la relativa liberación de la conciencia humana, pareciendo operar así como una ideología total. Luckmann se ha ido decantando ulteriormente hacia una teoría social del lenguaje, y hacia el análisis de las formas de comunicación productoras, transmisoras y reproductoras de conocimiento. Desde esta perspectiva ha revisado las temáticas de la religión y el conocimiento. Afirma como función de la religión «el transformar a los miembros de la especie “homo sapiens” en actores de un orden social... donde un “ego” se encuentra a sí mismo en un

mundo compartido con “alter egos”, y compartiendo sus actos con ellos, para ellos e incluso contra ellos, sobre la base de un principio elemental de reciprocidad de perspectivas». Y los contenidos históricos de religión los ve como resultado de actos de comunicación intersubjetiva y de la «construcción social de *otra* realidad trascendente». La moderna privatización de la religión se caracteriza por la ausencia de modelos sociales generales, plausibles y obligatorios para la persistencia de las experiencias humanas y universales de trascendencia. Puesto que la realidad social se construye comunicativamente Luckmann puede abrir camino para una «nueva sociología del conocimiento», que preste atención a los entresijos de los procesos comunicativos. Luckmann parece proponer también una fenomenología sociológica. Ha apuntado repetidamente las líneas de una protosociología, y la relación con ella de los logros de la sociología empírica. A. Schütz estrictamente hablando delineó sólo las condiciones previas para fundamentar los conceptos, el componente comprensivo (*verstehen*), y los postulados metodológicos de las ciencias sociales. Sus *Estudios sobre teoría social* no intentaban una descripción empírica de la sociedad, ni proporcionar conceptos para uso directo en la investigación social; eran estudios aplicados de carácter formal. Al final confiaba en una antropología filosófica como fundamentadora de las constantes de la conciencia humana. En cambio T. Luckmann sostiene que la fenomenología social, la de Schütz incluso, es una «proto-sociología» encaminada a «descubrir las estructuras universales e invariantes de la existencia humana en cualquier tiempo y lugar». Al lado de Husserl aspira a una *mathesis universalis*. El problema es cómo relacionar tal pretensión de universalidad con los logros del trabajo empírico.

Presentación de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

8.1. Alfred Schütz (1899-1959)

Nació en Viena. Estudió Derecho con Hans Kelsen, y economía con F. von Wiese y L. von Mises en la Universidad de Viena. Doctor en Derecho en 1920, se incorporó como asesor jurídico financiero a la *Bankverein* de Viena. Participó en el Seminario de Mises con sus amigos F. Kaufmann, E. Voegelin y F. Machlup. En 1938, cuando Hitler se anexionó Austria, emigró a París. En 1939 se instaló en Nueva York, siguió como asesor jurídico financiero de la banca, y además desde 1944 fue profesor de la New School for Social Research. Desde 1952 se dedicó a la docencia.

El problema de la *fundamentación de las ciencias sociales, de su objeto y de su metodología*, preocupó a Schütz desde 1920. Entre sus impulsos para acometer esta problemática cabe citar: el uso que Wiese hacía del método de la propia auto-comprensión en economía; la teoría general de la acción humana, que Mises asignaba a la sociología, como base de la economía y de las ciencias sociales; la «teoría pura del derecho» de Kelsen; y el afán de precisar los conceptos y el método de la sociología comprensiva de la acción expuestos por Max Weber, conocido y criticado por Kelsen y Mises. Según Schütz, las ciencias sociales estudian un «dato» previo, el mundo hecho de sentidos subjetivos del vivenciar, de expectativas y acciones, en el que los hombres

comprenden interpretativamente sus acciones y las de otros, y se comunican. No podemos, pues, partir del pensar o del «conocer», ni del método y las categorías según propuesta de los neokantianos, ni de las «esferas de incompatibilidad de esencias» gratas a los fenomenólogos. Y tampoco cabe recurrir al empirismo lógico de los fundadores del Círculo de Viena. Para fundamentar las ciencias humanas debemos partir del vivenciar, y elucidar teóricamente el sentido que el Yo le da a tal vivencia: en su recordar, en su sentir somático y al ejecutar acciones, en su referirse al Tú, en su hablar mediante el lenguaje, y en su pensar. Estos dos últimos nos remiten a una experiencia general. Un segundo paso será elaborar una teoría de la estructura de las objetivaciones de sentido. Y, finalmente, abordaremos el objeto y el método de las ciencias sociales. Para esbozar esta *Teoría de las formas de vida y la estructura de sentido* Schütz en 1925-1930 echó mano críticamente del instrumental filosófico encontrado en Bergson, en Scheler, y, al fin, en Husserl, un Husserl releído y leído tras publicarse en 1928 su *Fenomenología de la conciencia del tiempo interior*.

Schütz, en el único libro que publicó en su vida, en *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva* (1932), inició su análisis fenomenológico examinando cómo el Yo en la «duración», o flujo temporal interior de conciencia, constituye la experiencia de *sentido* al interpretar reflexivamente sus vivencias pasadas. La «acción» del Yo es una conducta en curso, cuyo *sentido subjetivo* coincide con la meta y los pasos para lograrla, anticipados en el proyecto. Pero la acción concluida es «acto», sólo tiene sentido retrospectivamente. Los motivos de la acción son: el *motivo «para»*, el estado futuro o meta anticipada que el Yo espera alcanzar realizando la acción proyectada; y el *motivo «porque»*, el pasado personal y los factores ambientales que configuran y explican la acción del Yo. Examina luego el mundo cotidiano. Delinea las bases de una teoría que aclare cómo el Yo puede comprender, por autointerpretación, el *sentido objetivo* de las acciones expresivas de Otros. Los individuos construyen el mundo social significativo con *acciones sociales*, cuyo «motivo para» se refiere a la corriente de conciencia de Otro; con *relaciones sociales*, si hay probabilidad objetiva de acciones intencionales recíprocamente referidas; y usando *tipos ideales de personas, y de cursos de acción*, para comprender interpretativamente el sentido de las acciones y objetivaciones humanas. Las *tipificaciones* tienen mayor *grado de anonimato* cuanto más se alejan de la relación directa, actual o posible, del Yo con el Tú. Tras los resultados de este recorrido Schütz aborda algunos *problemas fundamentales de la sociología comprensiva*, releyendo textos de Max Weber sobre los tipos ideales, la adecuación causal y de sentido, la probabilidad, el privilegio de los tipos de acción racional y los sentidos subjetivo y objetivo en *las ciencias sociales*. Estas ciencias construyen entramados de sentido objetivo, que se refieren a los entramados de sentido subjetivo, propios de los actores, y, al carecer de la experiencia social directa, dan forma a la experiencia previa del mundo construyendo sus *tipos ideales, distintos de los de la vida cotidiana*. Algunas ciencias sociales usan *tipos ideales personales* pues estudian cómo se produce el sentido de la acción, otras en cambio usan *tipos de cursos de acción* porque se interesan por los productos surgidos de tal acción. La economía y la

ciencia del derecho también usan tipos ideales. Schütz envió en 1932 un ejemplar de este libro a Edmund Husserl, y mantuvo contacto con él, hasta que éste murió en 1938.

Un planteamiento similar marcó en los años 1940 su ponencia en Harvard sobre «El problema de la racionalidad en el mundo social», su recensión de «La estructura de la acción social» y el intercambio epistolar con Parsons, así como el inicio de su carteo y cooperación duradera con el fenomenólogo Aron Gurwitsch. En Estados Unidos Schütz difundió la obra de Husserl y el movimiento fenomenológico, y asimiló el pragmatismo de W. James y G. H. Mead, y el interaccionismo simbólico. Murió sin terminar el libro donde pensaba exponer sistemáticamente los logros de su fenomenología de la realidad social. Luckmann elaboró los materiales de Schütz, y publicó como coautor *Las estructuras del mundo de la vida* (1975.1984), cuyo anexo recoge los preparativos de Schütz. Apuntemos las grandes líneas del proyecto de Schütz.

El *mundo de la vida* abarca cuanto abarca nuestro sentido del experimentar, que constituye *múltiples ámbitos de realidad* –vida cotidiana, sueño, fantasía, ciencia...–. Esos ámbitos son reales en cuanto se nos imponen mientras estamos en ellos, y sentimos sobresalto al pasar de un ámbito a otro, como, por ejemplo, al despertar de un sueño. El mundo de la vida es *biográfico*, cada uno tiene el suyo propio, y es también *social*, pues incluye aspectos típicos que compartimos con otros.

Pero el *mundo de la vida cotidiana* es dentro del mundo de la vida la *realidad suprema*, y es desde el comienzo un mundo intersubjetivo. En su ámbito puedo yo ejecutar acciones, moviendo mi cuerpo en la zona que aquí y ahora está a mi alcance, y en las zonas que puedan estarlo. Su realidad se me impone en plena vigilia, y se impone a otros hombres que, como yo, existen en el mundo cotidiano, y con los que puedo comunicarme. Supongo, por la hipótesis de la «reciprocidad de perspectivas», que si otros hombres estuviesen «aquí» donde yo estoy –con mis perspectivas biográfica personal, social de pertenencia a un «nosotros», y situacional de mi espacio y mi tiempo– verían las cosas como yo las veo, y que si yo estuviese «allí» donde ellos están las vería igual que ellos. La realidad del mundo de la vida cotidiana, nuestro «mundo social presupuesto», constituye nuestro *conocimiento de sentido común*, que se da por sentado hasta que surja un problema y sea preciso revisarlo. Experimento y actúo sobre los «objetos», usando modelos de mi acervo personal, junto con tipificaciones y simbolizaciones de la cultura de «nuestro» grupo. En ese mundo mi individualidad y mi libertad de acción están socialmente condicionadas, y el tiempo social resulta del cruce de mi duración interna con el tiempo cósmico. Para mí «nuestro» grupo, la autointerpretación, el modo de vida, el sistema de significatividades, las tipificaciones y autotipificaciones que en él compartimos, son el centro de todo, y me resultan evidentes. Sólo desde «nuestro» grupo puedo clasificar y calificar a los «otros» grupos, sus otros modos de vida, relevancias y tipificaciones, que para mí carecen de evidencia.

El *Otro en la vida cotidiana* me es dado en mi *encuentro* con él, aquí, ahora, cara a cara, en la simultaneidad viviente, al hablarnos y escucharnos, al formar un «nosotros». Los Otros, lejos de este encuentro espacial actual, se me presentan en tipificaciones cada vez menos próximas y más anónimas. Mis *contemporáneos* coexisten conmigo, de forma

que es posible que actuemos uno sobre otro. Mis *antepasados* pueden influir sobre mí mediante las consecuencias de sus actos, pero yo no puedo actuar sobre ellos. Sobre mis *sucesores* puedo actuar en una relación totalmente anónima, pero ellos no pueden actuar sobre mí. Además, es importante la *familiaridad* con el otro, o la extrañeza. El vecino del metro co-presente me es un extraño, un colega lejano me es familiar.

El conocimiento del mundo de la vida es social. Sus categorías y *tipificaciones* se objetivan socialmente, sobre todo en el *lenguaje*. Y la *distribución social* del conocimiento diferencia al lego, al bien informado, y al especialista en cada materia. Esta distribución estructura la sociedad y los roles, y establece desigualdad. Pero mi acervo de conocimiento es *biográfico*, surge de acciones y experiencias, compartidas y condicionadas por otros, y consta de conocimientos, más o menos familiares para mí, de creencias y de zonas de ignorancia. Tal conocimiento es además *situacional*, sus tipos se producen o aplican como una posible solución en situaciones problemáticas. El *interés propio* fija qué elementos del mundo, y del actual stock de conocimiento subjetivo, son relevantes para el problema de definir la respectiva situación. Hay diversos ámbitos y tipos de *relevancia* o *significatividad*. Así la relevancia, que opera en una biografía, puede ser *voluntaria* (individual), o *impuesta* (social). Puede ser *motivacional*, si el sujeto la experimenta como motivo para definir la situación; *temática*, si algún elemento relevante motivacionalmente no bastante conocido pasa a ser tema de nuestra conciencia para conocerlo; y, finalmente, la relevancia puede ser *interpretativa* en cuanto ciertos elementos del stock de conocimiento interesan para poder solucionar el problema temático y dominar la situación.

Pero el mundo de la vida cotidiana es ante todo *ámbito de la praxis*. Orientados hacia el futuro, suponemos que nuestras *acciones* pueden en parte modificarlo. En mi situación tengo que *decidir entre proyectos*, decidir si actúo y cómo, o si no actúo, anticipando en su caso como realizadas las consecuencias típicas de actos también típicos. Yo *actúo* para realizar la situación proyectada, la meta futura que me interesa, pero dentro de una jerarquía de planes que fijan mi biografía, y lo que me es factible, dadas las incompatibilidades ontológicas, históricas y biográficas que vivo como obvias.

En el mundo de la vida nuestra conciencia puede *cruzar los límites de nuestra experiencia inmediata* mediante marcas, indicaciones, signos y símbolos, que, experimentados dentro de la vida cotidiana, copresentan algo relevante y de algún modo trascendente al núcleo de la experiencia. Las *marcas* me permiten superar la barrera para el futuro, puedo así proyectar ahora un recordatorio subjetivo de algo posterior. Tienen también importancia práctica las *indicaciones*, que relacionan elementos a mi alcance con otros fuera de él, así el humo que está al alcance de mi vista me indica el fuego que no veo. Los *signos*, sucesos en el cuerpo de Otro o que él produce en el mundo externo, manifiestan la vida mental del Otro. Sobre todo, los signos hablados y escritos, intersubjetivamente constituidos, como *el lenguaje*, nos ayudan en la comunicación recíproca a cruzar las barreras de acceso a los otros. Los *símbolos* socialmente aprobados nos informan en la vida cotidiana de otras realidades que trascienden a cada individuo, y a esa misma vida cotidiana: la naturaleza, la relación «nosotros», la sociedad, su orden

de funcionamiento... Cabe una amplia integración de las relaciones entre símbolos. En nuestra cultura occidental, que ha elaborado varios sistemas simbólicos: la ciencia, el arte, la política y la filosofía, el vínculo entre ellos es débil.

Schütz diseñó un capítulo final sobre «*las ciencias del mundo de la vida*». El mundo de la vida es el fundamento incuestionado de las construcciones científicas, que sustituyen a las construcciones del pensamiento de sentido común. Las construcciones de las *ciencias naturales* surgen de la interpretación que los expertos hacen del sector de la naturaleza que deciden estudiar. Pero las construcciones de las *ciencias sociales* surgen al interpretar los expertos las construcciones de sentido común previas, el pensamiento cotidiano de los hombres que según sus relevancias viven entre sus semejantes su vida diaria. Las construcciones de las ciencias sociales son, pues, construcciones de construcciones, o construcciones de segundo grado. Deben cumplir varios *postulados*. 1) El postulado de la *consistencia lógica* demanda claridad conceptual y compatibilidad con los principios de la lógica formal. 2) El postulado de la *interpretación subjetiva* requiere que los tipos de acción humana o de sus resultados puedan referirse al sentido subjetivo del modelo de mente individual, científicamente construido. 3) El postulado de *adecuación a la experiencia del mundo cotidiano* exige al experto construir un modelo típico de acción humana de modo que un acto dentro del mundo cotidiano, efectuado según indica el modelo, resulte comprensible a tenor de la experiencia de sentido común tanto para su actor como para sus semejantes. 4) Vigee el postulado de *racionalidad* si el experto elige para su problema sólo elementos que posibilitan acciones o reacciones racionales de sus modelos de actores. Debe así construir tipos de acción social tales, que un actor del mundo real efectuaría el acto tipificado, si sólo conociese con claridad los elementos que el experto supone significativos para su elección y si tendiese a usar los medios más apropiados para lograr el fin definido por el experto.

En la sociología americana de los años 1960 –años de los movimientos pro derechos civiles, anti-guerra del Vietnam y feminista–, Schütz destacó por su talante humanista frente al funcionalismo, conductismo y positivismo. Su obra fue la base de *La construcción social de la realidad*, tratado de sociología del conocimiento y síntesis teórica-sistemática, de sus discípulos P. L. Berger y T. Luckmann. Y a él recurrieron H. Garfinkel al forjar la etnometodología, y A. Cicourel.

Obras

(1932) 1993. 1.^a reimpresión en España. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Barcelona. Su título traduce el de la edición original *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (1932), pero el texto traduce su versión adaptada al inglés *The Phenomenology of the Social World* de 1967.

(1962) 1974. *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires. (original: *Collected Papers II*. Maurice Natanson [ed.]). (1964) 1974. *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires. («Collected Papers II». Arvid Brodersen [ed.]).

1966. *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. Ilse Schütz (ed.). Martinus Nijhoff, The Hague.

1970. *Reflections on the Problem of Relevance*. Richard M. Zaner (ed.), Yale University Press, New Haven.

(1973) 1977 (con Thomas Luckmann). *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires. Traduce la versión inglesa del original alemán, cf. 1975.

1975 (con Thomas Luckmann). *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied und Darmstadt: Hermann Luchterhand. (2.^a ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979).

1978 (con Talcott Parsons). *The Theory of Social Action: The Correspondance of Alfred Schütz and Talcott Parsons*. Richard Grathoff (ed.). M. Natanson (prólogo), Indiana University Press, Bloomington-Londres.
1981. *Theorie der Lebensformen: Frühe Manuskripte aus der Bergson Periode*. Ilja Srubar (ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1984 (con Thomas Luckmann). *Strukturen der Lebenswelt II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1985 (con Aron Gurwitsch). *Alfred Schütz-Aron Gurwitsch Briefwechsel 1939-1959*. Richard Grathoff (ed.). Ludwig Landgrebe (introd.), Fink Wilhelm, München.
1996. *Collected Papers IV*. Helmut Wagner-Georg Psathas (eds.). Fred Kersten (col.), Kluwer, Dordrecht - Boston - Londres. 2003-2005. *Alfred Schütz Werkausgabe*. R. Grathoff, H.-G. Soeffner, I. Srubar (eds.) UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz. 9 vols.

Textos

seleccionados Alfred Schütz *ESTUDIOS SOBRE TEORÍA SOCIAL* Amorrotu, Buenos Aires 1974, pp. 212 ss.

1. Estructuración del mundo social presupuesto

Comenzaremos examinando el mundo social en las diversas articulaciones y formas de organización que constituyen la realidad social para los hombres que viven dentro de él. El hombre nace en un mundo ya existente antes de su nacimiento, y este mundo es, desde el comienzo no sólo físico, sino también sociocultural. Este último es un mundo preconstituido y preorganizado, cuya estructura específica es el resultado de un proceso histórico y difiere, por lo tanto, en cada cultura y cada sociedad.

Ciertas características, sin embargo, son comunes a todos los mundos sociales porque tienen sus raíces en la condición humana. En todas partes encontramos la división en grupos por sexo y por edad, así como cierta división del trabajo condicionada por ellos; y también organizaciones más o menos rígidas de parentesco que ordenan el mundo social en zonas de diversa distancia social, desde la íntima familiaridad hasta la ajenidad. También hallamos en todas partes jerarquías de preponderancia y subordinación, de dirigentes y partidarios, de los que mandan y los que obedecen. En todas partes encontramos una manera aceptada de vida, es decir, una concepción de cómo entenderse con las cosas y los hombres, con la naturaleza y con lo sobrenatural. En todas partes hay objetos culturales, como las herramientas necesarias para dominar el mundo externo, juguetes para niños, artículos de adorno, instrumentos musicales de algún tipo, objetos que sirven como símbolos para el culto, etc. Hay ciertas ceremonias que señalan los grandes sucesos del ciclo vital del individuo (nacimiento, iniciación, matrimonio y muerte), o del ritmo de la naturaleza (siembra y cosecha, solsticios, etc.).

Los científicos sociales han intentado con frecuencia clasificar las diversas actividades de los hombres que se comprueban en todas las organizaciones sociales, estableciendo una lista de necesidades básicas que deben ser satisfechas mediante las funciones del organismo social.

En el actual estado de las ciencias sociales, todas esas listas de necesidades consideradas básicas y generales parecen, a lo sumo, recursos heurísticos formulados de modo más o menos adecuado y, como tales, indudablemente útiles.

Sólo el examen de la condición humana en general, del lugar del hombre en el cosmos —es decir, sólo una antropología filosófica plenamente desarrollada—, puede dotarnos de los elementos necesarios para solucionar este problema. Los últimos escritos

de Scheler sugieren que proyectaba tal estudio. En este artículo no nos corresponde emprender una tarea semejante. Describiremos, en general, ciertos aspectos de la realidad social tal como la experimentan los hombres que viven su vida cotidiana dentro de ella, entre sus semejantes.

El hombre experimenta el mundo social en que ha nacido, y dentro del cual debe orientarse, como una apretada trama de relaciones sociales, de sistemas, de signos y símbolos con su particular estructura de sentido, de formas institucionalizadas de organización social, de sistemas de estatus y prestigio, etc. Todos los que viven dentro del mundo social presuponen el sentido de todos estos elementos, en toda su diversidad y estratificación, así como el esquema de su trama. La suma total del aspecto natural relativo que presenta el mundo social para quienes viven dentro de él constituye –para emplear una expresión de William Graham Sumner– los usos tradicionales (*folkways*) del endogrupo, que son socialmente aceptados como el modo bueno y correcto de entenderse con las cosas y los semejantes. Se los presupone porque han sido confirmados hasta el momento y, como son aprobados socialmente, no se les exige explicación ni justificación.

Estos usos tradicionales representan la herencia social que se transmite a los niños que nacen y crecen dentro del grupo; por un proceso de aculturación, el extraño que se acerca al grupo y desea ser aceptado por él tiene que aprender, al igual que el niño, no sólo la estructura y significación de los elementos, a interpretar, sino también el esquema de interpretación que rige en el endogrupo y es aceptado por éste sin discusión.

Ello se debe a que el sistema de usos tradicionales establece la norma en términos de la cual el endogrupo «define su situación». Más aún: originándose en situaciones anteriores definidas por el grupo, el esquema de interpretación hasta entonces confirmado pasa a ser un elemento de la situación actual. Presuponer el mundo sin discusión involucra la premisa, hondamente arraigada, de que aquél seguirá siendo, hasta nuevo aviso, sustancialmente igual que hasta ese momento; de que lo comprobado hasta entonces como válido seguirá siéndolo, y de que todo aquello que nosotros u otros como nosotros pudimos hacer una vez con éxito puede ser hecho de nuevo de manera similar, y producir en esencia los mismos resultados.

Claro está que lo que hasta el momento estuvo fuera de duda y fue indiscutible siempre puede ser cuestionado; en tal caso, lo que se presupone pasa a ser problemático. Tal será el caso, por ejemplo, si en la vida individual o social surge un suceso o situación que no es posible enfrentar aplicando el esquema tradicional y habitual de conducta o interpretación. Denominamos a tal situación una crisis que es parcial si torna cuestionables sólo algunos de los elementos del mundo que se presupone, y total si invalida todo el sistema de referencia, el esquema mismo de interpretación.

Para nuestros fines, será necesario investigar un poco más a fondo la estructura del conocimiento de sentido común que tiene sobre los usos tradicionales el hombre que vive su vida cotidiana dentro del grupo, y también su manera de adquirir tal conocimiento. Este conocimiento de sentido común no es en modo alguno idéntico al del investigador social. Los sociólogos modernos que estudian el sistema social en sí

describen un grupo social concreto, por ejemplo, como un contexto estructural y funcional de roles sociales y de relaciones de estatus entrelazados, de pautas de efectuación y de significación. Estas pautas, en la forma de expectativas atribuidas a esos roles y relaciones de estatus, se hacen motivacionales para las acciones actuales y futuras de quienes tienen a su cargo las funciones prescriptas por la posición que ocupan dentro de ese sistema.

Conviene, sin embargo, recordar que lo que los sociólogos llaman «sistemas», «rol», «estatus», «expectativas de rol», «situación» e «institucionalización» es experimentado por el actor individual en el escenario social en términos muy diferentes. Para él, todos los factores denotados por esos conceptos son elementos de una red de tipificaciones; tipificaciones de seres humanos, de sus pautas de cursos de acción, de sus motivos y objetivos o de los productos socioculturales originados en sus acciones. Dichos tipos fueron elaborados en lo fundamental por otros, sus predecesores o contemporáneos, como herramientas adecuadas para entenderse con las cosas y los hombres, y que el grupo en el cual ha nacido acepta como tales. Pero existen también autotipificaciones: el hombre tipifica en cierta medida su propia situación dentro del mundo social y las diversas relaciones que tiene con sus semejantes y objetos culturales.

El conocimiento de estas tipificaciones y de su uso adecuado es un elemento inseparable de la herencia sociocultural transmitida al niño que nace en el grupo por sus padres y maestros, los padres de sus padres y los maestros de sus maestros; en consecuencia, es de origen social. La suma total de esas diversas tipificaciones constituye un marco de referencia en términos del cual debe ser interpretado, no sólo el mundo sociocultural, sino también el mundo físico, marco de referencia, que, pese a sus incongruencias y su opacidad inherente, posee integración y transparencia suficientes como para ser utilizado para resolver la mayoría de los problemas prácticos. Cabe destacar que la interpretación del mundo en términos de tipos, tal como la entendemos aquí, no es el resultado de un proceso de raciocinio, y menos aún de conceptualización científica. El mundo, tanto físico como sociocultural, es experimentado desde el comienzo en términos de tipos: existen montañas, árboles, pájaros, peces, perros y, entre éstos, perdigueros irlandeses; hay objetos culturales tales como casas, mesas, sillas, libros, herramientas y, entre éstas, martillos; y existen roles y relaciones sociales típicos, tales como padres, hermanos, allegados, extranjeros, soldados, cazadores, sacerdotes, etc. Así, las tipificaciones, en el nivel del sentido común –a diferencia de las tipificaciones hechas por el hombre de ciencia, y, en particular, el científico social–, emergen en la experiencia cotidiana del mundo como presupuestas, sin ninguna formulación de juicios ni de formulaciones claras, con sujetos y predicados lógicos. Digamos, empleando un término fenomenológico, que pertenecen al pensamiento prepredicativo. El vocabulario y la sintaxis del lenguaje corriente cotidiano resumen las tipificaciones socialmente aprobadas por el grupo lingüístico.

Pero, ¿en qué consiste el proceso de tipificación? Si llamamos perro a un animal, ya hemos efectuado una especie de tipificación. Cada perro es un individuo único y, como tal, diferente de todo otro perro, aunque tiene en común con los demás perros un

conjunto de rasgos y cualidades característicos. Al reconocer a Rover como un perro y llamarlo así, dejo de lado lo que hace de Rover el perro único y singular que es para mí. La tipificación consiste en pasar por alto lo que hace del individuo un ser singular e irreemplazable, se prevé en él una conducta propia, de un perro, una determinada manera de comer, correr, etc.

Aun mi noción del Rover singular y único supone ya una tipificación de lo que considero su conducta habitual. Y hasta el Rover enfermo tiene su manera típica de estar enfermo. El problema de la tipificación fue estudiado por Husserl. Por otra parte, puedo ver en Rover un mamífero, o un animal, o simplemente un objeto del mundo externo.

Toda tipificación consiste en la igualación de rasgos significativos para el propósito particular a mano con vistas al cual se ha formado el tipo, y en dejar de lado aquellas diferencias individuales de los objetos tipificados que no son significativos para dicho propósito. No hay nada que sea un tipo puro y simple. Todos los tipos son términos relacionales que llevan consigo –para utilizar una expresión matemática– un subíndice que se refiere al propósito para el cual se ha elaborado el tipo. Y este propósito no es sino el problema teórico o práctico que, como consecuencia de nuestro interés determinado por la situación, ha surgido como cuestionable del fondo incuestionado del mundo presupuesto. Nuestro interés actual, sin embargo, proviene de nuestra situación biográfica actual dentro de nuestro ambiente, tal como la definimos nosotros.

La referencia del tipo al problema para cuya solución ha sido elaborado, *su significatividad para el problema*, como la llamaremos, constituye el significado de la tipificación. Es posible elaborar así una *serie de tipos* de objetos concretos singulares, los cuales destacan ciertos aspectos que el objeto tiene en común con otros, porque sólo estos aspectos son significativos para el problema práctico o teórico a mano. Cada problema exige, entonces, otro género de tipificación.

Puede decirse que el problema bien delimitado es el centro focal de todos los tipos posibles que pueden formarse para su solución, es decir, de todos los tipos significativos para el problema. También podemos decir que todos estos tipos pertenecen, por el hecho mismo de referirse al mismo problema, al mismo *dominio de significatividades*.

Sería más exacto decir que un dominio de significatividades se halla constituido por un conjunto de problemas relacionados, ya que, como se debe recordar, no existen problemas aislados. Todo problema lo es dentro de un contexto; lleva consigo sus horizontes exteriores, que remiten a otros problemas, y tiene horizontes interiores infinitos cuyas complicaciones pueden hacerse explícitas, al menos potencialmente, mediante nuevas indagaciones. Determinar las condiciones en que se debe considerar satisfactoriamente resuelto un problema, es decir, el punto en el cual puede cesar toda indagación ulterior, es un elemento de la formulación del problema mismo. Esto, dicho sea de paso, supone trazar una línea demarcatoria entre los rasgos significativos para el problema y todos los otros elementos del campo que se examina, considerados como meros «datos». De tal modo, los datos son, por el momento, hechos indiscutidos que no hace falta cuestionar hasta nuevo aviso. Sin embargo, es precisamente el sistema de significatividades para el problema el que establece los límites entre lo típico y lo que se

ha dejado de lado en la tipificación. (Es frecuente la peligrosa falacia de confundir lo no tipificado con lo atípico.)

Puesto que el sistema de significatividades para el problema depende, a su vez, de los intereses originados en una situación particular, quiere decir que el mismo objeto o suceso puede resultar significativo o no significativo, tipificado o no tipificado, y hasta típico y atípico, en relación con los diferentes problemas a resolver y las diversas situaciones dentro de las cuales surge el objeto o suceso, vale decir, en relación con diferentes intereses. Un ejemplo de este último caso: si los padres observan que su hijo actúa de una manera «extraña», o sea atípica, un psicólogo puede tranquilizarlos informándoles que es «típico» de los niños de esa edad comportarse como lo hacen. Los padres y los psicólogos simplemente emplean diferentes sistemas de significatividades y, por ende, diferentes tipos para interpretar el mismo suceso.

De este modo, el campo de la experiencia cotidiana se estructura, en un momento determinado, en diversos dominios de significatividades, y es precisamente el sistema de significatividades vigente lo que determina qué se debe presuponer como típicamente igual (homogéneo) y qué como típicamente diferente (heterogéneo). Este enunciado es válido para toda clase de tipificaciones. Sin embargo, en el mundo social presupuesto encontramos –como lo han indicado nuestros anteriores análisis– un sistema socialmente aprobado de tipificaciones, al cual se denomina los modos de vida del endogrupo. De igual manera, constituye una estructura específica de dominios de significatividades que también se presuponen. Es fácil comprender su origen: el mundo que el endogrupo presupone es un mundo de una situación común dentro del cual surgen problemas comunes en un horizonte común, problemas que exigen soluciones típicas por medios típicos para lograr fines típicos.

Cada uno de estos problemas determina lo que es significativo para el problema y lo que no lo es. De este modo, los dominios socialmente aceptados de significatividades comunes quedan circunscriptos, aunque esto no significa necesariamente que su sistema esté totalmente integrado o que no se entrecrucen. Pueden ser, y con frecuencia son, incompatibles, y a veces hasta se contradicen. El sistema tampoco es estático. Por el contrario, cambia, digamos, de una generación a otra, y su evolución dinámica es una de las causas principales de cambios en la estructura social misma.

Un sistema de significatividades y tipificaciones, tal como existe en todo momento histórico, forma parte en sí mismo de la herencia social y, como tal, es transmitido a los miembros del endogrupo en el proceso educacional. Tiene diversas funciones importantes:

1. Determina qué hechos o sucesos deben ser tratados como sustancialmente –o sea típicamente– iguales (homogéneos) con el fin de resolver, de una manera típica, problemas típicos que surgen o pueden surgir en situaciones tipificadas como iguales (homogéneas).

2. Transforma las acciones individuales singulares de seres humanos singulares en funciones típicas de roles sociales típicos, que se originan en motivos típicos encaminados a lograr fines típicos. Los demás miembros del endogrupo prevén que el

encargado de tal rol social actuará de la manera típica definida por su rol. Por otra parte, al cumplir su rol la persona se tipifica a sí misma; es decir, resuelve actuar de la manera típica definida por el rol social que ha asumido. Resuelve actuar como se supone que actúa un comerciante, un soldado, un juez, un padre, un amigo, un capataz, un deportista, un camarada, un gran tipo, un buen muchacho, un norteamericano, un contribuyente, etc. Todo rol, pues, supone una autotipificación por parte de quien lo asume.

3. Funciona como esquema de interpretación y como esquema de orientación para cada miembro del endogrupo, creando de esa forma un universo de discurso entre ellos. Se supone que cualquiera (incluido yo) que actúe de la manera típica socialmente aprobada, está motivado por los motivos típicos pertinentes y aspira a lograr la situación típica correspondiente. Tiene una probabilidad razonable de entenderse, mediante tales acciones, con todo el que acepte el mismo sistema de significatividades y presuponga las tipificaciones que en él se originan. Por una parte, debo aplicar, para comprender a otro, el sistema de tipificaciones aceptado por el grupo al cual ambos pertenecemos. Por ejemplo, si él emplea el idioma inglés, debo interpretar sus enunciados en términos del código del diccionario y la gramática ingleses. Por la otra, debo utilizar, para hacerme comprender por el otro, el mismo sistema de tipificaciones como esquema de orientación para mi acción proyectada. Por supuesto, es sólo probable, vale decir, verosímil, que el esquema de tipificaciones empleado por mí como esquema de orientación coincida con el que utiliza mi semejante como esquema de interpretación; de lo contrario, serían imposibles los malentendidos entre personas de buena voluntad. Pero suponemos, al menos como primera aproximación, que ambos expresamos lo que queremos decir y decimos lo que queremos expresar.

4. Las probabilidades de éxito de la interacción humana –es decir, el establecimiento de una congruencia entre el esquema tipificado que el actor utiliza como esquema de orientación y sus semejantes como esquema de interpretación– aumentan si el esquema de tipificación es estandarizado, y el sistema de significatividades correspondientes, institucionalizado. Los diversos medios de control social (costumbres, principios morales, leyes, reglas, rituales, etc.) sirven a este propósito.

5. El sistema socialmente aprobado de tipificaciones y significatividades es el campo común dentro del cual se originan las tipificaciones privadas y las estructuras de significatividades de los miembros individuales del grupo. Esto se debe a que la situación privada del individuo, tal como él la define, es siempre una situación dentro del grupo; sus intereses privados son intereses respecto de los del grupo (ya sea por particularización o por antagonismo) y sus problemas privados se sitúan necesariamente en el contexto de los problemas del grupo. A su vez, este sistema privado de dominios de significatividades puede ser incoherente en sí mismo, así como incompatible con el sistema socialmente aprobado. Puedo, por ejemplo, adoptar actitudes muy diferentes hacia los problemas del rearme estadounidense según mis roles sociales como padre de un muchacho, contribuyendo al fisco, como miembro de una Iglesia, ciudadano patriota, pacifista y economista experto. Sin embargo, todos estos sistemas de significatividades parcialmente contradictorios y superpuestos (tanto los que presupone el grupo como los

míos privados), constituyen dominios particulares de significatividades; todos los objetos, hechos y sucesos son homogéneos, en el sentido de que son significativos para el mismo problema. En cambio, se llamará *heterogéneos* a los elementos pertenecientes a diferentes dominios de significatividades.

Debemos tener siempre en cuenta que, aun dentro de un dominio homogéneo, difieren los grados de excelencia de las características y rasgos tipificados, y los rasgos y características que no están circunscriptos por el tipo elaborado y pueden ser llamados «elementos hasta ahora no tipificados». El tipo «soldado», por ejemplo, incluye a generales tanto como a soldados rasos; el tipo «universitario» a estudiantes y profesores, y entre ellos a personas de diversas aptitudes y antecedentes académicos. En este sentido, igualdad y desigualdad aluden a diversos grados de superioridad en cuanto a desempeño, logro y estatus, pero sólo de elementos homogéneos; o sea que a este respecto sólo son comparables los elementos pertenecientes al mismo dominio de significatividades.

El orden de los dominios de significatividades vigentes en un grupo social determinado es, en sí mismo, un elemento de la concepción natural relativa del mundo que el endogrupo presupone como un modo de vida indiscutido. En cada grupo, el orden de esos dominios tiene su historia particular. Es un elemento del conocimiento socialmente aprobado y de origen social, con frecuencia institucionalizado. El establecimiento de este orden es atribuido a diversos principios.

Sin embargo, al margen del principio particular según el cual se ha establecido en determinado grupo el orden de los diversos dominios de significatividades, se pueden formular ciertos enunciados generales acerca de su estructura formal:

1. Los diversos dominios de significatividades no son conmensurables; son esencialmente heterogéneos. Es imposible aplicar los criterios de superioridad válidos en un dominio de significatividades a otro.

2. Tanto la estructura de significatividades que constituye los particulares dominios de significatividades como el orden mismo de estos dominios se hallan en flujo continuo dentro de cada grupo. Éste es un factor decisivo en la dinámica de las nociones de igualdad y desigualdad aceptadas por un grupo determinado. Estos conceptos cambian: a) si, por una u otra razón, la estructura de significatividades que delimita un dominio *particular* de tipificaciones ya no es presupuesta sin discusión, sino que se vuelve cuestionable, lo cual hace que un dominio particular de significatividades sea penetrado por otro heterogéneo; o b) si el *orden* de los dominios de significatividades deja de ser socialmente aprobado y presupuesto.

3. No obstante, dado que los dominios de significatividades y su orden son en sí mismos elementos de la situación social, pueden ser definidos de diversas maneras según su sentido subjetivo o su sentido objetivo.

2. Las diversas interpretaciones del mundo presupuesto

«Mi padre, mi madre y yo.

Mi hermana y mi tía decimos:

Todos los que se nos parecen somos Nosotros

Y todo los demás son Ellos.

Y Ellos viven del otro lado del mar,
Mientras que Nosotros vivimos muy próximos.

Pero, aunque parezca increíble, ¡nosotros no somos para Ellos Más que un tipo especial de Ellos!»

Hay que tener en cuenta que la autointerpretación del grupo, su mito central, así como las formas de su racionalización e institucionalización, están sujetas a modificaciones en el curso de la historia. Ejemplo de esto es el cambio de significado de la noción de igualdad en las ideas políticas estadounidenses, desde la Declaración de la Independencia.

2. *La interpretación que da el exogrupo al mundo presupuesto por el endogrupo*

1. *La autointerpretación que da el endogrupo al mundo presupuesto*

Sumner acuñó el término técnico «etnocentrismo» para designar la visión de las cosas según la cual el propio grupo es el centro de todo, y todos los demás grupos son clasificados y calificados con referencia al primero:

Para cada grupo, sus propios usos tradicionales colectivos son los únicos correctos, y si observa que otros grupos tienen otros usos, esto lo incita a la burla. De estas diferencias derivan los epítetos oprobiosos, «comechanchos», «comevacas», «incircuncisos», «farfulladores», etc., que expresan desprecio y abominación.

El etnocentrismo exige, sin embargo, cierta justificación. Como ha señalado Eric Voegelin, toda sociedad se considera como un *cosmion*, un pequeño cosmos, iluminado desde adentro y que requiere símbolos que vinculen su orden con el del gran cosmos. A este respecto, R. M. MacIver, en su notable libro *The Web of Government*, se refiere al «mito central» que rige las ideas de un grupo concreto y a la racionalización e institucionalización de tal mito. Otros hablan de ideologías dominantes (Mannheim) o de residuos (Pareto).

Ese mito central en el sentido de MacIver, es decir, el esquema de autointerpretación, pertenece en sí mismo a la concepción natural relativa del mundo que el endogrupo presupone. Por ejemplo, la idea de igualdad puede remitirse a un orden de valores establecidos por Zeus, u originarse en la estructura del alma; puede ser concebida como reflejo del orden del cosmos o como Derecho Natural revelado por la Razón; se la puede considerar sagrada y vinculada con diversas ideas tabúes. Toda modificación de este orden está sujeta a sanciones particulares, ya que se le atribuye trastornar el orden del cosmos, atraer la venganza de los dioses y provocar la catástrofe para todo el grupo.

Los miembros de un exogrupo no consideran los modos de vida del endogrupo como verdades evidentes. Ningún artículo de fe ni tradición histórica los obliga a aceptar como correctos y buenos los usos tradicionales de otro grupo que el suyo. Difieren no sólo su mito central, sino también los procesos de su racionalización e institucionalización. Otros dioses revelan otros códigos de la vida correcta y buena; otras cosas son sagradas y tabúes, se presuponen otras formulaciones del Derecho Natural. El extraño mide las normas vigentes en el grupo al que observa de acuerdo con el sistema de significatividades que rige dentro del aspecto natural que presenta el mundo para su grupo de origen. Mientras no se encuentre una fórmula de transformación que permita traducir en términos del grupo originario el sistema de significatividades y tipificaciones vigente en el grupo al que se observa, las costumbres del primero resultan

incomprensibles; pero con frecuencia se las considera de menor valor e inferiores.

Este principio se confirma, aunque en menor grado, incluso en la relación entre dos grupos que tienen muchas cosas en común, vale decir, donde los dos sistemas tienen grandes coincidencias. Por ejemplo, a los inmigrantes judíos provenientes de Irak les cuesta mucho comprender que sus prácticas poligámicas y de matrimonio infantil no sean permitidas por las leyes de Israel, la patria nacional judía.

Es importante, sin embargo, comprender que la autointerpretación del endogrupo y la interpretación que el exogrupo aplica a la concepción natural del mundo del endogrupo se interrelacionan con frecuencia, y ello en dos sentidos:

a) Por un lado, el endogrupo suele sentirse incomprendido por el exogrupo, y piensa que tal incompreensión de sus formas de vida debe estar arraigada en prejuicios hostiles o en la mala fe, ya que las verdades sostenidas por el endogrupo son «cosas evidentes» y, por lo tanto, comprensibles para cualquier ser humano. Este sentimiento puede llevar a una modificación parcial del sistema de significatividades vigente en el endogrupo, que origina una resistencia solidaria contra la crítica exterior. Entonces, el exogrupo es contemplado con repugnancia, disgusto, aversión, antipatía, odio o temor.

b) Por otro lado, se establece así un círculo vicioso, porque la reacción modificada del endogrupo reafirma al exogrupo en su interpretación de las características del endogrupo como altamente detestables. En términos más generales: al aspecto natural que presenta el mundo para el grupo A no sólo corresponde cierta idea estereotipada del aspecto natural que el mundo tiene para el grupo B, sino que también incluye un estereotipo del enfoque sobre el grupo A que se atribuye al B.

En mayor escala –o sea, en la relación entre grupos– éste es el mismo fenómeno que, con respecto a las relaciones entre individuos, Cooley denominó el «efecto espejador».

Tal situación puede conducir a diversas actitudes del endogrupo hacia el exogrupo: puede aferrarse a su modo de vida y tratar de modificar la actitud de éste mediante un proceso educacional de difusión informativa, a través de la persuasión o por medio de propaganda adecuada. O bien puede tratar de adaptar su modo de pensar al del exogrupo, aceptando, al menos en parte, el esquema de significatividades de este último. Es posible, también, que se establezca una política de cortina de hierro o de apaciguamiento, hasta que no queda otro modo de romper el círculo vicioso que mediante la guerra fría o caliente. Una consecuencia secundaria podría ser que los miembros del endogrupo partidarios de una política de mutua comprensión sean acusados por los voceros del etnocentrismo extremo de traidores, desleales, etc., lo cual vuelve a producir un cambio en la autointerpretación del grupo social.

Éstos no son sino ejemplos posibles del modo en que la interpretación que aplica el exogrupo al aspecto natural del mundo vigente en el endogrupo lo modifica a éste. No es posible establecer una tipología completa sobre la base de especulaciones teóricas, pero aquí parece abrirse un amplio campo para una investigación empírica muy necesaria. En tal investigación habría que examinar también los tipos específicos personales involucrados; por ejemplo, el forastero que quiere ser aceptado por el grupo al que se aproxima, el converso, el renegado, el marginado, así como las diversas actitudes del

endogrupo frente a esos tipos. En todas estas situaciones, se plantean importantes problemas en cuanto a la igualdad en general y a la igualdad de oportunidades en particular.

3. Interpretación del orden de significatividades por parte del científico social

Queremos señalar únicamente que el científico social, en cuanto teórico, debe atenerse a un sistema de significatividades que difiere por completo del que determina su conducta como actor en el escenario social. La situación científica –es decir, el contexto de los problemas científicos– sustituye a su situación como hombre entre sus semejantes dentro del mundo social. Los problemas del teórico surgen de su interés teórico, y muchos elementos del mundo social que son científicamente significativos no lo son desde el punto de vista de quien actúa en el escenario social, y viceversa. Además, las construcciones típicas que formula el científico social para solucionar su problema son, por así decirlo, construcciones de segundo grado, es decir, construcciones del sentido común, en cuyos términos el pensamiento cotidiano interpreta el mundo social.

4. Interpretaciones del orden de significatividades desde una posición básica filosófica, mítica o teológica

En todas estas interpretaciones, el sistema de significatividades vigente en cierto grupo social no es investigado como una cuestión de hecho, sino desde el punto de vista de un principio de orden superior.

Vale la pena, sin embargo, referirse –sin entrar en todas las complejidades del problema– a la influencia de las ideas filosóficas sobre la autointerpretación del grupo, y viceversa. Esto corresponde al vasto dominio de una sociología del conocimiento que comprenda cuál es la tarea que le incumbe. Es fácil advertir que los sistemas filosóficos o teológicos ejercen gran influencia sobre la estructura de sentido del mundo presupuesto. También aquí, fue Scheler quien más contribuyó a elaborar tal teoría en su estudio sobre la relación de los factores materiales (*Realfaktoren*, tales como la raza, la estructura geopolítica, las relaciones de poder político y las condiciones de la producción económica) y las ideas (*Idealfaktoren*).

3. Sentido subjetivo y objetivo del concepto de «grupo social»

Hasta ahora, nuestra exposición adolece de una falla muy seria. Venimos utilizando términos como «grupo social», «endogrupo» y «exogrupo» de una manera algo acrítica, sin examinar qué significa la pertenencia al grupo para los individuos que lo forman, por un lado, y para los extraños, por el otro. La distinción establecida por Sumner entre el grupo Nosotros y el grupo Ellos sólo puede ser aclarada remitiéndola a la antítesis básica entre el sentido subjetivo y el objetivo. En otras palabras, el mismo término «grupo» significa una cosa para los que dicen «Nosotros los protestantes», «Nosotros los norteamericanos», etc., otra muy distinta para quienes dicen «los católicos», «los rusos», «los negros».

1. Sentido subjetivo de la pertenencia al grupo

El sentido subjetivo del grupo, el sentido que un grupo tiene para sus miembros, ha sido descrito con frecuencia en términos de un sentimiento de integración o de

comunidad de intereses. Aunque esto es correcto, resulta lamentable que estos conceptos hayan sido analizados sólo parcialmente: en términos de comunidad y asociación (MacIver), *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (Tönnies), grupos primarios y grupos secundarios (Cooley), etcétera.

No nos proponemos investigar en estas direcciones; no porque dudemos de su importancia, sino porque creemos que precisamente el sentimiento de «integración» y la «comunidad de intereses» del cual parten deben ser analizados más en detalle, en términos del pensamiento de sentido común (en cuanto se diferencia de las concepciones de las ciencias sociales).

Aquí resultarán útiles las investigaciones efectuadas: el sentido subjetivo que el grupo tiene para sus miembros consiste en su conocimiento de una situación común, y, con ella, de un sistema común de tipificaciones y significatividades. Esta situación tiene su historia, de la cual forman parte las biografías de los miembros individuales; y el sistema de tipificaciones y significatividades que determina la situación constituye una concepción natural relativa y común del mundo. Aquí los miembros individuales se encuentran «como en su casa», es decir, se orientan sin dificultad en los ambientes comunes, guiados por un conjunto de recetas de hábitos, usos tradicionales, costumbres, etc., más o menos institucionalizados, que los ayuda a entenderse con seres y semejantes incluidos en la misma situación. El sistema de tipificaciones y significatividades compartido con los otros miembros del grupo define los roles, posiciones y estatus sociales de cada uno. Esta aceptación de un sistema común de significatividades lleva a los miembros del grupo a una autotipificación homogénea.

Nuestra descripción es válida para: *a)* los grupos existenciales con los que comparto una herencia social común, y *b)* los llamados grupos voluntarios que integro o de los que formo parte. La diferencia, sin embargo, reside en que, en el primer caso, el miembro individual se encuentra dentro de un sistema preconstituido de tipificaciones, significatividades, roles, posiciones y estatus que no han sido creados por él, sino que le han sido transmitidos como herencia social. En el caso de los grupos voluntarios, en cambio, el miembro individual no experimenta como ya creado este sistema, que debe ser construido por los miembros y, por ende, siempre se halla envuelto en un proceso de evolución dinámica. Sólo algunos de los elementos de la situación son comunes desde el comienzo: los demás deben ser elaborados mediante una definición común de la situación recíproca.

Esto plantea un problema sumamente importante. ¿Cómo define el miembro individual de un grupo su situación privada del marco de esas tipificaciones y significatividades comunes, en términos de las cuales el grupo define su situación? Antes de dar respuesta a este interrogante, conviene formular una advertencia.

Nuestra descripción es puramente formal y no se refiere a la índole del vínculo que une al grupo ni a la extensión, duración o intimidad del contacto social. Por ello, es igualmente aplicable a un matrimonio o a una empresa comercial, a los socios de un club de ajedrez o a los ciudadanos de un país, a quienes toman parte en una reunión cualquiera o a todos los que participan en la cultura occidental. Cada uno de estos

grupos, sin embargo, remite a otro más amplio, del cual es un elemento. Un matrimonio o una empresa comercial, por supuesto, tienen lugar dentro del marco general que les proporciona el encuadre cultural del grupo más amplio y se ajustan al modo de vida (incluyendo las costumbres, moral, leyes, etc.) vigente en esa cultura, que es dada de antemano a cada actor como un esquema de orientación e interpretación de sus acciones. Sin embargo, corresponde a los copartícipes en el matrimonio o en la empresa definir, y redefinir continuamente, su situación individual (privada) dentro de ese encuadre.

Ésta es, evidentemente, la razón más profunda por la cual, para Max Weber, la existencia de un matrimonio o un Estado no significa sino la mera posibilidad (probabilidad) de que la gente actúe de una manera específica, o –para decirlo con la terminología de este artículo– conforme al marco general de tipificaciones y significatividades aceptadas sin discusión por el ambiente sociocultural específico. Los miembros individuales experimentan este marco general en términos de institucionalizaciones que deben ser interiorizadas, y el individuo debe definir su singular situación personal recurriendo a la pauta institucionalizada con el fin de concretar sus intereses particulares.

Este aspecto de la definición privada de la situación de pertenencia del individuo tiene como corolario la actitud particular que aquel decide adoptar frente al rol social que debe desempeñar dentro del grupo. Una cosa es el sentido objetivo del rol social y la expectativa del rol tales como los define la pauta institucionalizada (p. ej., el cargo de presidente de Estados Unidos), y otra el modo subjetivo particular en que la persona que desempeña ese rol define su situación dentro de él (cómo interpretan su misión Roosevelt, Eisenhower o Truman).

Pero el elemento más importante para definir la situación privada es el siguiente: el individuo siempre es miembro de muchos grupos sociales. Como lo ha señalado Simmel, cada individuo está situado en la intersección de varios círculos sociales, que serán tanto más numerosos cuanto más diferenciada sea la personalidad del individuo. Esto se debe a que aquello que otorga a la personalidad su singularidad es precisamente lo que no puede ser compartido con otros.

Según Simmel, el grupo se forma mediante un proceso en el cual *muchos* individuos unen *partes* de sus personalidades –impulsos específicos, intereses, fuerzas, etc.–, mientras que lo que cada personalidad realmente es queda fuera de esta zona común. Los grupos se diferencian característicamente según las personalidades totales de los miembros y según las partes de ellas con las que participan en el grupo. En otro lugar, Simmel se refiere a la conciencia de degradación y opresión experimentada por el individuo en el descenso de la totalidad del ego a las zonas inferiores de la estructura social; esta percepción será muy importante para nuestras investigaciones posteriores.

Agreguemos que, en la definición de su situación privada que el individuo elabora, los diversos roles sociales originados en su múltiple pertenencia a diversos grupos son experimentados como un conjunto de autotipificaciones distribuidas, a su vez, en un orden privado particular de dominios de significatividades que está, por supuesto, en un fluir continuo. Es posible que precisamente los rasgos de la personalidad a los que el

individuo atribuye el más alto orden de significatividad no la tengan desde el punto de vista de cualquier sistema de significatividades presupuesto por el grupo del cual es miembro. Esto puede crear conflictos dentro de la personalidad, originados principalmente en el intento de responder a las diversas y, con frecuencia incompatibles, expectativas de rol inherentes a la pertenencia del individuo a varios grupos sociales. Como hemos visto, sólo con respecto al grupo voluntario y no existencial tiene el individuo libertad de decidir a qué grupo desea pertenecer y qué rol social asumir. Sin embargo, por lo menos un aspecto de la libertad del individuo reside en que puede elegir por sí mismo con qué parte de su personalidad desea integrar un grupo; en que puede definir su situación dentro del rol que desempeña y en que puede establecer su propio orden privado de significatividades, en el cual asigna una categoría a cada una de sus pertenencias a diversos grupos. Probablemente esta libertad sea el significado más profundo del «derecho inalienable a la búsqueda de la felicidad», al cual nos referiremos en adelante con esta denominación, pese a que ciertos extremistas en filosofía interpretaron esta expresión relacionándola, no con la personalidad total del hombre, sino solamente con el bienestar y el placer materiales.

2. Sentido objetivo de la pertenencia al grupo

El sentido objetivo de la pertenencia al grupo es el que este tiene desde el punto de vista de los extraños que se refieren a sus miembros como Ellos. En la interpretación objetiva, la noción del grupo es una construcción conceptual del extraño, quien, aplicando *su* sistema de tipificaciones y significatividades, incluye a los individuos que muestran ciertas características y aspectos particulares en una categoría social que es homogénea únicamente desde su propio punto de vista.

Por supuesto, es posible que la categoría social construida por el extraño corresponda a una realidad social, o sea, que también los individuos tipificados consideren los principios que gobiernan tal tipificación como elementos de *su* situación tal como *ellos* la definen y como significativos desde *su* punto de vista. Aun en tal caso, la interpretación del grupo elaborada por el extraño nunca coincidirá plenamente con la autointerpretación del endogrupo, como en el caso estudiado en la sección anterior.

También es posible, sin embargo, que las personas que se consideran unas a otras como heterogéneas puedan ser ubicadas, mediante la tipificación del extraño, en la misma categoría social, que es tratada entonces como si fuera una unidad homogénea. La situación en que los individuos son ubicados de este modo por el extraño es definida por éste, pero no por ellos. Por esta razón, el sistema de significatividades que conduce a tal tipificación es presupuesto sólo por el extraño, pero no necesariamente aceptado por los individuos, que pueden no estar dispuestos a efectuar la autotipificación correspondiente. La discrepancia resultante entre la interpretación subjetiva y la objetiva del grupo es relativamente inocua mientras los individuos así tipificados no se hallen sometidos al control del extraño. En el estilo de vida norteamericano no influye la circunstancia de que los extranjeros lo identifiquen con el esquema ofrecido por las películas de Hollywood. Tampoco la imagen que brinda la lectura de novelas o comedias francesas ejerce influencia alguna sobre la verdadera vida familiar francesa. Pero si el extraño

dispone de poder para aplicar su sistema de significatividades a los individuos a quienes tipifica, y especialmente para imponer su institucionalización, este hecho ocasionará diversas repercusiones sobre la situación de los individuos tipificados contra su voluntad.

En términos estrictos, casi todas las medidas administrativas y legislativas suponen ubicar a los individuos en categorías sociales impuestas. Las leyes tributarias los agrupan en clases de ingresos; las del servicio militar, en grupos de edad; las de alquileres, en diversas categorías de inquilinos. Es difícil que esta clase de tipificación impuesta determine que quienes son sometidos a ella se consideren miembros de un grupo. Nosotros, aunque es posible que los interesados formen, por ejemplo, una comisión de defensa.

Desde el punto de vista subjetivo, tales tipificaciones tienen poca importancia, y ello por dos razones. En primer término, no anulan los límites de los dominios de significatividades ni su orden, ya que los individuos incluidos en la categoría impuesta los aceptan como un elemento integrante de su situación. En nuestro ejemplo, los individuos a quienes la ley define como contribuyentes, reclutas o inquilinos consideran estas categorías solamente como diferenciaciones dentro del dominio de significatividades que constituye el «grupo» de los ciudadanos respetuosos de la ley, dominio aceptado por ellos y conservado en su homogeneidad. En segundo término (y ésta es la cuestión decisiva), esta clase de tipificación impuesta no afecta sino una parte muy pequeña y superficial de la personalidad del individuo respectivo. No suscita el sentimiento de degradación u opresión que surge, según afirma Simmel, si el ego total debe descender a los sectores inferiores del estrato social. La integridad de la personalidad permanece intacta, y el menoscabo que sufre el derecho del individuo a la búsqueda de la felicidad es insignificante.

La situación es muy distinta si la tipificación impuesta rompe la integridad de la personalidad identificando toda la personalidad del individuo, o grandes capas de ella, con el rasgo o la característica particular tipificada. Es frecuente, sin duda, que el hombre esté dispuesto a identificar toda su personalidad con un rasgo o característica particular suya, siempre que advierta *en sus propios términos* que ese rasgo tiene suma significatividad para él. En tal caso, llega a experimentar esta clase de autotipificación como una de las normas supremas de la autorrealización.

En cambio, si se ve obligado a identificarse como totalidad con un rasgo o característica particular que lo ubica, en términos del sistema impuesto de significatividades heterogéneas, en una categoría social nunca incluida por él como significativa en la definición de su situación privada, siente que ya no es tratado como un ser humano dotado de derecho y libertad, sino que se lo degrada como espécimen intercambiable de la clase tipificada. Queda alienado de sí mismo, convertido en un mero representante de los rasgos y características tipificados, despojado de su derecho a la búsqueda de la felicidad.

Esto puede conducir al colapso total de su orden privado de dominios de significatividades, es decir, a una crisis, tal como definimos este término. Lo que hasta ese momento era indiscutido aparece como muy cuestionable, mientras que factores

hasta entonces subjetivamente faltos de significatividad para sus problemas pasan a ser vitalmente significativos para los nuevos problemas que enfrentan. He aquí unos pocos ejemplos: personas que se creían buenos alemanes y habían cortado todo vínculo con el judaísmo, se encontraron con que las leyes hitlerianas de Nüremberg los declaraban judíos y los trataban como tales basándose en el origen de un antepasado, dato que hasta ese momento no tenía ninguna significatividad. Un cambio en las reglas o definiciones, establecido por una comisión senatorial, convierte a leales funcionarios públicos en personas sospechosas. Todo el problema de la culpabilidad por asociación y responsabilidad colectiva corresponde a esta categoría de la tipificación impuesta.

Sugerimos que el sentimiento de degradación provocado por la identificación de toda la personalidad del individuo, o de amplias capas de ella, con la característica tipificada impuesta es uno de los motivos básicos de la experiencia subjetiva de discriminación.

Presentación y selección a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

8.2. Peter L. Berger (n. 1929)

Peter L. Berger nace en Viena en 1929. Teólogo luterano en origen, emigra a Estados Unidos en 1946. Se gradúa en Filosofía en el Wagner College en 1949 y obtiene en 1950 el Master of Arts en Sociología, especialidad en la que se doctora en la New School for Social Research en 1954. Profesor en la Academia Evangélica de Bob Boll, en Alemania, en el Woman's College de la Universidad de Carolina del Norte; profesor titular, en 1967, en la New School, donde enseña de 1963 a 1970, y director de la revista «Social Research». En 1970 es igualmente profesor titular de la Universidad de New Brunswick; Doctor honoris causa por la Universidad de Loyola y Doctor en Humanidades por el Wagner College en 1973. Posteriormente enseña en la Universidad de Rutgers y desde 1979 en la de Boston y en la alemana de Darmstadt. En 1981 obtiene la cátedra de sociología de la Universidad de Boston y desde 1985 es director del Instituto para el estudio de la cultura económica de dicha institución.

Desde la hermenéutica y la neutralidad axiológica weberianas, desde la interacción simbólica y la teoría de los roles sociales de G. H. Mead, desde la intersubjetividad y la «Lebenswelt» y otros presupuestos de A. Schütz, con influencias de Gehlen, Schelsky y Carl Mayer, desde Husserl, desde la tradición del protestantismo liberal, Berger construye una obra significada y original, en una orientación fenomenológica y cualitativa, en los campos de la teoría de la sociología, la sociología del conocimiento y, especialmente, de la sociología de la religión. Él mismo reconoce estas y otras influencias («influencia intensa de Alfred Schütz y otros escritores fenomenológicos», señala), así como la colaboración de su amigo y colega Th. Luckmann, de su mujer Brigitte Berger y de su cuñado Hansfried Kellner.

Sus publicaciones arrancan de 1955. Hacia 1960 publica sus primeros ensayos sociológicos sobre aspectos de la confesionalidad, sobre sectarismo y sobre la condición de los puertorriqueños en Nueva York (*The noise of solemn assemblies, The precarious*

vision). Aunque su amplia producción puede concretarse en los ámbitos de la sociología como ciencia, la sociología del conocimiento y la sociología de la religión, es sugerente y reiterado su discurso sobre la modernidad (*Homeless mind*, con H. Kellner y B. Berger, *Facing up to modernity*, *The heretical imperative*, *A far glory*, *Modernität*, *Pluralismus und Sinnkrise*), también sobre aspectos del capitalismo, el desarrollo, el cambio social y la ética política (*Pyramids of sacrifice*, con sus veinticinco tesis, y *The capitalist revolution*, con sus cincuenta proposiciones) y sobre el radicalismo americano («Movement and revolution», con R. Neuhaus). Se ha señalado el matiz conservador de algunas de sus obras como *The capitalist revolution* y *The war over the family*, con B. Berger.

La perspectiva sociológica («Invitation...») ayuda a aclarar la existencia social, las acciones de los hombres, desenmascara imágenes del sociólogo y se cerciora de que «*las cosas no son lo que parecen*». La sociología es disciplina científica y encuentra su objeto en la dialéctica individuo-sociedad y sociedad-individuo y en la vida social como drama. Especial atendimiento tiene también para Berger la formación de la persona como ser social («Sociology...»), la sociología como «visión», como crítica y liberadora («Sociology reinterpreted...»), invocando una orientación hermenéutica, tercera vía al marxismo y al positivismo, desde la relectura de los presupuestos básicos de la sociología y en la tradición de Weber y Schütz. En *Marxismo y sociología* se compendian diez ensayos sobre sociología marxista, que desarrollan temarios centrales de la sociología. Berger celebra el interés del marxismo por el humanismo y por la fenomenología y piensa que éste, una vez que ha descubierto a Mead, caminará, de la mano de Schütz, al análisis histórico del desarrollo de las instituciones y, especialmente, de las instituciones de la conciencia.

La sociología del conocimiento de Berger, aunque él quiere ver en Marx, Nietzsche y Dilthey los padres de la teoría social del conocimiento (*The social construction...*), se mueve bajo las influencias de Scheler y Mannheim, de Mead, James y Schütz (vida cotidiana, plausibilidad, relevancia, zonas de significación, el lenguaje, el acervo de conocimiento, las relaciones sujeto-objeto...). También la presencia de Gehlen, Schelsky y Mayer sobre la institucionalización. Dos premisas presiden la sociología del conocimiento: que la realidad es una construcción social y que la sociología del conocimiento debe analizar tales procesos. El objeto a considerar es no sólo la relación entre pensamiento teórico e ideología en su referencia a la base social. Este tal proceso es dialéctico y conlleva los «momentos» de exteriorización, objetivación (institucionalización y legitimización) e interiorización. El lenguaje viene a ser el primer agente de la institucionalización. En él toma cuerpo la percepción del medio y se expresa como comunicación: él nombra lo percibido. Se quieren superar así las posiciones de Durkheim y Weber. La sociología del conocimiento presupone la sociología del lenguaje y a su vez no puede darse sin la sociología de la religión, reivindicando la importancia del conocimiento y de la conciencia para el análisis de la modernidad (de manera especial en *The homeless...*, cuyo subtítulo reza: «Modernization and consciousness»), donde se relaciona la sociología del conocimiento con la teoría del desarrollo.

Desde la tradición del protestantismo liberal, y de Schleiermacher en especial, Berger ha elaborado una extensa y original reflexión sobre la religión como teoría y más acentuadamente como sociología, bajo los presupuestos de la sociología fenomenológica del conocimiento (*The sacred canopy, A rumor of angels, The heretical imperative, A far glory*). Invoca para el estudio de la religión un «ejercicio de teoría sociológica», es decir, una perspectiva teórica general desde la teoría del conocimiento, como un «ateísmo metodológico». Resuelve el hecho social de la religión en sus propuestas de construcción social de la realidad (exteriorización, objetivación, interiorización). La religión es definida, frente al funcionalismo, como «una empresa humana por la que se establece un cosmos sagrado». O, en otras palabras, «el audaz intento de concebir el Universo entero como humanamente significativo». Son reinterpretados de manera original la alienación, la secularización, la ortodoxia, lo sagrado, lo sobrenatural, el pluralismo, el conflicto cultural, la persistencia de lo religioso, la privatización de la religión, el fundamentalismo, la moral, etc., en un intento de repensar la modernidad, las creencias e ideas religiosas desde y más allá de Troeltsch y Max Weber.

Obras

- «The noise of the solemn assemblies. Christian commitment and the religious stablishment in America», Doubleday, Nueva York 1961. The precarious vision, Doubleday, Nueva York 1961.
- «Sociology and eclesiology», en: Marty, M. E. (ed.), *The place of Bonhöffer. Problems and possibilities in his thought*, Associated Press, Nueva York 1962, pp. 53-79.
- Invitation to sociology. A humanistic perspective*, Doubleday, Nueva York 1963.
- The human shape of work. Essays in the sociology of occudations*, P. L. B., 1964.
- The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, Doubleday, Nueva York 1967.
- Marxism and sociology. Views from Eastern Europe*, Social Research, ed., Nueva York 1969.
- A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*, Doubleday, Nueva York 1969.
- «The problem of multiple realities: A. Schütz and R. Musil», en: Natanson, M. (ed.), *Phenomenologie and social reality. Essays in memory of Alfred Schütz*, M. Nijhoff, The Hague 1970, pp. 213-233.
- Pyramyds of sacrifice. Political ethics and social change*, Basic Books, Nueva York 1974.
- Facing up to modernity. Excursions in society, politics and religion*, Basic Books, Nueva York 1977.
- The heretical Imperative*, Doubleday, Nueva York 1979. «Religion and the american future», en: Lipset, S. M. (comp.), *The Third Century*, University of Chicago Press, Chicago 1979. (Comp.), «The other side of God», Doubleday, Nueva York 1980. *The capital revolution. Fifty propositions about Prosperity, ecuality and liberty*, Basic Books, Nueva York 1986.
- A far glory. The quest for faith in an age of credulity*, The Free Press, Nueva York 1992.
- Berger, P. L.-Luckmann, Th., «The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge», Doubleday, Nueva York 1966. Berger, P. L.-Neuhaus, R. J., *Movement and revolution*, Doubleday, Nueva York 1970.
- Berger, P. L.-Berger, B.-Kellner, H., *The homeless mind. Modernization and consciousness*, Random House, Nueva York 1973. Berger, P. L.-Kellner, H., *Sociology reinterpreted. An essay on method and vocation*, Doubleday, Nueva York 1981.
- Berger, P. L.-Berger, B., *The war over the family. Capturing the middle ground*, Doubleday, Nueva York 1981.
- Berger, P. L.-Luckmann, Th., *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1995.

Obras de Peter L. Berger en versión española

- Introducción a la sociología. Una perspectiva humanística*, Limusa, México 1967.
- Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires 1971.
- (Comp.), *Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa Oriental*, Amorrortu, Buenos Aires 1972.
- Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona 1975.
- «Opciones del pensamiento religioso», en *Revista Agustinana*, 60 (1978), pp. 285-301 (editado por Octavio Uña).

«La religión y los dilemas de la modernidad», en *Religión y Cultura*, 107 (1978), pp. 653-665 (editado por Octavio Uña).

Pirámides de sacrificio. Ética, Política y cambio social, Sal Terrae, Santander 1979.

«La identidad como problema en la sociología del conocimiento», en: REMMLING, G. W. (Comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*, FCE, México 1982, pp. 355-368.

La revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad, Península, Barcelona 1989.

Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad, Herder, Barcelona 1994.

Berger, P. L.-Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1968.

Berger, P. L.-Berger, B.-Kellner, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander 1979.

Berger, P. L.-Kellner, H., *La reinterpretación de la sociología*, Espasa Calpe, Madrid 1985.

Berger, P. L.-Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona 1997.

Una amplia recopilación de la bibliografía de y sobre Peter L. Berger en: Palacios Gómez, J. L., *La sociología del conocimiento en P. L. Berger*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1981. tesis doctoral dirigida por Octavio Uña).

Valiosa información igualmente en: Estruch, J., «Introducción», en: Berger, P. L.-Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona, pp. 9-27.

Textos

seleccionados Peter L. Berger

INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA Una perspectiva humanística Limusa, México 1967, pp. 235-237

1. La sociología y otras disciplinas

El reconocimiento franco del campo de acción humanístico de la sociología denota además una comunicación en marcha con otras disciplinas cuyo interés fundamental es el de explorar la condición humana. Las más importantes de estas disciplinas son la historia y la filosofía. La simpleza de algunas obras sociológicas, especialmente en este país, podría evitarse fácilmente con ciertos conocimientos de estos dos campos de estudio. Aunque la mayoría de los sociólogos, tal vez por su temperamento o por su especialización profesional, se interesarán principalmente por los acontecimientos contemporáneos, el hacer caso omiso de la dimensión histórica es una ofensa no sólo contra el clásico ideal occidental del hombre civilizado, sino contra el propio razonamiento sociológico: es decir, esa parte de él que trata del fenómeno central de la definición previa. Una comprensión humanística de la sociología conduce a una relación prácticamente simbiótica con la historia, si no a que la sociología se conciba a sí misma como una disciplina histórica (idea todavía extraña a la mayoría de los sociólogos estadounidenses, pero bastante común en Europa). Con respecto al conocimiento filosófico, no sólo impediría la candidez metodológica de algunos sociólogos, sino que además conduciría a una comprensión más adecuada de los mismísimos fenómenos que el sociólogo desea investigar. Nada de lo dicho deberá interpretarse como una denigración de las técnicas estadísticas y demás avíos que la sociología ha tomado prestados de fuentes definitivamente no humanísticas. Pero el uso de estos medios será más refinado y también (si es que podemos decirlo) más civilizado si esto se lleva a cabo con una base de conocimiento humanístico.

Desde el Renacimiento, el concepto de humanismo ha estado estrechamente relacionado con el de la liberación intelectual. En las páginas precedentes ya se ha dicho

bastante que nos sirve de justificación para reivindicar a favor de la sociología un lugar legítimo dentro de esta tradición. Sin embargo, por último, podemos preguntarnos de qué manera la actividad sociológica en este país (que en la actualidad constituye de por sí una institución social y una subcultura profesional), puede prestarse a esta misión humanística. Esta pregunta no es nueva y ha sido formulada mordazmente por sociólogos tales como Florian Znaniecki, Robert Lynd, Edward Shils y otros más. Pero es lo bastante importante como para no omitirla antes de poner punto final a este examen.

Textos Peter L. Berger y Hansfried Kellnerseleccionados

***LA REINTERPRETACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA* Espasa Calpe, Madrid 1985, p. 164**

2. Sociología y tecnocracia

Al hablar de empleo tecnocrático, queremos decir que la Sociología se entiende y se aplica como un cuerpo técnico de conocimiento al servicio de la «ingeniería social». Esta última expresión se emplea de modo deliberado porque apunta al hecho importante de que esta forma de Sociología tiene un contexto social mucho más amplio. Es parte integral de esa «mentalidad de ingeniería» que es un componente estratégico de la conciencia moderna configurada por las revoluciones tecnológicas de los últimos siglos, primero en Europa y luego en todo el mundo. Por supuesto, esta mentalidad se originó en el ámbito de la misma tecnología y está perfectamente ajustada a ella. No es posible tener ingenieros sin esta mentalidad y, supuesto que no deseamos dismantelar la estructura tecnológica del mundo moderno, carece de sentido lamentar su existencia. El problema se plantea cuando se transfiere esta mentalidad del ámbito de la tecnología en sentido estricto a otros de la vida humana. Los rasgos característicos de esta mentalidad ingenieril pueden describirse sin muchas dificultades: un enfoque atomístico o «componencial» de la realidad; el mundo se concibe como un conjunto de partes que pueden separarse y juntar de nuevo. Los medios y los fines pueden separarse con facilidad. Hay una tendencia muy intensa hacia el pensamiento abstracto y preferiblemente cuantitativo. Existe una actitud propicia a resolver problemas o a andar con remiendos. En principio, cualquier problema que se encuentra se considera resoluble si pueden encontrarse los procedimientos técnicos adecuados para ello. A ello acompaña una actitud de inventiva y una valoración positiva de innovación. Existe un grado bajo de afecto o de emotividad; los ingenieros son tipos «fríos». Se concede gran valor a lo que puede llamarse la elevación al máximo del beneficio: más producción con menos gasto. También se da la capacidad de tratar con varias cosas al mismo tiempo, esto es, la capacidad para la «multirrelación».

Textos

seleccionados Peter L. Berger

Texto inédito correspondiente a la conferencia «EDUCACIÓN Y CAMBIO SOCIAL», pronunciada por P. L. Berger en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca, en el curso 1977-1978

Mercedes Fernández Antón, Profesora Titular de la Universidad Complutense

3. Educación y cambio social

En las sociedades industriales avanzadas de Occidente nos encontramos inmersos en lo que Daniel Bell y otros han llamado «la segunda revolución industrial». Sus causas tecnológicas y económicas son muy complejas sin embargo, su principal consecuencia social es bastante simple: cada vez menos población activa es demandada para la producción y distribución de bienes materiales. Dicho en términos económicos, cada vez más población activa es ahora empleada en los sectores terciario y cuaternario. Algo extraordinariamente importante, que acompaña a este proceso, ha sido la emergencia de un nuevo fenómeno: la llamada industria del conocimiento (término acuñado por Fritz Machlup). Significa que un sector creciente de la población activa se gana la vida mediante la producción y distribución de conocimiento en variadas formas o, si se prefiere, mediante la producción y distribución de símbolos. Economistas como Machlup intentan comprender lo que este peculiar hecho significa para el sistema económico. Otros científicos sociales, como Bell, comienzan ahora a vislumbrar las todavía más peculiares consecuencias sociales y políticas.

Hablar sobre este fenómeno, precisamente aquí, en Salamanca, me sugiere una muy instructiva analogía en relación con este tema de actualidad antes mencionado: aquel momento en la historia de España en el que –si la memoria no me falla– entre la tercera o cuarta parte de la población española –en cualquier caso, una proporción muy elevada– eran sacerdotes y religiosos. Dicho en términos económicos, una de las mayores industrias de España en ese tiempo era la producción y distribución de símbolos religiosos y, supongo, esta universidad sería una de sus principales factorías. La analogía es instructiva, especialmente si se piensa en términos de poder político. Tanto entonces como ahora, los productores de símbolos no se contentan con producir símbolos como clase social, más bien están interesados en lo que están siempre interesadas las clases, a saber, poder, privilegios y prestigio.

La nueva industria del conocimiento ha producido una nueva clase, que de algún modo se asemeja a una nueva clase clerical. En efecto, se estratifica internamente a sí misma, tal y como el clero estaba estratificado. Así tenemos los estratos más altos de la clase del conocimiento: los Grandes Intelectuales, emisores de fuertes «pronunciamientos» desde sus centros episcopales. Por ejemplo, cuando Kenneth Galbraith publica otro libro desde la Universidad de Harvard. Luego, tenemos los regimientos de humildes escribas, que repiten hasta el infinito las palabras de los Grandes Intelectuales en sus libros menores, revistas y periódicos y, por supuesto, en los nuevos medios electrónicos de comunicación. Y en lo más bajo de la nueva clase aparecen, por decirlo así, hermanos y hermanas legos: profesores, trabajadores sociales y pequeños burócratas, cuyo trabajo consiste en mantener la maquinaria de la industria del conocimiento reproduciendo sus fundamentos básicos día a día. Quizás pueda apreciarse ya lo que implica este análisis sociológico para las instituciones educativas. Éstas deben ser entendidas no como unidades de producción y distribución de la industria del conocimiento, sino como bases del poder de la clase del conocimiento. Más específicamente, las instituciones educativas son instrumentos del poder en la lucha de

clases. Lucha que se da entre la nueva clase del conocimiento y la vieja elite económica de las sociedades occidentales, es decir, los capitalistas o clase empresarial.

Si alguien se inclina a considerar la actual situación en términos de la teoría marxista, entonces, lamento decirlo, tendrá dificultades con mis observaciones. Pues el marxismo nos es de tanta ayuda para la comprensión de las sociedades contemporáneas occidentales, como nos la habría sido Platón para la comprensión de la España del siglo XVI. Permítanme introducir una sencilla tesis: la burguesía de la teoría marxista ya no existe; donde fue inventada, fue inventada por una buena razón, antes señalada: mistificar la lucha real de clases manteniendo desplazada la atención hacia una imaginaria. La lucha real de clases no se da entre burguesía y proletariado, sino entre dos clases que han emergido de aquella; en un primer período, la burguesía era a su vez la clase del conocimiento y la clase empresarial. Dicho de otro modo, la actual lucha de clases no es entre explotadores y explotados, sino entre dos diferentes grupos de explotadores. Y, como siempre, el nuevo grupo pretende que sus propios intereses de clase coincidan con los intereses de la sociedad en general. Marx entendió esto muy bien, al analizar el modo en que la naciente burguesía pretendía hablar en nombre del progreso, de los derechos humanos, del bienestar de los más desfavorecidos. Por supuesto, nadie reconoce que busca simplemente sus propios intereses. De este modo, la nueva clase, legítima sus intereses en términos de una retórica de inspiración moralista. Pero, por una curiosa ironía de la historia, esta retórica deriva mayormente en la actualidad del lenguaje marxista. La nueva clase tiende a ser de «izquierda» en lo ideológico. Tal hecho pierde gran parte de su misterio cuando se entiende cómo se relaciona con los intereses de clase que están en juego. Intereses que han sido muy bien descritos por el sociólogo alemán Helmut Schelsky (Belehrung, Betrugung, Beplanung). En otras palabras, la nueva clase tiene interés en controlar la indoctrinación, el bienestar (lo que incluye todo el aparato del moderno Estado del bienestar) y los procesos de planificación social. En las sociedades occidentales, estos intereses encuentran resistencias, no sólo por parte de la vieja clase capitalista, cuyos intereses son diferentes, sino también por parte de la clase trabajadora organizada –no entro aquí en el hecho de que los sindicatos hayan sido invadidos por la industria del conocimiento– y otras agrupaciones sociales. Dicho de otro modo, en las sociedades occidentales la nueva clase se encuentra a sí misma en una situación competitiva, de oligopolio. Naturalmente, sueña con llegar a ser un monopolio. Este sueño monopolista, me atrevo a sugerir, es el verdadero fondo de su visión del «socialismo». La cuestión principal estriba en que tal ambición monopolista ha sido hecha realidad en las sociedades industriales avanzadas de Europa del Este (y, en este sentido, esas sociedades son «sociedades clericales» o, si se prefiere, sociedades neo-medievales). No obstante, como tantas otras veces en la historia, los sueños suelen ser decepcionantes cuando se hacen realidad.

Textos Peter L. Bergerseleccionados

***PARA UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE LA RELIGIÓN* Kairós, Barcelona 1971, pp. 39-50**

4. Religión y cosmización

Durante la creación del lenguaje, y merced a ella, se levanta el gran edificio cognoscitivo y normativo que en una sociedad se considera «conocimiento». Cada sociedad, con respecto a lo que «sabe», impone un orden común de interpretación de la experiencia, el cual se convierte en «conocimiento objetivo» gracias a los procesos de objetivación anteriormente tratados. Sólo una parte relativamente pequeña de este edificio está constituida por teorías de cualquier tipo, y ello a pesar de que el «conocimiento» teórico es particularmente importante a causa de contener en sí el cuerpo de las interpretaciones «oficiales» de la realidad. La mayor parte del «conocimiento socialmente objetivado» es preteórico. Consiste en esquemas interpretativos, máximas morales y resúmenes de sabiduría tradicional que el hombre de la calle comparte frecuentemente con los teóricos. Las sociedades varían en el grado de diferenciación que alcanza el conjunto de sus conocimientos. Pero participar en la sociedad es ser también partícipe de sus «conocimientos», es decir, convivir en su *nomos*.

El *nomos* objetivo es interiorizado en el curso de la socialización. El individuo se apropia de él y lo transforma en su propia ordenación subjetiva de la experiencia.

El *nomos* socialmente establecido puede entenderse, en su sentido quizás más importante, como una defensa contra el terror. Dicho de otro modo, la función más importante de la sociedad es la creación de un mundo con normas. El presupuesto antropológico de esto último es la vehemente aspiración del hombre a dar un sentido a las cosas, que parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres están congénitamente impelidos a imponer un orden significativo a la realidad. Y este orden, a su vez, presupone la empresa social de ordenar la construcción del mundo. Quedar separado de la sociedad expone al individuo a una multiplicidad de peligros que es incapaz de afrontar por sí solo, y, en el caso extremo, le expone al peligro de la extinción inminente. La separación de la sociedad provoca también en el individuo insoportables tensiones psicológicas, tensiones que están basadas en la raíz antropológica de la sociabilidad. Y el peligro último de esta separación es la pérdida del sentido de todo. Este peligro es la pesadilla *por excelencia*, en la cual el individuo queda sumergido en un mundo desordenado, loco y absurdo.

Las situaciones marginales de la existencia humana revelan la innata precariedad de todos los mundos sociales. Cada realidad socialmente definida está constantemente amenazada por escondidas «irrealidades». Cada *nomos* socialmente construido se enfrenta a la continua posibilidad de un colapso en la anomia. Considerado en perspectiva de la sociedad, cada *nomos* es un área dotada de sentido desgajada de una vasta masa que carece de él, una pequeña chispa de lucidez en la oscura y siempre ominosa jungla. Y visto en la perspectiva del individuo, cada *nomos* representa el «lado soleado» de la vida, denodadamente defendido contra las siniestras tinieblas de la «noche». En ambas perspectivas, cada *nomos* es un edificio erigido frente las poderosas y alienadoras, fuerzas del caos. Un caos que debe ser mantenido a distancia a toda costa. Para asegurarse de ello, cada sociedad desarrolla procedimientos de ayuda a sus miembros a fin de que permanezcan «orientados hacia la realidad» (es decir, para que

permanezcan dentro de la realidad tal como es «oficialmente» definida) o para que puedan «volver a la realidad» (esto es, para que puedan volver desde las esferas marginales de la «irrealidad» al *nomos* socialmente establecido).

Dondequiera que el *nomos* socialmente establecido alcance la condición de ser dado por supuesto, se da una fusión de sus significados propios con aquello que se considera el significado fundamental inherente al universo. *Nomos y cosmos* se nos presentan como coextensivos.

Cualesquiera que sean las variaciones históricas, la tendencia es partir de la concepción del orden construido por los hombres para proyectarlos en el universo como tal. Puede apreciarse fácilmente cómo esta proyección tiende a estabilizar las débiles construcciones nómicas, aunque la modalidad de esta estabilización tendrá que ser algo más. En todo caso, cuando es dado por supuesto que el *nomos* pertenece a la «naturaleza de las cosas», comprendida cosmológica o antropológicamente, queda dotado de una estabilidad que fluye de fuentes más poderosas que los meros esfuerzos históricos de los seres humanos. Y es en este momento cuando la religión hace su entrada significativa en nuestra argumentación.

Religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Dicho de otro modo, religión es una cosmización de tipo sacralizante. Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia. Esta cualidad puede ser atribuida tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura humana. Hay rocas sagradas, herramientas sagradas, vacas sagradas. El caudillo puede ser sagrado y lo mismo puede serlo una costumbre o una institución particular. Dicha cualidad puede ser atribuida al espacio y al tiempo, como en el caso de localidades o estaciones del año sagradas. Y finalmente puede ser incorporada a seres sagrados, desde espíritus altamente situados hasta grandes divinidades cósmicas. Estas últimas a su vez pueden ser transformadas en fuerzas últimas o principios mantenedores del cosmos, no ya pensados en términos personales, pero todavía dotados del *estatus* sagrado. Las manifestaciones históricas de lo sagrado son muy variadas, aunque existen ciertas uniformidades que observar a través de distintas culturas (no importa aquí si cabe interpretarlas como un resultado de la difusión cultural o de la lógica interna de la imaginación religiosa del hombre). Lo sagrado es aprehendido como algo «que se sale» de la rutina cotidiana normal, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria. Aunque lo sagrado es aprehendido como algo distinto del hombre, está, sin embargo, referido a él, de un modo en que otros fenómenos no humanos (específicamente los fenómenos cuya naturaleza no es sagrada) no lo están. El cosmos postulado por la religión incluye y a la vez trasciende al hombre. El cosmos sacro es confrontado por el hombre como una realidad inmensamente poderosa y distinta de él. Sin embargo, esta realidad se dirige a él y sitúa su vida dentro de un orden en última instancia significativo.

A un cierto nivel, lo contrario a lo sagrado es lo profano, que podríamos definir

sencillamente como la ausencia de un *estatus* sacro. Son profanos todos los fenómenos que no se salen de lo normal como sacros. Las rutinas de la vida diaria son profanas mientras, digámoslo así, no demuestren lo contrario, en cuyo caso pasaremos a concebirlas como algo animado por un poder sagrado (como en un trabajo sagrado, por ejemplo). E incluso en estos casos la cualidad sagrada atribuida a ciertos sucesos de la vida cotidiana conserva *ella misma* su carácter extraordinario, carácter típicamente reafirmado por medio de varios rituales y cuya pérdida equivale a la secularización, es decir, a concebir los acontecimientos en cuestión como *meramente profanos*. Esta dicotomización de la realidad en esferas sagrada y profana, relacionadas empero entre sí, es algo intrínseco de la empresa religiosa. Y como tal, es evidentemente importante para cualquier análisis del fenómeno religioso.

En nivel más profundo, lo sagrado tiene, en cambio, otra categoría que se le opone, la del caos. El cosmos sagrado emerge del caos y continúa enfrentándose a éste como a su terrible contrario. Esta oposición del cosmos y el caos se expresa con frecuencia en una gran variedad de mitos cosmogónicos. El cosmos sacro que trasciende e incluye al hombre en su ordenación de la realidad, le provee así de un último escudo contra el terror anómico. Estar en «buenas relaciones» con este cosmos sacro es estar protegido contra las pesadillas amenazantes del caos. Caer fuera de esta buena relación es verse abandonado al borde del abismo de lo sin sentido. No considero irrelevante observar aquí que el vocablo inglés «caos» deriva de una palabra griega que significa «bostezo» y el vocablo «religión» de una latina que significa «ir con cuidado». Aquello respecto a lo cual el hombre religioso «va con cuidado» es, por supuesto, principalmente, el peligroso poder inherente a las manifestaciones sagradas como tales. Pero detrás de este peligro existe otro, mucho más horrible, la pérdida de conexión con lo sagrado, y el ser tragado por el caos. Todas las construcciones nómicas, tal como hemos visto, están en función de mantener este terror a raya. Pero estas construcciones encuentran su total culminación – literalmente, su apoteosis –, precisamente en el cosmos sagrado.

La existencia humana es esencialmente e inevitablemente una actividad exteriorizante. En el curso de esta exteriorización los hombres vierten significación dentro de la realidad. Toda sociedad humana es un edificio de significados exteriorizados y objetivados, siempre persiguiendo la consecución de una totalidad significativa. Cada sociedad está comprometida en la empresa, nunca acabada, de construir un mundo humanamente significativo. La cosmización implica la identificación de este mundo humanamente significativo con el mundo como tal, el primero con base en el segundo, bien reflejándolo, bien derivando de él en sus estructuras fundamentales. Un cosmos así, como última base y título de validez de los *nomoi* humanos no necesita ser sagrado. Especialmente en los tiempos modernos se han hecho intentos totalmente seculares de cosmización, entre los cuales la ciencia moderna es con mucho el más importante. Podemos decir, sin embargo, y sin temor a equivocarnos, que originariamente toda cosmización tuvo un carácter sagrado. Y ello es verdad no sólo referido a los pocos milenios precedentes de la historia de la humanidad a los que llamamos civilización, sino a la mayor parte de la historia humana. Desde un punto de

vista histórico, la mayoría de los mundos del hombre han sido sacralizados. Efectivamente, parece como si solamente a través de lo sagrado pudiera el hombre hasta hace poco concebir un cosmos.

Podemos, pues, afirmar que la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construcción del mundo. En la religión se encuentra la autoexteriorización del hombre de mayor alcance, su empresa de infundir en la realidad sus propios significados. La religión implica que el orden humano sea proyectado en la totalidad del ser. O, dicho de otro modo, la religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo.

Textos

seleccionados Peter L. Berger

UNA GLORIA LEJANA La búsqueda de la fe en época de credulidad Herder, Barcelona 1994, pp. 90-92

5. Pluralismo cultural

El pluralismo, empero, no consiste sólo en que numerosas personas de diferentes colores, idiomas, religiones y estilos de vida choquen entre sí y lleguen a alguna clase de ajuste en condiciones de paz ciudadana. No es simplemente un hecho peculiar del entorno social externo. El pluralismo también afecta a la conciencia humana, a aquello que tiene lugar dentro de nuestro espíritu. Este proceso subjetivo e interno es lo que he denominado «pluralización». El individuo experimenta la pluralidad cultural no sólo como algo externo –todas aquellas personas con las que se encuentra– sino también como una realidad interna, un conjunto de opiniones existente en su mente. En otras palabras, las diferentes culturas con las que se encuentra en su entorno social se transforman en opciones y escenarios alternativos para su propia vida. La frase misma «preferencia religiosa» (otra aportación estadounidense al lenguaje de la modernidad!) capta este hecho a la perfección: la religión del individuo no es algo dado de modo irrevocable, un *datum* que no puede cambiar, de igual manera que no puede cambiar su herencia genética. Por el contrario, la religión se convierte en elección, en una consecuencia del permanente proyecto de construcción del mundo y de sí mismo que tiene el individuo. En el habla estadounidense existe una frase muy reveladora a este respecto: «Todavía no sé lo que voy a ser cuando sea mayor». Esta frase es pronunciada no sólo por adolescentes soñadores, sino por personas que tienen más de treinta o cuarenta años. Se dice medio en broma, pero refleja una realidad seria: la de aquellas personas que –muy adentradas en su vida adulta– efectúan elecciones básicas que las autodefinen. En el terreno religioso, puede salir por ejemplo de los labios de una persona de cincuenta años que acaba de convertirse al budismo, pero que se pregunta si ésta será su última conversión, o sólo una etapa más a lo largo de una serie de transformaciones personales. Dicho en otros términos, a nivel de la conciencia humana la modernización constituye un avance desde el destino hasta la elección, desde un mundo de necesidades absolutas a un universo de posibilidades vertiginosas. Este cambio puede describirse acertadamente como una gran liberación. Sin embargo, también es preciso comprender los descontentos e incluso los terrores que pueden acompañar a esta nueva libertad.

6. Pluralización de los mundos de vida social

Ser humano significa vivir en un mundo, es decir, vivir en una realidad que está ordenada y da sentido a la vida. Es ésta la característica fundamental de la existencia humana que la expresión «mundo-de-vida» trata de comunicar. Este mundode-vida es social tanto en sus orígenes como en su conservación: el orden significativo que proporciona a las vidas humanas ha sido establecido colectivamente y se mantiene en virtud de un consentimiento colectivo. Para entender plenamente la realidad cotidiana de cualquier grupo humano no basta con entender los símbolos o modelos de interacción propios de cada situación individual. Hay que entender también la estructura global de significación en la que dichos modelos y símbolos particulares están localizados y de la que obtienen el significado que comparten colectivamente. En otras palabras, para un análisis sociológico de las situaciones concretas es muy importante entender el mundo-de-vida social.

Creemos que las anteriores afirmaciones reflejan unas constantes antropológicas y pueden aplicarse a cualquier modelo empíricamente accesible de sociedad humana. Nuestro interés aquí radica en la especificidad de la sociedad moderna en este asunto. Afirmamos que una de las características específicas en cuestión es la pluralidad de *mundos-de vida* en que el individuo suele vivir en una sociedad moderna.

A lo largo de la mayor parte de la historia humana los individuos han vivido en mundos-de-ida más o menos unificados.

Fueran cuales fueran las diferencias entre los diversos sectores de la vida social, éstos se mantenían unidos en un orden integrador de significación que los incluía a todos. Este orden integrador solía ser religioso. Para el individuo, esto significaba sencillamente que unos *mismos* símbolos integradores impregnaban los diversos sectores de su vida diaria. En la familia, en el trabajo, en la actividad política o en la participación en fiestas y ceremonias, el individuo estaba siempre en el mismo «mundo». A menos que abandonara la sociedad en la que vivía, nunca o muy raramente podía experimentar la sensación de ser sacado de su mundo-de-vida ordinario por una situación social especial. La situación típica de los individuos en una sociedad moderna es muy diferente. Distintos sectores de su vida cotidiana les ponen en relación con mundos de significación y de experiencia muy distintos y a menudo profundamente discrepantes. La vida moderna suele estar segmentada en un grado muy elevado, y es importante entender que esta segmentación (o pluralización, como preferimos denominarlo) no se manifiesta únicamente al nivel de la conducta social observable, sino que tiene también importantes manifestaciones al nivel de la conciencia.

Un aspecto fundamental de esta pluralización es la dicotomía entre la esfera pública y la privada. Ya hemos hablado de esta dicotomía en relación con el encuentro del individuo con los mundos de trabajo y de las grandes organizaciones como pueden ser las de la burocracia estatal. El individuo en una sociedad moderna suele ser consciente de la profunda dicotomización existente entre el mundo de su vida privada y el mundo

de las grandes instituciones públicas con las que se relaciona en virtud de la diversidad de roles. Es importante señalar, sin embargo, que la pluralización tiene también lugar *dentro de* estas dos esferas. Esto es evidente en la experiencia individual de la esfera pública. Así, como hemos dicho anteriormente, existen grandes diferencias entre el mundo constituido por la producción tecnológica y el mundo de la burocracia. Al relacionarse con ellos, el individuo experimenta ipso facto una «migración» entre diferentes mundos-de-vida.

Ni que decir tiene que estos dos casos no agotan el tema. Así, por ejemplo, la inmensa complejidad de la división del trabajo en una economía tecnológica significa que los diferentes tipos de ocupación se han construido mundos-de-vida que no sólo son ajenos, sino totalmente incomprensibles para el espectador imparcial. Al mismo tiempo el individuo, con independencia de su ubicación en el sistema ocupacional, debe inevitablemente entrar en contacto con una serie de dichos mundos segmentados. Imaginemos sencillamente al típico trabajador industrial y acompañémosle en su visita, respectivamente, a una clínica sanitaria y al bufete de un abogado. Pero ni siquiera la esfera privada es inmune a la pluralización. Es realmente cierto que el individuo moderno suele tratar de organizar esta esfera de tal forma que, por contraste con su desconcertante relación con los mundos de las instituciones públicas, dicho mundo privado le proporcione un orden de significaciones integradoras y sustentadoras. En otras palabras, el individuo trata de construir y mantener un «mundo doméstico» que pueda servirle de centro significativo de su vida en la sociedad. Dicha empresa es arriesgada y precaria. Los matrimonios entre personas de diferente procedencia suponen complicadas negociaciones entre las distintas significaciones de mundos discrepantes. Es inquietante comprobar que los hijos suelen emigrar del mundo de sus padres. Mundos distintos, y frecuentemente contrapuestos, afectan a la vida privada en forma de vecinos y otros tipos molestos de intrusión, y además es realmente posible que el individuo, insatisfecho por cualquier razón con la organización de su vida privada, trate de encontrar la pluralidad en otros contactos privados. Esta búsqueda de significaciones privadas más satisfactorias puede abarcar desde las «aventuras» extramatrimoniales hasta los más diversos experimentos con exóticas sectas religiosas.

Esta pluralización de *ambas esferas* es endémica a dos experiencias específicamente modernas: la experiencia de la vida urbana y la experiencia de la moderna comunicación de masas. La ciudad ha sido un lugar de encuentro de personas y grupos muy diferentes: un lugar de encuentros de mundos discrepantes. Por su misma estructura, la ciudad obliga a sus habitantes a ser «urbanos» con respecto a los extraños, y «sofisticados» en relación a otros modos distintos de enfocar la realidad. En cualquier sociedad, la modernidad ha significado el crecimiento gigantesco de las ciudades. Esta urbanización no ha consistido únicamente en el crecimiento físico de determinadas comunidades y en el desarrollo de instituciones específicamente urbanas; la urbanización consiste también en un proceso al nivel de la conciencia y, en cuanto tal, no se ha producido únicamente en aquellas comunidades que pueden ser apropiadamente designadas como ciudades.

La ciudad ha creado el estilo de vida (incluidos los modos de pensar, de sentir y de

experimentar normalmente la realidad) que constituye la norma de la sociedad en general. En este sentido es posible «urbanizarse» y seguir viviendo en un pequeño pueblo e incluso en una granja.

Esta urbanización de la conciencia se ha producido especialmente a través de los modernos medios de comunicación de masas. El proceso probablemente se inició antes, con la generalización de la alfabetización originada por la difusión de los modernos sistemas educativos hasta los lugares más rurales y remotos del interior. En este sentido, el maestro de escuela ha sido un portador de la «urbanidad» al menos durante un par de siglos. Pero este proceso ha sido enormemente acelerado por los medios tecnológicos de comunicación. Merced a las publicaciones de masas, el cine, la radio y la televisión, las definiciones cognitivas y normativas inventadas en la ciudad se han difundido rápidamente a todo lo largo y ancho de la sociedad. La vinculación a estos medios significa una continua urbanización de la conciencia. La pluralidad es intrínseca a este proceso. Dondequiera que esté, el individuo es bombardeado con múltiples informaciones y comunicaciones. Por lo que se refiere a la información, puede decirse con propiedad que este proceso «ensancha su mente». Pero del mismo modo debilita la integridad y plausibilidad de su «mundo doméstico».

En muchos casos la pluralización ha llegado a afectar incluso los procesos de socialización primaria, es decir, aquellos procesos de la infancia en los que tienen lugar la formación básica del yo y del mundo subjetivo. Es muy probable que sea esto lo que sucede con un número cada vez mayor de individuos en las sociedades modernas. La consecuencia más importante de esto es que tales individuos no sólo experimentan una multiplicación de mundos en su vida adulta, sino desde el mismo comienzo de su experiencia social. En realidad puede decirse que dichos individuos nunca han poseído un «mundo doméstico» integrado e incontestado.

Ni que decir tiene que en los diversos procesos de socialización secundaria en la sociedad moderna, es decir, en la socialización que se produce con posterioridad a la formación inicial del yo, suele darse una pluralización de un orden superior. Muchos de estos procesos de socialización secundaria se encarnan en las instituciones de educación formal, desde los jardines de infancia hasta los diversos programas educativos que socializan al individuo para una ocupación concreta. En realidad, muchos de estos procesos de socialización secundaria sólo tienen sentido sobre la base de la pluralización. Su intención premeditada consiste en llevar al individuo de un mundo social a otro, es decir, en iniciarle en unos órdenes de significación anteriormente desconocidos para él y enseñarle modelos de conducta social que no ha podido aprender de su anterior experiencia.

Creemos que es importante entender la relación entre las diversas ideologías «pluralistas» y la pluralidad de la experiencia social arriba tratada. Podríamos afirmar que, en un número de casos muy elevado, la primera función sirve para legitimar la segunda. La coexistencia de mundos sociales muy distintos y frecuentemente discrepantes suele legitimarse en términos de valores como los de «democracia» y «progreso». No quisiéramos negar ni la sinceridad de la creencia en estas ideas ni la

posibilidad de que, en algunos casos, estas ideas hayan tenido unas consecuencias sociales objetivas. Pero, en general, nos parece sociológicamente más convincente pensar que la experiencia de la pluralidad es anterior a los diversos sistemas de ideas que han servido para legitimarla. Sea cual sea su coloración ideológica concreta, toda sociedad moderna debe encontrar algún modo de adaptarse al proceso de pluralización. Es muy probable que esto suponga alguna forma de legitimación o, al menos, una cierta dosis de pluralidad.

La pluralización de los mundos de vida social produce un notable efecto en el área de la religión. A lo largo de la mayor parte de la historia humana empíricamente accesible, la religión ha desempeñado un papel primordial de suministrar el dosel totalizante de símbolos para la integración significativa de la sociedad. Los diversos significados, valores y creencias que actúan en una sociedad fueron finalmente «unidos» en una interpretación global de la realidad que establecía una relación entre la vida humana y el cosmos en su conjunto. En realidad, desde punto de vista sociológico, la religión puede definirse como una estructura cognitiva y normativa que hace posible que el hombre se sienta «a gusto» en el universo. Esta secular función de la religión está seriamente amenazada por la pluralización. Diversos sectores de la vida social están actualmente dominados por significaciones y sistemas de significación abiertamente discrepantes. No sólo resulta cada vez más difícil, tanto para las tradiciones religiosas como para las instituciones que las encarnan, integrar esta pluralidad de los mundos-de-vida social en una cosmovisión totalizante y global, sino que (y esto es aún más fundamental) la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad se ve amenazada desde dentro, es decir, desde el interior de la conciencia subjetiva del individuo.

Mientras los símbolos religiosos cubrían realmente todos los sectores relevantes de la experiencia social del individuo, esa experiencia en su totalidad servía para confirmar la plausibilidad de los símbolos religiosos. Dicho sencillamente, casi todas las personas con las que el individuo topaba en su vida cotidiana reconocían los mismos símbolos totalizantes y, de este modo, validaban la credibilidad de esos símbolos. Pero ya no es esto lo que ocurre en el contexto de la pluralización. A medida que ésta avanza, el individuo se ve cada vez más obligado a tener en cuenta a quienes no creen lo mismo que cree él y cuya vida está dominada por significaciones, valores y creencias diferentes y, a veces, contradictorios. En consecuencia, y aparte de otros factores que tienden en la misma dirección, la *pluralización tiene un efecto secularizador*. Es decir, la pluralización hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo.

Desde el punto de vista institucional, la consecuencia más visible de esto ha sido la *privatización de la religión*. La dicotomización de la vida social en las esferas pública y privada ha brindado una «solución» al problema religioso de la sociedad moderna. Aunque la religión ha tenido que «evacuarse» una tras otra de las áreas de la esfera pública, sin embargo ha logrado conservarse como expresión de significación privada. La separación de la Iglesia y el Estado, la autonomización de la economía en contraste con las viejas normas religiosas, la secularización de la ley y la enseñanza pública, la pérdida por parte de la Iglesia de su carácter de foco de la vida comunitaria... todas estas

tendencias han sido fortísimas en la modernización de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, los símbolos religiosos e incluso (en diversos grados, según los diversos países) las instituciones religiosas han seguido ocupando un importante lugar en la vida privada. La gente ha seguido utilizando los viejos ritos religiosos en conexión con los grandes acontecimientos del ciclo de la vida de los individuos, y muy especialmente con ocasión del nacimiento, el matrimonio y la muerte. Es significativo, con todo, que esta misma utilización ha adoptado formas cada vez más pluralistas. Incluso en la esfera privada se han manifestado diversas opciones religiosas. Uno puede ser bautizado como católico, casarse en una iglesia protestante y –¿quién sabe?– fallecer dentro del budismo Zen (o, por lo mismo, morir agnóstico). La esfera pública, por el contrario, ha llegado a ser cada vez más dominada por credos e ideologías cívicas, con tan sólo algún vago contenido religioso, o sin ningún contenido en absoluto.

Desde el punto de vista sociopsicológico, las mismas fuerzas de la pluralización han socavado el estatus de significaciones religiosas que se daba por supuesto en la conciencia individual. En ausencia de una consistente y general confirmación social, las definiciones religiosas de la realidad han perdido su carácter de certeza y, en lugar de ello, se han convertido en objeto de elección. La fe ya no es algo socialmente dado, sino que hay que alcanzarla individualmente (bien sea por medio de un enérgico acto de decisión, en la línea de una «apuesta» al estilo de Pascal o de un «salto» kierkegaardiano, o adquirida de un modo más trivial, como una «preferencia religiosa»). La fe, en otras palabras, es mucho más difícil de conseguir en una situación pluralista, en la que el individuo, de cualquier modo, resulta propenso a la conversión. Así como su identidad tiende a sufrir transformaciones fundamentales en el curso de su «carrera» a lo largo de la sociedad, lo mismo sucede en su relación con las definiciones últimas de la realidad.

Esta concepción de la relación entre pluralización y secularización en modo alguno trata de negar que haya habido otros factores que hayan conducido a esta última en la sociedad moderna. Los efectos que la racionalización produce en la conciencia, y que hemos descrito en los dos capítulos anteriores, deben indudablemente tomarse en cuenta. Aunque puede dudarse de que la ciencia y la tecnología modernas sean intrínseca e inevitablemente contrarias a la religión, es evidente que han sido consideradas así por multitud de personas. Al menos en la medida en que el misterio, la magia y la autoridad han sido importantes para la religiosidad humana (como afirmaba el Gran Inquisidor de Dostoievski), la moderna racionalización de la conciencia ha minado la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad. Como consecuencia, el efecto secularizador de la pluralización ha ido de la mano de otras fuerzas secularizadoras en la sociedad moderna. La consecuencia última de todo esto puede expresarse de un modo muy sencillo (aunque la simplicidad es engañosa): *el hombre moderno ha sufrido los profundos efectos de la «falta de hogar»* (homelessness). El correlato del carácter migratorio de su experiencia de la sociedad y del yo lo ha constituido lo que podríamos llamar una pérdida metafísica de «hogar». Ni que decir tiene que esta situación es psicológicamente difícil de soportar, y es por ello por lo que ha engendrado sus propias

nostalgias: nostalgia de la situación de sentirse a gusto, de «sentirse en casa» en la sociedad, consigo mismo y, en último término, en el universo.

Textos Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellnerseleccionados
***UN MUNDO SIN HOGAR Modernización y conciencia* Sal Terrae, Santander 1979, p. 61**

7. Burocracia y emociones

Como sucede en el caso de la producción tecnológica, los efectos sobre la emotividad se refieren primariamente a su control: es decir, la burocracia, como la producción tecnológica, impone un control sobre la expresión espontánea de los estados emocionales. Pero esto tiene también un aspecto más positivo: la burocracia *asigna* estados emocionales. El poner entre paréntesis la inclinación personal; la adecuada clasificación mental objetiva de cada caso; la concienzuda observancia del procedimiento oportuno, incluso en situaciones de gran tensión... todos éstos no son únicamente elementos del estilo cognitivo, sino que presuponen unos controles emocionales específicos. Éstos son, evidentemente, más importantes para el burócrata que para su cliente, pero en la medida en que este último acepta las reglas del juego burocrático, afectarán también a su emotividad. En realidad, puede plantearse el problema de si el llenar determinados formularios de solicitud no exigirá quizá un mayor control emocional que el que se requiere en quienes los manejan a diario. Una vez más, existen frustraciones emocionales («represiones») que pueden surgir como consecuencia de esto. Una vez más, se desarrolla una «segunda naturaleza», en esta ocasión estilizada de un modo específico.

Textos Peter L. Berger (comp.)seleccionados
***MARXISMO Y SOCIOLOGÍA Perspectivas desde Europa Oriental* Amorrortu, Buenos Aires 1972, pp. 11-12**

8. Marxismo y sociología

El marxismo, por su parte, concentró su interés sociológico, de manera abrumadora, en problemas estructurales, dejando —quizá sin advertirlo— la explicación de la conducta y de la conciencia individual a un tipo puramente mecanicista de psicología, de la cual el pavlovianismo es casi el epítome grotesco. En el marxismo contemporáneo existe un agudo malestar con respecto a este vacío teórico, que se expresa, por ejemplo, en la búsqueda de lo que los marxistas franceses han llamado «mediaciones»; es decir, mediaciones entre los desarrollos macroestructurales, tales como los conflictos de clase y conciencia individual. Los intentos de rehabilitar a Freud e incorporarlo con ropaje marxista se originan en el mismo interés teórico. En esto veo una cierta ironía; se pretende inventar una psicología social dialéctica, mientras la dialéctica de Mead está esperando ser descubierta por los teóricos marxistas, con un enfoque que, por lógica, debe resultarles mucho más afín que el enfoque fundamentalmente adialéctico del freudismo. En los artículos siguientes hay indicios de que los marxistas han comenzado a descubrir, por lo menos, a Mead; ello podría engendrar posibilidades muy interesantes de colaboración teórica. Pienso, además, que todavía queda mucho por hacer en lo que se refiere a una teoría global de las instituciones, una teoría que abarque no solamente sus

aspectos estructurales sino también la institucionalización de la conciencia, esferas que hasta ahora la mayoría de los analistas de instituciones han dejado a las disciplinas marginales de la sociología del conocimiento o a la psicología social. Es mi opinión que tal empresa teórica llevará al sociólogo hacia otros dos campos: uno, el análisis fenomenológico de la *Lebenswelt*, iniciado con la obra del Alfred Schütz; otro, el análisis histórico del desarrollo de las instituciones específicas de la conciencia, tal como se lo practica en los trabajos de Philippe Aries. También aquí veo diversos aspectos en los cuales un intercambio permanente entre marxistas y no marxistas podría ser muy fructífero. El marxismo, a diferencia de buena parte de la sociología occidental, no ha perdido su interés filosófico e histórico, pese a que muchas de sus concepciones filosóficas e históricas tradicionales –según la opinión de gran cantidad de marxistas– necesitan con urgencia un *aggiornamento*. También hay bastantes indicios de esto en los artículos siguientes. Al respecto, considero auspiciosa la reciente ola de interés por la fenomenología entre los marxistas de Europa oriental.

Presentación y selección de textos a cargo de Octavio Uña (Universidad Rey Juan Carlos I, Madrid)

8.3. Thomas Luckmann (n. 1927)

De ascendencia yugoslava, Thomas Luckmann nace en Jesenice en 1927. Realiza estudios de lingüística, literatura, psicología, filosofía y sociología en Viena, Innsbruck y Nueva York, ciudad ésta a la que llega en 1950 y en la que obtiene su doctorado. Es profesor de filosofía y más tarde de sociología, enseñando en la Graduate Faculty de la New School for Social Research, en el departamento de Alfred Schütz de 1960 –Schütz muere en 1959– a 1965. Aquí tuvo como maestros a Löwith, Riezler, Goldstein, Cairns y, en el campo de la sociología, a Carl Mayer, Albert Salomon y Alfred Schütz, y como colega a Aron Gurwitsch. Oyente de Schütz durante varios cursos, lector de su obra, relacionado con él directa y epistolarmente de manera asidua, introductor, traductor y editor de sus escritos. Fruto de esta intensa relación con A. Schütz y con su mujer Ilse Schütz es la laboriosa publicación de *Las estructuras del mundo de la vida*, obra firmada por ambos, aparecida en 1973, en versión inglesa del borrador alemán por R. Zaner y H. Tristram Engelhardt. También se cobijan bajo la notoria influencia del maestro austríaco obras como *Teoría de la acción social* y *La construcción social de la realidad*, con su condiscípulo, colega y amigo P. L. Berger. «Hay zonas enteras de mi pensamiento, confiesa Luckmann, especialmente en la teoría de la acción y la comunicación, en que me resulta muy difícil señalar con certeza qué no es suyo», en referencia a Schütz. Profesor de sociología en la Universidad de Frankfurt (1965) y, hasta el presente, profesor de sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de Constanza (1970).

Desde Husserl y Schütz, y en diálogo con Weber y Durkheim, Luckmann publica en 1963 su obra principal de sociología de la religión *Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, cuya versión inglesa, *The invisible religion. The transformation of symbols in industrial society*, en 1967, coincide con la publicación de *The Sacred*

Canopy. Elements of a sociological Theory of Religion, de su compañero, colega y amigo P. L. Berger, participando ambos estudios en un buen número de puntos de vista y posiciones teóricas, aunque difieren en la definición sustantiva de la religión. Con P. L. Berger elabora un tratado de sociología del conocimiento, *La construcción social de la realidad*, 1966, célebre y difundida obra, que, desde las reflexiones de Schütz, se perfila como compendio de las tesis fundamentales de la sociología fenomenológica. La crítica a la sociología de la religión, que entiende el hecho religioso como hecho institucional, es una crítica a la sociología, que entiende a su vez la vida social como instituciones sociales. La sociología de la religión debe formularse al interno de la teoría general de las sociedades y debe centrar sus afanes en un nuevo entendimiento de lo religioso: «... la base de la religiosidad subjetiva es la trascendencia, socialmente condicionada, de la naturaleza biológica... la forma fundamental que la religiosidad adopta es la estructura jerárquica de la persona y de los valores en el mundo vital, la cual se manifiesta como forma interna de la línea de existencia y contiene un estrato superior de conciencia de raíces simbólicas... que puede concebirse como una configuración de representaciones religiosas que actúan en diversos campos institucionales». Quiere liberar así a la teoría sociológica de la religión de sus orientaciones eclesiales, por una parte, y de su formulación funcionalista, por otra, retornando a bases antropológicas, especialmente al temario de la personalización –bajo la influencia de la antropología social clásica y las aportaciones más recientes de Gehlen y Plessner–, así como de la fenomenología de la religión. La propuesta de «la religión invisible» establece que la «significación última» se retrae al ámbito privado, al perder la religión oficial sus históricas funciones; la incoherencia entre religión oficial y sociedad moderna privatiza lo religioso. Se suprime la dicotomía sagrado-profano, siendo los modelos de las orientaciones religiosas específicos aspectos particulares de la «forma interior de la ideologías». La teoría de la privatización de la religión reemplaza así a la de la secularización: no se dan «conciencias secularizadas», acontece más bien un cambio profundo en la forma social de la religión. La construcción social del mundo de la vida, la identidad personal y las estructuras con referencia personal son los tres capítulos mayores de esta reflexión luckmanniana. Su *Theorie des sozialen Handelns* (1992) muestra cómo la teoría de la acción y doctrina de las instituciones, en su interrelación, fundamentan la teoría general de la sociedad. La acción «hace» la sociedad y es también el punto de partida epistemológico para las ciencias sociales. «Acción es producción, reproducción y comunicación; la acción crea poder... la acción es la forma fundamental de la existencia social del hombre». Ella constituye el mundo humano, siendo la cotidianidad el ámbito de la acción práctica y la generadora de la sociedad, al ser entendida ésta como «comunidad vital de las instituciones».

Strukturen der Lebenswelt, que recoge la producción esencial y sistemática de A. Schütz desde la publicación de *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) hasta su muerte (1959), es una aplicación del método fenomenológico al mundo social, «del mundo del sentido común en cuanto realidad social», como ha dicho el filósofo y amigo de Schütz, Aron Gurwitsch. Importante es la labor de Luckmann al «trabajar» esta obra

capital de la sociología de la segunda mitad del siglo XX, aunque él manifieste haber seguido «la estructura general del plan de Schütz».

Obras

«Neuere Schriften zur Religions soziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Soziologie*, 12 (1960), pp. 315-326.

Das Problem der Religion in der moderner Gesellschaft, Rombach Friburgo 1963. (Vers. inglesa) *The invisible religion. The transformation of symbols in industrial society*, Mcmillan, Nueva York 1967.

«Comments on the Laeyendecker et al. Research Proposal», en: CISR, *Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux*, Actes de la douzième Conférence de La Haye, Lila 1973, pp. 55-68.

«Philosophy, science, and everyday life», en: Natanson, M. (ed.), *Phenomenology and Social Science*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1973.

«Die Soziologie der Sprache», en: König, R., *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. II, Stuttgart 1966. *Life-World and social realities*, Heinemann, Londres 1983. *Religion in der Gegrnwartsströmungen der deutschen Soziologie*, Kaiser Verlag, München 1983.

Theorie des sozialen Handelns, Walter de Gruyter, Berlín 1992.

«Anonymität und Persönliche Identität», en: «Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft», *Judentum und Christentum*, n.º 25, Herder, Friburgo 1981, pp. 9-22.

Berger, P. L.-Luckmann, Th., *The Social Construction of Reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Doubleday, Nueva York 1966. Luckmann, Th.-Berger, P. L., «Sociology of Religion and Sociology of Knowledge», *Sociology and Social Research*, 47 (1963), pp. 417-427. Luckmann, Th.-Berger, P. L., «Social Mobility and Personal Identity», *Archives Européennes de Sociologie*, IV (1964), pp. 331-344. Berger, P. L.-Luckmann, Th., «Secularization and pluralism», *International Yearbook for the Sociology of Religion*, II (1966), pp. 73-84. Schütz, A.-Luckmann, Th., *The structures of the life-world*, Northwestern University Press, 1973.

Beckford, J. A.-Luckmann, Th. (eds.), *The Changing Face of Religion*, SAGE, Londres 1989, pp. 1-10.

Berger, P. L.-Luckmann, Th., *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Bertelsmann Stiftung, Güterslon 1995.

Obras de Th. Luckmann en versión española

Luckmann, Th., *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca 1973.

«Creencia, increencia y religión», en: Corporale, R.-Grumelli, A. (eds.), *La cultura de la increencia*, Mensajero, Bilbao 1974, pp. 21-39.

«Religión y condición social de la conciencia moderna», en: Palacios, X.-Jarauta, F. (eds.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona 1988, pp. 87-108.

«Anonimato e identidad personal», en: *Fe cristiana y sociedad moderna*, 25, SM, Madrid 1990, pp. 18-34.

Teoría de la acción social, Paidós, Barcelona 1996.

Nueva sociología del conocimiento, Reis, 74 (1996), pp. 163-172.

Berger, P. L.-Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1968.

Schütz, A.-Luckmann, Th., *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires 1977.

Berger, P. L.-Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona 1977.

Textos Peter L. Berger y Thomas Luckmannseleccionados

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD Amorrortu, Buenos Aires 1977, pp. 54-55

1. El lenguaje y el conocimiento en la vida cotidiana

Un caso especial de objetivación, pero que tiene importancia crucial, es la significación, o sea, la producción humana de signos. Un signo puede distinguirse de otras objetivaciones por su intención explícita de servir como indicio de significados subjetivos. Por cierto que todas las objetivaciones son susceptibles de usarse como signos, aun cuando no se hubieran producido con tal intención originariamente. Por

ejemplo, un arma puede haberse fabricado originariamente con el propósito de cazar animales, pero más tarde (como, por ejemplo, en el uso ritual) puede convertirse en signo de agresividad y violencia en general. Existen, no obstante, ciertas objetivaciones destinadas originaria y explícitamente a servir de signos. Por ejemplo, en vez de arrojarme un cuchillo (acto que llevaba presumiblemente la intención de matarme, pero que podría admitirse que tuviera la sola intención de significar esa posibilidad), mi adversario podría haber pintado una cruz negra sobre mi puerta como signo, supongamos, de que ahora ya estamos oficialmente en pie de enemistad. Dicho signo, que no tiene más propósito que el de indicar el significado subjetivo de quien lo hizo, se da también en la realidad común que él y yo compartimos con otros hombres. Reconozco su significado al igual que otros hombres, y sin duda está al alcance del que lo produce como «recordación» objetiva de su intención originaria. De lo dicho surgirá claramente que hay una gran fluidez entre el uso instrumental y el uso significativo de ciertas objetivaciones. No es preciso que nos ocupemos aquí del caso de la magia, en el que se da una combinación muy interesante de ambos usos.

Los signos se agrupan en una cantidad de sistemas. Así pues, existen sistemas de signos gesticulatorios, de movimientos corporales pautados, de diversos grupos de artefactos materiales, y así sucesivamente. Los signos y los sistemas de signos son objetivaciones en el sentido de que son accesibles objetivamente más allá de la expresión de intenciones subjetivas «aquí y ahora». Esta «separabilidad» de las expresiones de subjetividad inmediatas se da también en los signos que requieren la presencia del cuerpo como mediador. De esa manera, ejecutar una danza que tiene intención agresiva es algo completamente distinto de gruñir o apretar los puños en un acceso de cólera. Estas últimas acciones expresan mi subjetividad «aquí y ahora», mientras que la primera puede separarse por completo de dicha subjetividad; tal vez no me sienta colérico ni agresivo en absoluto, sino que tomo parte en la danza únicamente porque alguien que *sí está* colérico me paga para que lo haga en nombre suyo. En otras palabras, la danza puede separarse de la subjetividad de quien la ejecuta al contrario del gruñido, que no puede separarse del que gruñe. Tanto la danza como el gruñido son manifestaciones de expresividad corporal, pero solamente la primera tiene carácter de signo accesible objetivamente. Los signos y los síntomas de signos se caracterizan todos por su «separatividad», pero pueden diferenciarse según el grado en que pueda separárselos de las situaciones «cara a cara». De tal manera, una danza está menos separada, evidentemente, que un artefacto material que tenga el mismo significado subjetivo.

El lenguaje, que aquí podemos definir como un sistema de signos vocales, es el sistema de signos más importante de la sociedad humana. Su fundamento descansa, por supuesto, en la capacidad intrínseca de expresividad vocal que posee el organismo humano; pero no es posible intentar hablar de lenguaje hasta que las expresiones vocales estén en condiciones de separarse del «aquí y ahora» inmediatos en los estados subjetivos. Todavía no se puede hablar de lenguaje cuando gruño o aúllo o abucheo, aunque estas expresiones vocales son capaces de volverse lingüísticas en tanto se integren dentro de un sistema de signos accesibles objetivamente. Las objetivaciones

comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana.

Textos **Alfred Shütz y Thomas Luckman** seleccionados

LAS ESTRUCTURAS DE MUNDO DE LA VIDA Amorrortu, Buenos Aires 1977, pp. 289-291

2. El acervo social de conocimiento

Las experiencias subjetivas sedimentadas constituyen el acervo *subjetivo* de conocimiento en el mundo de la vida. Las primeras están condicionadas por las estratificaciones del mundo de la vida, y la sedimentación de experiencias en el acervo de conocimiento resulta de estructuras subjetivas de significatividades. La estructura del acervo subjetivo de conocimiento está determinada por los procesos de la adquisición de conocimiento. El ordenamiento de elementos en el primero, según diferentes grados de credibilidad, familiaridad, coherencia y exactitud, remite, por un lado, a la limitación de un flujo subjetivo de experiencia y biografía, y, por el otro, a la unidad de dicho flujo.

El acervo *social* de conocimiento remite sólo mediatamente a la adquisición subjetiva de conocimiento. Los elementos del acervo social de conocimiento surgen, como es obvio, de los procesos inherentes a la adquisición subjetiva de conocimiento, pero la incorporación de elementos adquiridos subjetivamente al acervo social presupone procesos intersubjetivos de objetivación y la expresión de significatividades sociales. Y la acumulación histórica de conocimiento depende de procesos institucionalizados en la transmisión del conocimiento. El desarrollo de un acervo social del conocimiento no es de ningún modo análogo al desarrollo de un acervo subjetivo. En vista de los análisis anteriores, quizá parezca innecesario que volvamos a subrayar aquí este punto. Sin embargo, es importante tener en cuenta una circunstancia conexas: la *estructura* del acervo social no tiene dimensiones correspondientes a las del acervo subjetivo. Puesto que la estructura del primero, que se desarrolla a través de los procesos de acumulación histórica del conocimiento, es determinada por los procesos institucionalizados en la transferencia de conocimiento; ella corresponde a la distribución social prevaleciente del conocimiento.

Estas consideraciones presentan un problema fundamental. La descripción del acervo subjetivo de conocimiento y su estructura podría remitir, en general, a los aspectos característicos de la subjetividad. Los procesos y estructuras descritos dependen directamente de las acumulaciones temporales, espaciales y sociales de experiencias subjetivas en el mundo de la vida. Dependen de la estructura de significatividades subjetivas, de la unidad del flujo de experiencia y de la finitud de una biografía; pero, como ya se expuso, la estructura del acervo social depende sólo mediatamente de los aspectos característicos de la subjetividad; no puede ser derivada directamente de ellos. Depende, primero, de los aspectos característicos de la intersubjetividad; a saber, de las condiciones de la comunicación, es decir, de la objetivación e interpretación del conocimiento. En el examen que sigue veremos, por lo tanto, en qué medida es posible

deducir la estructura de «cualquier» acervo social de conocimiento a partir de las condiciones para la génesis de «cualquiera» de ellos. Segundo, la estructura de los acervos históricos de conocimiento deriva de procesos históricos específicos de acumulación de conocimiento y de su transmisión institucionalizada.

Las cuestiones referentes a cómo son distribuidos, en una sociedad cualquiera, elementos objetivados en el acervo social, y también las que aluden a qué elementos concretos son rutinariamente transmitidos a ciertos tipos institucionalmente fijos de personas («ocupantes de roles específicos») no pueden responderse sino en el marco de la sociología empírica del conocimiento. Aquí debemos contentarnos con elaborar los tipos formales para la distribución del conocimiento a partir de las condiciones generales para la génesis de un acervo social «cualquiera». De tal modo, nos proponemos señalar el espectro de variación en la diferenciación estructural de acervos históricos de conocimiento, tal como son condicionados por la acumulación del conocimiento.

Textos

seleccionados Thomas Luckmann «NUEVA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO» *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 74 (1996), pp. 168-171

3. La construcción comunicativa de la realidad social

Dadas la prioridad ontológica de la vida corriente, por un lado, y la dependencia metodológica de las construcciones de segundo orden con respecto a las de primer orden, por otro, la pregunta sobre las «unidades» mínimas de significado parecen exigir, a primera vista, una respuesta tautológica: se puede seguir indagando en una acción humana «hasta» que sus elementos dejen de tener sentido para el propio actor, hasta llegar a determinadas *experiencias* del individuo que actúa. No existe, sin embargo, ninguna medida abstracta y universal que nos permita establecer este último umbral de significado. Tan pronto puede componerse de elementos insignificantes, por ejemplo, un simple proyecto inmediato de acción individual, como de referencias biográficas y colectivas de gran alcance a actos de «suma importancia». La unidad mínima de significado depende del centro de atención del individuo, es decir, del interés (típicamente pragmático) que un individuo tiene en su propia acción (o en la de otro) y en sus elementos constitutivos.

Un análisis detallado de la constitución de unidades mínimas de significado en la experiencia y en la acción nos conduciría, una vez más, a la pregunta clave de la protosociología fenomenológica. El análisis de cómo se constituyen subjetivamente las tipificaciones de la experiencia y de la acción apunta en la misma dirección. Sin embargo, el preguntarnos sobre la construcción *social* de las tipificaciones vuelve a remitirnos a las preguntas que queremos hacer como sociólogos, a las cuestiones metodológicas de una sociología empírica del conocimiento.

Las tipificaciones, los esquemas referidos a la experiencia y los modelos de acción ofrecen «soluciones» a problemas que tienen una importancia subjetiva. Precisamente por eso se encuentran sedimentadas en las reservas subjetivas de conocimiento que poseen los individuos. Al habitar un mundo social, el actor comprende que muchos

problemas son también relevantes para otros. De hecho, en la acción social directa, recíproca, cara a cara, los problemas pueden ser aprehendidos simultáneamente como relevantes tanto para los otros como para uno mismo. Las soluciones correspondientes a los problemas (incluidos los tipos, los esquemas de experiencia y los modelos de acción) también pueden presentarse recíprocamente en situaciones cara a cara. Es más, tales situaciones permiten que las expresiones e indicaciones de experiencias subjetivas sean recíprocamente tipificadas y representadas como intersubjetivamente vinculantes. Así, las indicaciones se convierten en signos.

Los signos se constituyen originariamente en la unidad y en la simultaneidad de la producción y de la recepción; la representación directa de «vehículos», de «portadores» de significado perceptibles (es el caso, por ejemplo, de los signos lingüísticos, los sonidos), *desrepresentan* el significado, tanto con respecto al *ego* como al *alter ego*. En virtud de esta transformación interactiva del significado subjetivo en significado socialmente articulado, las experiencias típicamente subjetivas adquieren un carácter anónimo. La tipificación relevante desde el punto de vista intersubjetivo puede aplicarse a cualquier persona, y todo el mundo puede hacerla. De este modo, el «significado» se distancia aún más de la concreción y de la singularidad de la experiencia subjetiva. A este nivel, podríamos decir que nos encontramos ante un significado objetivizado. Una vez que el significado alcanza esta condición cuasi objetiva, adquiere cierta estabilidad, intra y extraindividualmente.

La estabilidad relativa del significado en forma de signos es una condición necesaria para la aparición de estructuras de significado complejo, de *sistemas* de signos, de lenguas. Las lenguas son los sedimentos de innumerables acciones comunicativas pasadas, esto es, de acciones que no sólo han traspasado el umbral que separa las experiencias subjetivamente significativas y las indicaciones intersubjetivas de experiencias típicas; también han traspasado el siguiente umbral, el que existe entre los significados típicos constituidos intersubjetivamente y los signos socialmente objetivizados. Los esquemas experienciales se originan en tipificaciones elementales de la realidad, después se insertan en diversos modelos de acción y, finalmente, se hacen intersubjetivamente necesarios en la infracción social. De ahí que tales esquemas constituyan el estrato básico de las soluciones socialmente aceptadas a problemas intersubjetivamente relevantes. Al articularse en signos, los significados subjetivos de la experiencia se transforman en configuraciones «objetivas» de significado.

Desde el punto de vista de la experiencia cotidiana, las lenguas funcionan como recursos de significado histórica y socialmente preexistentes. Desde el punto de vista empírico, codeterminan la constitución de los significados subjetivos de la experiencia. Originariamente –en un sentido fenomenológico–, los significados y sus tipificaciones nacen en la experiencia subjetiva. Empíricamente, las condiciones concretas de vida, naturales y sociales, influyen –y, en cierto modo, de manera directa– en este proceso, así como en el proceso por el cual los significados (algunos) se articulan e incorporan a las lenguas. Sin embargo, la significación no surge en una «tierra recientemente descubierta» de significados. Las soluciones «nuevas» a los problemas que se generan en

las actividades prácticas de la vida social se construyen de forma intersubjetiva, a partir de la materia «prima» de la experiencia subjetiva. Pero, desde el punto de vista empírico, la experiencia subjetiva es una experiencia histórica, lo que significa que incluso las soluciones «nuevas» a los problemas de la vida social *también* forman siempre parte de una «tradición» preexistente de significado, es decir, de una lengua dada.

El lenguaje como sistema histórico de signos es un tejido de formas sonoras que sirven como vehículos para desrepresentar significados típicos. Así, los propios «sujetos» de las investigaciones sociológicas hacen que las tipificaciones de significados subjetivos sean, en mayor o menor medida, intersubjetivamente imprescindibles. Se articulan en lenguas históricas, y encuentran su formulación en la narrativa y en muchos otros tipos de reconstrucciones comunicativas *antes* de que la reconstrucción sociológica, la sociología o incluso la filosofía hiciesen su aparición en la historia humana.

En el lenguaje, los elementos típicos de la experiencia (objetos, acontecimientos), así como los esquemas experienciales y los modelos de acción procedentes de diferentes parcelas de la realidad, se articulan y se interconectan de forma homogénea en estructuras paradigmáticas y sintagmáticas. Los significados individuales, básicamente inestables y variables, de experiencias individuales muy variadas y múltiples, adquieren unos contornos más marcados y cierta estabilidad una vez que son «reconocidos» como ejemplos de los significados «objetivos» de la lenguas: un sistema cuasi ideal independiente de las experiencias individuales. Las «unidades» de significado potencial con respecto a una experiencia y una acción individuales están construidas de antemano en las lenguas históricas.

Las lenguas son sistemas de signos *históricos* contruidos por los seres humanos, a pesar de que en la vida de los individuos se les atribuya la condición de *a priori*. Si bien tienen su origen en la interacción social y cambian en el transcurso de dicha interacción, las lenguas en tanto que sistemas de significación determinan conjuntamente los contornos del significado en la experiencia subjetiva y determinan en gran medida las reconstrucciones intersubjetivas del significado de la experiencia y de la acción. Aunque no haya significados inmutables ni universales ni «unidades» de significado susceptibles de ser medidas, el significado de la experiencia y de la acción en la vida diaria de los individuos, de los grupos y de las sociedades históricos puede recuperarse de una forma bastante aproximada. Para ello es necesario hacer interpretaciones comparativas sistemáticas de las reconstrucciones de significado, producidas y documentadas en una variada gama de narrativas y en otras formas comunicativas producidas por estos mismos individuos (metafóricamente hablando), grupos y sociedades.

En resumen: la construcción social del «significado» está, sin duda, ligada a lenguas históricas. Los datos en los que se fundamentan las ciencias sociales son, por tanto, inevitablemente *históricos*. Es evidente que en las ciencias sociales no se puede resolver el problema de la comparación, ni el de la sistematización o el de la generalización, mediante un método de medición que reduzca estos datos a cantidades espacio-temporales. Pero tampoco puede ignorarse el problema. Debe resolverse mediante un

proceso de traducción, partiendo de la especificidad de la documentación histórica y escrita en una lengua «corriente» de reconstrucciones de «primer orden», características de un medio específico dentro de una sociedad dada durante una época concreta, hasta llegar a la generalidad de conceptos sociológicos de «segundo orden» basados en una matriz formal protosociológica de experiencia y de acción humanas.

Es más, las reconstrucciones sociológicas de primer orden, es decir, las construcciones y las reconstrucciones lógicas que determinan la interacción social, deben adoptar el método de lo que podríamos llamar una lectura «atenta» de los «textos» que los miembros de una sociedad producen constantemente. Es ésta una tarea que la sociología del conocimiento –«nueva» en el sentido de que por fin presta atención a los entresijos de los procesos comunicativa– está realizando en el ámbito de la teoría social.

Textos

seleccionados Thomas Luckmann

LA RELIGIÓN INVISIBLE El problema de la religión en la sociedad moderna
Sígueme, Salamanca 1973, pp. 62-65

4. La visión del mundo

Empíricamente los organismos humanos no construyen los universos objetivos y morales de significado a partir de la nada, sino que nacen en ellos. Esto significa que los organismos humanos trascienden normalmente su naturaleza biológica mediante la internalización de un universo de significado históricamente dado y no mediante la construcción de universos de significado diferentes. Esto implica además que un organismo humano no se confronta con otros organismos humanos sino que lo hace frente a otro «sí mismo». Mientras que hasta aquí solamente hemos descrito la estructura formal de los procesos sociales en los que emerge el «sí mismo», debemos ahora añadir que estos procesos están siempre llenos de «contenido». Para decirlo de otro modo, el organismo humano llega a ser un «sí mismo» en el interior de los procesos concretos de socialización. Estos procesos manifiestan la estructura formal previamente descrita mediada empíricamente por un determinado orden histórico-social. Sugerimos anteriormente la hipótesis de que la trascendencia de la naturaleza biológica por los organismos humanos es fundamentalmente un proceso religioso. Podemos añadir ahora que la socialización, en cuanto que es el proceso concreto en el que tiene lugar tal trascendencia, es a su vez fundamentalmente religiosa. Descansa en la universal condición antropológica de la religión, en la individuación del entendimiento y de la conciencia en los procesos sociales, y se realiza por la internalización de la configuración de significado que subyace a un orden social e histórico dado. Llamaremos visión del mundo a esta configuración de significado.

La visión del mundo trasciende al individuo de diferentes formas. Es una realidad histórica que precede a la individuación de la conciencia y del entendimiento de todo organismo. Una vez que se la internaliza, llega a ser una realidad subjetiva para el individuo y le delimita el alcance del significado total y el de la experiencia potencialmente significativa. Determina de este modo su orientación en el mundo y ejerce una influencia sobre su conducta que será tanto más profunda cuanto menos se le

ponga en cuestión y, pase, por lo tanto, más inadvertida. La visión del mundo ejerce además una influencia indirecta y «externa» sobre la conducta del individuo por medio de los controles sociales, institucionalizados o no, que reflejan el orden social y la configuración subyacente de significado. La visión del mundo es, por consiguiente, para el individuo una realidad tanto objetiva e histórica (trascendente) como subjetiva (inmanente).

Bajo determinadas circunstancias la visión del mundo puede alcanzar un nivel de trascendencia más avanzado. Puesto que el orden social es aprehendido como válido y obligatorio prescindiendo de la persona, lugar y situación, esto puede entenderse como la manifestación de un orden universal y trascendente, como un *cosmion* que refleja un *cosmos*. Debe añadirse que el procedimiento por el que se asigna a una visión del mundo el *estatus* de universalidad y se articula explícitamente la trascendencia del orden social, funciona típicamente como un mecanismo de gran importancia para legitimación de un orden social establecido.

El hecho cierto de que la visión del mundo sea una realidad histórica socialmente objetivada explica la función crucial que tiene para el individuo. El individuo en lugar de construir un sistema rudimentario de significado, lo extrae de un patrimonio de significados. La visión del mundo, como resultado de las actividades de construcción del universo de sucesivas generaciones, es inmensamente más rica y más diferenciada que los esquemas interpretativos que pudieran desarrollar los individuos partiendo de cero. Su estabilidad como realidad socialmente objetivada es inconmensurablemente mayor que la de las corrientes de conciencia individuales. La visión del mundo como un universo moral trascendente, tiene un carácter obligatorio que no podría ser alcanzado en el contexto inmediato de las relaciones sociales.

La existencia individual extrae su significado de una visión trascendente del mundo. La estabilidad de esta última hace posible que el individuo pueda interpretar una secuencia de situaciones originariamente dislocadas como un conjunto biográfico significativo. La visión del mundo a modo de una matriz histórica de significado es el hilo que atraviesa la vida del individuo y la vida de las generaciones. Podemos decir, en resumen, que la prioridad histórica de la visión del mundo proporciona las bases empíricas para que los organismos humanos trasciendan «satisfactoriamente» su naturaleza biológica separándolos así del contexto de vida inmediato, e integrándolos, ya como personas, en el contexto de una tradición de significado. Podemos concluir, por lo tanto, que la visión del mundo como realidad social «objetiva» e histórica, cumple una función esencialmente religiosa, y que podíamos definirla como *una forma social elemental de religión*. Esta forma social es elemental en la sociedad humana.

La visión del mundo es un sistema de significado integrador, en el que las categorías sociales relevantes del espacio, tiempo, causalidad e intencionalidad están ordenadas según esquemas interpretativos más específicos, en los que se segmenta a la realidad y se relaciona un segmento con otro. En otras palabras, contiene tanto una lógica «natural» como una taxonomía «natural». Es importante notar que tanto la lógica como la taxonomía tienen una dimensión moral y una dimensión pragmática. Decimos que la

lógica y la taxonomía contenidas en una visión del mundo son «naturales» porque se aceptan sin más y en su totalidad como garantizadas. Solamente detalles particulares, especialmente en el interior de las áreas taxonómicas, pueden llegar a ser dudosos en el tiempo de vida de un individuo. Cuanto más tiempo permanezca la estructura social y el orden social en existencia, al menos la lógica sobrevivirá el paso de muchas generaciones. Sin embargo, en sociedades estables no solamente la lógica sino también la taxonomía tiene una apariencia de permanencia y rigidez.

En conexión con estas observaciones debería acentuarse que la socialización consiste en la internalización de la visión del mundo y de la configuración de significado que le corresponde. El aprendizaje de los detalles particulares del contenido es una parte del proceso y de hecho la única que puede ser aprehendida conscientemente. Por el contrario, la internalización de la configuración global de significado, en cuanto que incluye la adquisición de los detalles particulares del contenido, no es consciente en el mismo sentido. Puede describirse como la formación de un «estilo» individual de pensamiento y actuación, relativamente independiente de las características particulares de una situación dada puede ser solamente atribuido al «carácter» de la persona.

Textos

seleccionados Thomas Luckmann

RAZÓN, ÉTICA Y POLÍTICA

El conflicto de las sociedades modernas Anthropos, Barcelona 1989, pp. 90-101, 103-107

5. Trascendencia y privatización de la religión

1. Religión, existencia humana y orden social

«Religión» es un concepto que generalmente se refiere a una parte concreta de la existencia humana, la «sobrenatural», la de los «últimos significados» de la vida y la de la «trascendencia». Tengamos presente, de todos modos, que, sin importar las partes en que dividamos la vida humana, no se trata de una trayectoria sencilla. La trayectoria que va del nacimiento a la muerte tiene *normalmente* una cierta unidad elemental, pre-reflexiva, pre-supuesta. En la vida humana, lo «supernatural» está unido a lo «natural» (de todos modos, no es claro que esta distinción pueda ser universal); los significados «últimos» de la vida sólo tienen sentido en el contexto de la vida cotidiana; y lo «trascendente» sólo es trascendente en relación a algo que es «inmanente».

En cualquier cultura o lugar donde esta polaridad de la existencia humana sea objeto de un tratamiento especial, con mayor o menor sistematización, resulta relativamente fácil aplicar el término «religión» a uno de estos polos. La objetivación de la experiencia humana en este polo por medio de símbolos, lugares, épocas, fechas y personas sagradas, nos permite calificar de indudablemente religiosas a todas aquellas actividades relacionadas con ello. Esto es algo evidente en el caso de formas simples como la religión tribal, los cultos ancestrales y las religiones universales (especialmente cuando se institucionalizan en iglesias o sectas), etc. En cualquier caso, es importante señalar que estas institucionalizaciones históricas del alma simbólica («sagrada») de una visión del mundo son instancias concretas de un proceso universal en las sociedades humanas

(que hace un momento he llamado «religioso»). En él, la visión del mundo es construida en largas cadenas históricas de actos comunicativos que pueden servir a los modelos «objetivos» de orientación individual en el mundo.

Por ahora, interesa saber que, en mi opinión, la función básica de la «religión» consiste en transformar los miembros de la especie *homo sapiens* en actores de un orden social, en un «*cosmion* iluminado desde dentro» –usando el término de Eric Voegelin–. Todos los componentes de la realidad social son esenciales para que esta función pueda ser legítimamente llamada «religiosa», se refieran explícitamente o no a lo «sobrenatural». Hay «religión» donde la conducta de los miembros de la especie es evaluable en acciones morales evaluables (cuando no necesariamente en «moral»), donde un *ego* se encuentra a sí mismo en un mundo compartido con *alter egos* y compartiendo sus actos con ellos, para ellos e incluso contra ellos sobre la base de un principio elemental de reciprocidad de perspectivas.

No es fácil liberarnos de la idea etnocéntrica de que religión es sólo lo que nuestra experiencia y nuestra sociedad entienden por religión. Si consultamos los anales históricos de la humanidad con neutralidad, nos quedamos perplejos por la gran variedad de fenómenos básicamente religiosos que sitúan a los seres humanos en un orden sociohistórico concreto.

Los «contenidos» de estas estructuras sociales y de sus religiones difieren ampliamente. Sin embargo, creo que los amplísimos contenidos son el producto de dos procesos sociales estrechamente emparentados, donde la respectiva y cotidiana realidad de los hombres es llevada, con mayor o menor sistematización, a algo que, se supone, trasciende esa realidad, a «otra» realidad.

El primero de estos procesos consiste en los actos de comunicación intersubjetiva donde las múltiples experiencias subjetivas de trascendencias aquende y allende se presentan en formas sencillas de narraciones («míticas»), como rituales («conmemorativos»), recuerdos y referencias simbólicas. Podemos calificar este proceso de «reconstrucción intersubjetiva de las experiencias de trascendencia» o, para ser más precisos, «reconstrucción intersubjetiva de la memoria subjetiva de las experiencias de trascendencia».

En el segundo de estos procesos, las reconstrucciones primariamente intersubjetivas son tomadas como «data» a interpretar, sistematizar, reformular y «canonizar» (lo cual también incluye la «censura» de los relatos divergentes). La relación entre realidad ordinaria y extraordinaria es «explicada», y las «normas» que guían la conducta diaria son sistemáticamente llevadas (esto es, típicamente subordinadas) a un lugar de última o penúltima referencia en la «otra» realidad. En otras palabras, las realidades primeramente columbradas, soñadas, temidas, esperadas en las experiencias universales de trascendencia, reconstruidas luego por la comunicación intersubjetiva, obtienen en este segundo proceso un estatus ontológicamente preeminente. Podemos mentar este proceso «construcción social de *otra* realidad trascendente».

Obviamente, la distinción analítica entre estos dos procesos es bastante artificial. De hecho, sólo tiene sentido hablar de «experiencias humanas universales» en el contexto de

una reducción fenomenológica, método filosófico que trata de desvelar el fundamento constitutivo de las experiencias humanas empíricas y concretas. En cualquier caso, estas experiencias son necesariamente históricas, estando en gran medida determinadas por las construcciones sociales, tanto en la forma como en el contenido –incluyendo las de «otra» realidad–. Con esta reserva, y con toda cautela, nos es lícito hablar de

«dialéctica» entre estos dos procesos. El primero de ellos es lógicamente anterior. Sin una reconstrucción elemental, intersubjetiva y comunicativa del aspecto universal de la experiencia humana, no hay construcción social de realidades trascendentes. La selección histórica, la codificación y la institucionalización presentes en el segundo proceso presuponían los «datos en bruto» del primero. Aun así, las experiencias humanas son necesariamente históricas, no pudiéndose dar, estrictamente hablando, «datos en bruto». Las experiencias subjetivas particulares de trascendencia están siempre moldeadas en mayor o menor medida por los modelos sociales preconstruidos de aquella experiencia. El segundo proceso y sus resultados son, por tanto, *empíricamente* anteriores.

En todo caso, en la dialéctica de estos dos procesos, «las variedades de la experiencia religiosa», y la variedad de los fenómenos que sirven la función básica religiosa, están socialmente establecidas como religión.

2. *Experiencias de trascendencia y construcción social*

Al afirmar que la religión consiste en *construcciones sociales* de «otra» realidad «extraordinaria», y que estas construcciones están fundadas en *reconstrucciones comunicativas* de experiencias de trascendencia, he podido clarificar, de alguna manera, lo que trato de expresar cuando me refiero a los procesos sociales y a los elementos de la realidad social que son esenciales para las funciones básicamente religiosas y universales.

Cualquier ser humano normal conoce los límites de su experiencia y los confines de su existencia. De hecho, este conocimiento debe ser tomado como constituyente de normalidad, o por lo menos como condición necesaria de ella. Siempre hay un «antes» y un «después» y un «en medio» del flujo de la propia experiencia, y acaso haya también un «antes» y un «después» y un «en medio» de la propia vida. Nadie puede poner en duda con seriedad que el mundo en que ha nacido ya existía antes de su percepción del mismo y nadie espera que el mundo termine cuando perdamos la conciencia de él. El sentido común nos dice que somos parte de un gran mundo en el que hay muchos hombres además de nosotros, de nuestro cuerpo o de nuestra percepción.

Verificamos en nuestra vida diaria que muchas cosas suceden sin que las deseemos.

En el realismo ingenuo de la vida cotidiana, y de modo previo a cualquier reflexión filosófica, *sabemos* de los límites de nuestra existencia, aun en el caso en que no estemos constantemente *pensando* sobre ello (circunstancia que necesariamente disturba a ciertos filósofos «auténticos»). En una palabra, no creo equivocarme si supongo que todo ser humano sabe de la trascendencia del mundo, que este conocimiento es una parte esencial del sentido común –la «teoría» práctica de cada día– de todas las sociedades.

Además, todo el mundo sabe también que las cosas «van más allá» de él en el mundo.

Descubrimos que no estamos solos; ésta es otra componente perceptiva constituyente de normalidad. Vemos que hay *alter egos* que nacen y que *alter egos* mueren. Sabemos que hemos nacido. ¿Podemos eludir este mero silogismo? Así, incluso la experiencia de una trascendencia dentro del mundo, la experiencia de *alter egos*, ayuda a recordarnos los últimos confines de nuestra existencia.

Dentro del mundo nos hallamos constantemente enfrentados a ciertas «trascendencias» adicionales, como las anteriores, pero a menor escala.

Ni siquiera la experiencia perceptiva más elemental es algo cerrado en sí mismo: contiene parte de un pasado inmediato, «anticipa» algunas del futuro inmediato; constituye un puro núcleo tópico y temático rodeado de un medio estructurado y de un horizonte abierto, sin el que la experiencia no sería lo que es. En otras palabras, la experiencia humana, sea lo que sea *en realidad*, es además un flujo continuo de trascendencia, desde los niveles más simples hasta los más complejos. Las experiencias más sencillas de trascendencia pueden verse (o cuando menos interpretarse) como indicaciones para otras más complejas. Por ejemplo, la rutina nos permite anticipar que después de dormir volveremos a despertarnos; asimismo confiamos en que el mundo que habrá cuando nos despertemos continuará siendo sustancialmente el mismo, excepto en caso de una gran catástrofe. No obstante, el nombre de «parva muerte» con que se califica al sueño es significativo. La noche y el sueño parecen ser meras transiciones de un día a otro –cosa no muy distinta a sonarse las narices durante la comida–, pero con frecuencia se transforman en impresiones de un tamiz por el que emerge otra realidad no cotidiana. En este sentido, los sueños (nocturnos) son como éxtasis (en estados de gran debilidad).

A pesar de que no es preciso hacer un análisis detallado de la experiencia de trascendencia vendrán bien algunos comentarios. En primer lugar, podemos hablar de «pequeñas» trascendencias cotidianas en el espacio y en el tiempo: cuando algo procedente directamente de la experiencia deja paso a otra cosa experimentable en el mismo modo como lo era la anterior. En segundo lugar, cuando tomamos una experiencia cualquiera

–como la del cuerpo de un *alter ego*– para referir algo no directamente experienciable –como la conciencia o «vida interna» de un *alter ego*–, hablaremos de trascendencias «intermedias» cotidianas, a condición de que lo que no puede ser inmediatamente experienciable debe pertenecer a la misma realidad cotidiana que *el ego* y sus experiencias (p. ej., del cuerpo del *alter ego*). Tercero, si la experiencia presenta algo que no sólo no puede ser directamente experienciable (de modo fundamental, o por lo menos bajo la permanencia del *ego experienciable en la vida cotidiana*), sino que además no constituye definitivamente una parte de la realidad ordinaria (donde las cosas pueden ser vistas, tocadas, manipuladas), hablamos de «grandes» trascendencias. Hay múltiples maneras de trascenderse en la vida diaria: los sueños, los éxtasis (a través de múltiples técnicas), la meditación (también por múltiples métodos), etc. Todas estas maneras tienen un punto en común: son salidas de la vida diaria y ponen en suspenso su «teoría» práctica, su sentido común. A través de los sueños, del éxtasis, de la meditación, pierde

la vida cotidiana su estatus preeminente en la realidad para el ser humano envuelto en ella, cuando menos en tanto duran estas experiencias. Después que uno regresa a la vida normal, sólo quedan los recuerdos de estas experiencias; no pueden reproducirse a voluntad (como, por ejemplo, podemos sonarnos repetidamente). Algunos de los recuerdos son evanescentes, pero los podemos comunicar o incluso explicárnoslos a nosotros mismos. Algunos han podido tener impresiones perdurables pero difíciles de explicar. (En la sección anterior hice mención a la reconstrucción intersubjetiva de las experiencias de trascendencia por medio de narraciones «míticas», símbolos, rituales, etc.).

Saber cuáles de estas experiencias pueden ser de modo eventual tenidas permanentemente y «realmente» por más «reales» que otras, no es una cuestión de experiencia subjetiva, ni de reconstrucción intersubjetiva. Cuando menos para la gente «normal», el resultado es fruto de las construcciones de la «realidad» históricamente sedimentadas y prevalentes en la sociedad, esto es, de las «otras realidades» (o «irrealidades») y de los enlaces entre ellos.

Las sociedades humanas difieren significativamente por el modo en que «organizan» esta experiencia subjetiva. Ello también vale para las experiencias subjetivas de las «pequeñas» trascendencias en el tiempo y en el espacio de la vida cotidiana. Pero la diferencia aún es mayor en el caso de las trascendencias «intermedias» y de las «grandes» trascendencias. La importancia que, para la interpretación y sistematización de la estructura social, tienen estos modos de trascendencia «intermedios» y sociales es obvia. Y las experiencias de las «grandes» trascendencias son siempre por su misma naturaleza tendentes al desorden y al caos. «Organizarlas» y controlarlas es un serio problema para todas las sociedades. No es cuestión banal determinar si los sueños deben considerarse, como en la mayoría de las religiones «oficiales» (y no uso el término como sinónimo de «iglesia oficial»), por referentes simbólicos no verbales, o bien, como en el freudianismo, por signos orales, o bien, como en el sentido común (en la medida en que no ha sido contaminado por el freudianismo o por otras teorías semisagradas de la subjetividad), por síntomas de indigestión de la cena de anoche. Y constituye una parte esencial de nuestra visión del mundo saber si las realidades que recordamos de las experiencias extáticas son definidas como ilusiones o como realidad última, y si esta realidad última es contemplada como *totaliter aliter* (completamente diferente) o como finamente entretejida con los asuntos diarios. Estas definiciones e interpretaciones son oficializadas a lo largo de la cadena histórica de la comunicación intersubjetiva que, por supuesto, envuelve los procesos sociohistóricos. Es obvio que las múltiples actividades de expertos, intérpretes, sistematizadores y profesores son de particular importancia para esta relación –así como la de éstos con el poder–.

Las experiencias subjetivas de trascendencia son universales a todos los niveles. Es indudable que los seres humanos han tenido y continúan teniendo estas experiencias. También es evidente que *alguna* clase de construcción social basada en estas experiencias puede ser hallada en cualquier sociedad. En todo caso, la *manera* como la gente experimenta e interpreta estas experiencias en sus diversos niveles no es una

cuestión de religiosidad «natural» del hombre ni de una religión «arquetípica». Es una cuestión de procesos y productos históricos, a saber, los modos como las experiencias subjetivas de trascendencia van siendo comunicativamente reconstruidas, los modos como estas reconstrucciones van elaborándose en construcciones sociales, formando una bóveda entre la realidad cotidiana y la «otra» realidad, así como los modos por los que estas construcciones sociales sirven a su vez de modelo para las experiencias subjetivas de trascendencia.

La función básica de la religión, la transformación de los miembros de una especie biológica en actores moralmente justificados dentro de un orden social, viene dada por los *sedimentos históricos* de la interacción social. El *cosmion* es «iluminado desde dentro» por múltiples fuentes de luz.

3. Tipos básicos de «organizaciones» sociales de la religión

Muy someramente, podemos distinguir tres tipos básicos de «organizaciones» sociales de la religión. La primera se caracteriza por la difusión de la religión a través de toda la estructura social; la segunda, por una cierta diferenciación de la religión próxima a las instituciones políticas. Y la tercera, por el grado de especialización institucional de la religión. La primera se halla en las sociedades arcaicas, la segunda en las civilizaciones tradicionales, y la tercera en las (primeras) sociedades modernas. En la última parte de mis observaciones intentaré mostrar que una cuarta clase, la religión «privatizada», comienza a predominar en la sociedad moderna (tardía).

En las sociedades arcaicas, el mantenimiento y la transmisión del «universo sagrado» se basa enteramente en la estructura social. En qué medida las realidades trascendentes constituyen un segregado de las ordinarias, en qué medida la «sacralidad» es acentuada o aislada, es algo que varía de sociedad a sociedad en función de cada realización particular.

La segunda clase no tiene quizá más de cinco mil años. Su desarrollo está bien documentado en el Egipto faraónico y el próximo Oriente. Aunque ya se haya dicho, con cierta cautela, que toda estructura social estaba sostenida por el «universo sagrado», mientras que las realidades trascendentes legitimaban toda la estructura social, la religión tuvo vínculos visibles más fuertes y superiores con ciertas instituciones selectas —como los parentescos divinos—.

La tercera clase de religión en la sociedad está caracterizada por el cambio radical de las relaciones entre el «universo sagrado» y la estructura social. La especialización institucional significa que un conjunto concreto de instituciones venía a mantener y transmitir las construcciones sociales de la realidad trascendente, distanciándose cada vez más respecto a la transmisión de la visión del mundo, columna sobre la que se vertebra el conjunto del conocimiento social. La religión se distanció de determinadas instituciones sociales.

El especialismo institucional de la religión constituía una parte general del proceso de diferenciación de las instituciones sociales. Generalmente, aunque no indefectiblemente, la religión viene a especializarse en aquellas sociedades que ya están marcadas por un alto grado de complejidad estructural, especialmente en la economía y

en la política. La diferenciación de la estructura social en instituciones con funciones especiales no es, en cualquier caso, el resultado de una evolución unidireccional, sino que emerge de una línea concreta a partir del desarrollo histórico –línea que, por varias razones, adquirió un significado inexorablemente universal–. Y dentro de este proceso general de diferenciación social de *algunas* sociedades, el especialismo institucional de la religión en el caso de las iglesias cristianas representa un desarrollo histórico particular occidental –aunque de nuevo inexorablemente–.

Son estos dos procesos íntimamente relacionados los que fueron las mayores causas «estructurales» para la emergencia de las modernas sociedades industriales. A causa de ello, y a causa de que, según creo, el especialismo institucional de la religión es un logro intrínsecamente «inestable» para la religión en la sociedad, conteniendo las semillas no para la «secularización», sino para otra forma social de religión «privatizada», debemos hacer algunas breves consideraciones sobre esta línea histórica.

El hecho de que las instituciones religiosas especializadas, en la forma de las iglesias católicas cristianas, fueran combinándose con un estado de cosas que aproximaban superficialmente la universalidad social de la religión a las sociedades arcaicas y, en parte, a las tradicionales, es atribuible a una serie única de circunstancias históricas. Aunque esta combinación prevaleció, en cierta medida, durante un largo (e importante) período en el desarrollo de las modernas sociedades occidentales, continuó siendo algo «estructuralmente» atípico. Las sociedades que habían superado un cierto nivel de complejidad y alcanzado un alto grado de diferenciación funcional, no pudieron mantener el grado de universalidad social de una visión esencialmente religiosa de la vida. En estas sociedades, las normas y las orientaciones (especialmente las que se refieren a la realidad trascendente), no podían transmitirse individualmente a través de procesos de socialización, como ocurría, general y exitosamente, en las sociedades arcaicas, donde la mítica visión del mundo era transmitida al conjunto de la comunidad. Las instituciones sociales tampoco podían reforzar y sostener esta visión del mundo en el transcurso de una vida individual, de modo análogo a la interacción social (institucionalizada) en las comunidades «cara a cara» de las sociedades arcaicas.

Las consecuencias a largo plazo de la especialización institucional de la religión han solido ser interpretadas como un proceso de secularización, de disminución, cuando no de desaparición, de la religión de la esfera del mundo moderno. Creo que esta noción responde más a un mito etiológico de la modernidad, que a un análisis objetivo. Pienso que las consecuencias del especialismo institucional de la religión son más correctamente descritas como causantes de otros profundos cambios en la «localización» de la religión, y en la sociedad, y que el proceso puede ser descrito mejor como una *privatización* de la religión, no como una secularización.

La privatización de la religión es parte (central) de la privatización general de la vida individual de las modernas sociedades. Ya se ha insinuado la idea de que las condiciones sociales más directamente relacionadas con (y bajo algunas simplificaciones, podríamos decir: que son responsables de) la privatización es el alto nivel de diferenciación funcional en la estructura social.

Previamente, las instituciones polifuncionales (típicamente «localizadas» en el sistema de parentescos) que regulan la interacción social tanto en las sociedades arcaicas como en las tradicionales adquirieron paulatinamente una función predominante en la mayoría de los otros componentes funcionales que originalmente las constituyen. Al mismo tiempo, las instituciones con funciones similares se incorporan en dominios especializados, de los cuales el estado y la economía son los más importantes. En las sociedades industriales contemporáneas, las instituciones se han independizado profundamente de los elementos del subsistema social. Estos subsistemas, de todos modos, constituyen partes bastante «autónomas» de la estructura social. Las normas de cada subsistema son *comparativamente* independientes de las normas que gobiernan la acción de otros subsistemas. Dependiendo del dominio en que es ejercida e institucionalizada, la interacción social obedece a normas bastante heterogéneas. La relación de estas normas –caracterizadas por Max Weber de funcionalmente lógicas– con una «lógica» superordenada, la «lógica» de la realidad trascendente, sufre un relajamiento o una ruptura total.

Una consecuencia importante de la segmentación funcional de la moderna estructura social es el hecho de que no hay ningún modelo socialmente construido que se dé por supuesto, que sea obligatorio. Las representaciones específicamente religiosas que apuntan a las «grandes» trascendencias de la vida, integradas en los modelos tradicionales «oficiales» de la religión, fueron monopolizadas en el pasado por las iglesias cristianas. Ahora ya no son las únicas concepciones específicamente religiosas que se ofrecen en el «mercado» de los «universos sagrados». Las visiones tradicionalmente religiosas de origen cristiano compiten con orientaciones religiosas (algunos dirían: cuasi-religiosas) de la más diversa estirpe. Se encuentran diseminadas por los medios de comunicación en los libros, en la televisión, en los profetas ambulantes y en los gurús de los cuatro costados del mundo.

Además, las orientaciones específica y explícitamente religiosas referentes a las «grandes» trascendencias de la experiencia subjetiva, generalmente derivadas de uno de los «universos sagrados» agrupados ahora en el *musée imaginaire* de las religiones del mundo, no compiten sólo entre sí. También lo hacen con los modelos de socialización y de «buena vida» que no contienen ninguna idea específicamente religiosa, aunque consistan en reconstrucciones de trascendencias de este mundo, conteniendo así distintas visiones del orden moral. En resumen, los miembros de las modernas sociedades industriales no detentan un solo punto de vista, ni siquiera diferentes versiones de lo que podría considerarse una visión coherente del mundo. Por lo menos uno debería apercibirse de que la consistencia de las visiones del mundo en las modernas sociedades industriales, conectando con las realidades cotidianas, es tanto más débil que en las sociedades arcaicas y tradicionales cuanto más tendemos a pensar en que no hay ninguna coherencia detrás de ellas.

De cualquier modo, las construcciones sociales designadas a copar los distintos niveles de trascendencia, son en extremo heterogéneas. Durante varias generaciones, el «universo sagrado» cristiano tradicional no fue la única realidad trascendente que

mediara en los procesos sociales para amplificar los estratos de los habitantes. Como ya se ha notado, las iglesias tradicionales y especializadas en instituciones y las sectas no retuvieron su monopolio en los temas específicamente religiosos sin superar ciertos retos. Por otra parte, las ideas colectivas causantes de construcciones sociales de trascendencias «intermedias» (ideas de nación, raza, sociedad sin clases, etc.) tuvieron éxito en la formación de ciertos aspectos de la conciencia moderna. Ha habido en las últimas décadas un creciente, si no predominante interés, por las trascendencias más pequeñas simbolizadas por nociones como las de autorrealización y similares. Su origen romántico o con ciertas ramas del idealismo filosófico, o con la reciente psicología profunda, es obvio. Pero lo que parecía ser un fenómeno marginal, parece haberse transformado en un fenómeno de masas, carácter extendido de la conciencia moderna.

La tendencia a trasladar las reconstrucciones intersubjetivas y las construcciones sociales lejos de las «grandes» trascendencias metafísicas hacia niveles «intermedios» y, cada vez más, a trascendencias mínimas del solipsismo moderno puede considerarse como un correlato «temático» (cultural) de la privatización «estructural» (social). Parece haber una «afinidad electiva» —cuando no una relación causal— entre la privatización estructural de la vida individual y la «sacralización» de la subjetividad que tan celebrada es en la conciencia moderna.

No obstante, las orientaciones religiosas tradicionales (en cuyo centro se hallan las construcciones sociales de las «grandes» trascendencias) no han desaparecido, por más que su distribución social se haya extendido. Pero la base de especialización institucional de estas orientaciones, las iglesias, ya no representan la forma dominante de la religión. Las iglesias se han transformado en instituciones entre otras instituciones, al igual que las orientaciones tradicionalmente religiosas compiten con orientaciones exclusivamente concernientes a trascendencias inmanentes a distintos niveles: nación, clase social, familia («familismo»), *alter ego* («compañía») y *ego* «sacralizado» («autorrealización»).

Existe una amplia gama de diferentes «actores» en la escena social involucrada en las construcciones sociales de todo tipo de trascendencia. Hicimos ver que la estructura básica del proceso es la de un «mercado». Existen los medios de comunicación y existen las iglesias que, además de ser monumentos de una época pasada caracterizada por la especialización institucional de la religión, y a pesar de ciertas tendencias restauracionistas y fundamentalistas, tratan de reinsertarse en el proceso de las construcciones modernas de trascendencia. Además, ha habido una emergencia de comunidades subinstitucionales, más o menos «nuevas» y más o menos religiosas (en el sentido tradicional), que se esfuerzan por jugar un papel en este proceso.

No obstante, por formular de modo abstracto los resultados de las precedentes observaciones, la *estructura* social ha cesado de mediar en la vida moderna, bajo una moda coherente, entre la conciencia subjetiva y sus experiencias de trascendencia, entre las reconstrucciones comunicativas de estas experiencias y las reconstrucciones de competencia social de los «universos sagrados». Para bien o para mal, la moderna disposición de la religión en la sociedad, p. ej., privatización, no está caracterizada por algo que *es*, sino por algo que *no es*. Está caracterizada por la ausencia de modelos

sociales generales, plausibles y obligatorios para la persistencia de las experiencias humanas y universales de trascendencia.

Presentación y selección de textos a cargo de Octavio Uña (Universidad Rey Juan Carlos I de Madrid)

9 La etnometodología

E

n 1954, Saul Mendlovitz trabajaba en un proyecto dirigido por Fred Strodbeck en la Escuela de Leyes de Chicago sobre el papel de los jurados, e invitó a Harold Garfinkel a participar en dicho proyecto. Strodbeck, como señala Garfinkel en su *Studies in Etnomethodology* (1967), disponía de grabaciones de la toma de decisiones del jurado, y le pidió a Garfinkel su colaboración a fin de analizar cómo los jurados percibían su labor en su propio papel de miembros del jurado. En todo aquel análisis Strodbeck, Mendlovitz y Garfinkel estaban fuertemente influenciados por los trabajos de Bales sobre grupos pequeños. En el curso de estos trabajos Garfinkel comenzó a interesarse por el manejo, por parte de los miembros del jurado, de ciertos tipos de conocimientos socialmente distribuidos que los unos requerían de los otros. Estos requerimientos recíprocos de cierta clase de «saber» no obedecían, según observó Garfinkel, a reglas «científicas» en el sentido clásico del término. Sin embargo, tenían muy en cuenta lo que podría denominarse información adecuada, descripciones pertinentes y evidencia conveniente. Mientras analizaba dichos materiales, que como acabamos de ver publicó años más tarde en su célebre obra *Studies in Etnomethodology* bajo el título *Some rules of correct decisions that jurors respect*, fue cuando se le ocurrió, casi sin proponérselo, el término etnometodología. Mientras trabajaba con el «Yale cross-cultural area files», estudiaba los descriptores de la sección correspondiente a etnobotánica, etnofisiología y etnofísica, y recordó a los miembros del jurado y su peculiar manera de hacer metodología, una metodología necesaria y adecuada para lograr un objetivo esencial para ellos: ser justos. En tal situación, Garfinkel necesitaba acuñar un término para categorizar el comportamiento de los jurados, y así fue como escribió por primera vez la palabra etnometodología. Etno designaría, de un modo o de otro, la capacidad de conocimiento y de sentido común al alcance de un miembro cualquiera de una determinada sociedad. Si se tratara de etnobotánica, el término se aplicaría a los conocimientos adecuados, pertinentes a un botánico y a su capacidad para manejar la sabiduría botánica. Dicho miembro podría utilizar etnobotánica como una base adecuada de inferencia y acción en el manejo de sus propios intereses en la compañía de otros como él. En este sentido aplicó Garfinkel (1967, 11) el término para referirse «... a la investigación de las propiedades racionales de las expresiones indexicales y a otras acciones prácticas como el desarrollo contingente de las prácticas organizadas de la vida cotidiana». Lo que trata de resaltar Garfinkel es la noción según la cual, cuando estamos haciendo ciencia social, tenemos a nuestra disposición un conjunto de métodos, como por ejemplo una relación programática de procedimientos propios, una versión de las reglas según las cuales se puede proceder a fin de formular las actividades ordinarias como asuntos sobre los que se puede opinar y decidir, entre un conjunto de alternativas más bien restringido. A través del trabajo de observación, estos métodos permiten una elección entre las alternativas disponibles, y ello nos permite proceder de modo que

dispongamos de una información que presumiblemente los propios métodos han determinado.

En la década de los sesenta, una de las primeras cuestiones que se plantearon los fundadores de la etnometodología, Harold Garfinkel, Harvey Sacks, Aaron V. Cicourel y David Sudnow, fue la de su ubicación en el contexto académico. Como jóvenes profesores sentían la necesidad de aparecer con un viso de respetabilidad científica, lo cual entraba en contradicción con la recuperación del «saber lego» para las ciencias sociales. Garfinkel, desde un primer momento, se negó a resucitar la sociología del conocimiento, por ejemplo la de Mannheim, en lo que podría haber sido una búsqueda de apoyo. No renunció en ningún momento al intento de elevar a «estatus» científico el estudio de las prácticas cotidianas de los miembros de la sociedad.

PRESENTACIÓN 827

Presentación de Bernabé Sarabia (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

9.1. Harold Garfinkel (n. 1917)

Cursó sus estudios en la Universidad de Princeton, y de 1946 a 1952 dirigido por Talcott Parsons se formó como sociólogo en la Universidad de Harvard. Su tesis doctoral de 1952 se titulaba «La percepción del otro: un estudio del orden social». Tras enseñar en Ohio hasta 1954, ha desarrollado su carrera académica en la Universidad de California en Los Angeles formalmente hasta 1987, en que pasó a ser profesor emérito. Acuñó el término *etnometodología*, cuyo origen y alcance se explican en las lecturas que presentamos. Con su obra *Studies in Ethnomethodology* abrió en 1967 esta nueva orientación teórica, crítica de la sociología convencional. La profesión de química de Arlene, su esposa, impulsó el interés de Garfinkel por estudiar el trabajo de los científicos.

Apuntemos su andadura hasta la etnometodología. Garfinkel advirtió que Parsons en su teoría de la acción marginaba el conocimiento desarrollado por los propios actores, que como «imbéciles culturales» se atenían sin reflexión crítica a las normas. Pero encontró que Alfred Schütz trataba ese conocimiento como repertorio de construcciones y tipificaciones a mano, en gran parte de origen social, que se refieren a la vida cotidiana y sus objetos, se comparten como de sentido común y se dan por supuestas. Por otro lado, si Parsons consideraba la racionalidad de las acciones ateniéndose al criterio de racionalidad científica, Schütz en cambio notaba que el ideal de racionalidad no puede constituir un rasgo peculiar del pensamiento y las acciones en la vida cotidiana, un ámbito práctico, diferente del de la ciencia y que es sobre todo la realidad suprema del mundo de la vida. Garfinkel siguió este sendero de Schütz. Su etnometodología, centrándose en el conocimiento de sentido común, estudiará los métodos o procedimientos que usa la gente para crear y confirmar un sentido o significado «igual», que les permite compartir una realidad común, y ordenar sus acciones y sus relaciones. Para desvelar cómo se construyen, mantienen o modifican las construcciones o significados compartidos analizará las acciones prácticas de la gente y sus

conversaciones o usos del lenguaje, teniendo en cuenta sus circunstancias, su sentido de las estructuras sociales, y su razonamiento práctico de sentido común. Garfinkel opera un «giro lingüístico» en la sociología, considera al lenguaje como la clave de la comunicación, construcción, y asentamiento del orden social.

Dos conceptos claves de la etnometodología son la *contextualidad particular del significado o sentido* («indexicality»), y la *reflexividad*. El significado o sentido de una palabra, gesto o elemento informativo entraña su referencia contextual tanto a otras palabras, gestos o informaciones y a su secuencia temporal como a las circunstancias particulares en que los usan los actores (sus biografías, intereses declarados, experiencias anteriores, situación actual...), que así construyen y comparten una visión de la realidad. El etnometodólogo intenta captar el significado que dan los actores a los elementos comunicativos, debe referirlo siempre al contexto en que aquellos se encuentran. Garfinkel para visibilizar las reglas implícitas que dan por supuesto el respectivo sentido de realidad ideó que sus estudiantes realizaran «experimentos de ruptura» respecto a prácticas de sentido común. Uno de ellos fue precisamente preguntar a otras personas, cada vez que decían algo, qué era lo que querían decir. Ante tan reiteradas preguntas, que socavaban las reglas «obvias» para otorgar significado, la gente se enfadaba. Uno de los interrogados, que había dicho «Tengo un neumático desinflado», respondió a las reiteradas preguntas del experimentador en tono hostil: «¿Qué quiere decir?», «¿qué quiere decir? Un neumático desinflado es un neumático desinflado. Eso es lo que quiero decir. Nada especial. ¡Vaya pregunta más descabellada!»

La reflexividad se refiere al proceso en que nuestro sentido del orden, nuestra visión del mundo, se crea, mantiene o refuerza mediante nuestras acciones, pensamientos, y, sobre todo, conversaciones. El lenguaje es a la vez principio constructivo de la descripción y de la construcción de la vida social. Pero de tal proceso los actores no solemos ser conscientes; creemos que lo que hacemos es sólo seguir las reglas y describir las situaciones según un orden previo, el ya vigente en nuestro medio. Garfinkel nos habla de Agnes, que quería ser y se sentía mujer, aunque era consciente de su anatomía viril y era tratada como varón en su familia y medio social. Tras la correspondiente intervención quirúrgica, tuvo que observar la conducta de sus amigas, y aprender todos los finos detalles y expresiones de feminidad de una mujer de su clase social y edad. Se fue tranquilizando respecto a cualquier posible defecto en su feminidad, pues ningún varón con quien tuvo relaciones sospechó de su anatomía, y un eminente urólogo tras examinarla certificó que su vagina estaba fuera de sospecha. La reflexividad de hacer suyas las prácticas y expresiones habituales típicas de una mujer de su clase y edad, y de percibir que otros confirmen como normal su anatomía de mujer, permiten a Agnes y a toda mujer crear y mantener un sentido o identidad social de su condición de mujer. Pero en el caso de Agnes tal reflexividad se hace proceso consciente y explícito.

La etnometodología critica a la sociología convencional, pues al igual que los actores en la vida cotidiana toma los significados como elementos normativos externos impuestos a los individuos, y cree poder transformarlos en expresiones objetivas

científicas. Por ser contextuales, los significados presentan una gama de matices inmensos, tercios e inevitables. Y quien quiera imponer lógica y «racionalidad» a las acciones humanas, deberá apelar a cláusulas de cobertura como «siendo iguales todas las demás circunstancias», o «éste es el caso a efectos prácticos». Pues, si el razonar de la vida cotidiana es práctico, hábil, y llega a cumplirse en el contexto en que explicamos y damos sentido a una acción, el razonar de la ciencia, que junto a racionalidades científicas incluye algunas racionalidades cotidianas, resulta problemático, difícil, y, en el mejor de los casos, un fracaso cualificado. La etnometodología, que critica la sociología convencional, puede además hacerla objeto de su estudio, puede investigar sus actividades, explicitar sus reglas y procedimientos interpretativos y sus prácticas socialmente organizadas de construcción de sentido.

Destacaremos algunos desarrollos de la etnometodología. Garfinkel, a partir de una observación de Harvey Sacks, inició en 1972 estudios etnometodológicos del trabajo en compañía de David Sudnow. Harvey Sacks, hasta su muerte en 1976, mediante el análisis lingüístico y conversacional intentó hallar las propiedades formales y reglas del lenguaje, prescindiendo del contenido conversacional y obviando los problemas de su contextualidad. Aaron Cicourel frente al positivismo y la reificación de conceptos realza la importancia contextual y cognitiva de la organización social cotidiana. Precisa comprender mejor las conversaciones, de las que nos fiamos para conocer el mundo, y explicar luego cómo se generan las diferentes representaciones de la actualidad. Le interesan la relación entre lenguaje y estructura social, entre las perspectivas lingüística y filosófica del lenguaje y los componentes no verbales de la comunicación. Cicourel bajo las reglas de superficie contextuales quiere descubrir los procedimientos interpretativos invariantes, con los que los hombres adquirimos un sentido de orden y estructura social. Digamos, por último, que dentro de la sociología convencional Anthony Giddens ha asumido elementos significativos de la etnometodología en su teoría de la constitución de la sociedad.

Obras

1952. *The Perception of the Other. A Study in Social Order*, Tesis doctoral inédita, Harvard University.

1956. «Conditions of Successful Degradation Ceremonies»: *American Journal of sociology* 1956, 6, 420-424.

1963. «A conception of, and experiments with, “thrust” as a condition of stable concerted actions», en O. J. Harvey (ed.). *Motivation and Social Interaction*, Ronald Press, Nueva York, 187-238.

(1967) 2006. *Estudios de Etnometodología*. Traducción de H. A. Pérez Hernáiz. Anthropos, Barcelona.

1968. «The origins of the Term “Ethnomethodology”», en R. J. Hill y K. S. Crittenden (eds.), *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*. Purdue University: Institute for the Study of Social Change. Institute Monograph Series. n. 1. S-11.

1969, con Harvey Sacks: «On formal structures of practical actions», en John C. McKinney y Edward Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 326-338.

1981, con Michael Lynch y Eric Livingston, «The Work of Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar».

1986 (ed. de H. Garfinkel). *Ethnomethodological Studies of Work*, Routledge and Kegan, Londres.

1988. «Evidence for Locally produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc., in and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society: An Announcement of Studies»: *Sociological Theory* 6, 103-109.

1992, con Lawrence Weider: «Two Incommensurable Asymmetrically Alternate Technologies of Social Analysis»: Graham Watson y Robert M. Seiler (eds.). *Text in Context*. Sage, Newbury Park, Ca. 172-206.
1996. «Ethnomethodology's Program»: *Social Psychological Quarterly*, 59,1,5-21.
2002. *Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism*. A. W. Rawls (ed.) Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Md.

Textos **Harold Garfinkel**seleccionados

PROCEEDINGS OF THE PURDUE SYMPOSIUM ON ETHNOMETHODOLOGY

Traducción de José Luis Iturrate Veá

Richard J. Hill y Kathkeen Stones Crittenden (eds.), Institute Monograph Series n. 1, Institute for the Study of Social Change, Purdue University 1968, pp. 5-11

1. Los orígenes del término «etnometodología» *Schuessler*: Hal, a modo de introducción. ¿Podrías decirnos algo sobre el origen del término «etnometodología»?

Garfinkel: Sí, claro, empezaré por ahí.

Schuessler: Otra pregunta más. ¿Tiene alguna relación con etnociencia? Esto es algo que me intriga un poco.

Garfinkel: Os diré cuál fue el origen del término «etnometodología». Allá por 1954, Saul Mendlovitz, que ahora está en la Facultad de Derecho de Rutgers, estaba en la Facultad de Derecho de Chicago trabajando en el proyecto de investigación sobre los jurados de Fred Strodbeck. Yo había dejado Ohio State en mi paso a UCLA, y por un fallo de planificación me encontraba sin nada que hacer, más o menos de marzo a agosto. Strodbeck dijo: «Pobre muchacho, vente a Chicago y trabaja con Mendlovitz». Strodbeck había «espiado» la sala de deliberaciones del jurado en Wichita. Me pidió ir a Wichita y escuchar las cintas grabadas a los miembros del jurado. Después de escuchar las cintas, tenía que hablar con los miembros del jurado. Tenía que ver qué decían ellos, una vez que yo sabía ya de qué habían hablado. En base a este trabajo, Mendlovitz y yo pasamos el resto del verano y alrededor de dos semanas en el otoño, y algún tiempo en el otoño del año siguiente, poniendo en común nuestras ideas sobre cómo sabían los miembros del jurado qué era lo que estaban haciendo al realizar el trabajo de jurados. La idea era que si usábamos los procedimientos de Bales podíamos encontrar mucho que decir a partir de estas conversaciones grabadas. Gracias a las transcripciones pudimos aprender mucho sobre cómo en sus conversaciones se cumplían determinadas características de los grupos pequeños. La pregunta que nosotros nos hacíamos era: «¿Qué es lo que les hace que sean jurados?»

A partir de este material, Saul y yo comenzamos a dar forma a nuestras impresiones. Yo empecé a preparar dos trabajos para presentarlos uno en las sesiones del Pacífico y el otro en las Nacionales. Escribiendo esos trabajos se me ocurrió la idea de analizar las deliberaciones de los miembros del jurado. Me interesaban aspectos tales como el uso que los jurados hacían de algún tipo de conocimiento sobre cómo funcionaban los asuntos organizados de la sociedad, conocimiento que manejaban con facilidad, que requerían unos de otros. Cuando lo requerían unos de otros, no parecían requerir este conocimiento al estilo de un control. En sus asuntos de jurados no actuaban como si fuesen científicos en el sentido identificable de científicos. Sin embargo, se interesaban por cosas tales como informes adecuados, descripción adecuada y prueba adecuada. No

deseaban quedarse a nivel de «sentido común» cuando usaban nociones de «sentido común». Deseaban ser legales. Hablaban de ser legales. Al mismo tiempo deseaban ser justos. Si se les presionaba para que te dijese qué entendían por ser legales, inmediatamente adoptaban una actitud respetuosa y decían «Bueno, yo no soy un abogado. Realmente no puede esperarse de mí que sepa qué es lo legal y que se lo diga a usted. Al fin y al cabo usted es un abogado». Te encuentras así con algo interesante, la aceptación, valga la expresión, de elementos magníficamente metodológicos, si me permitís hablar de este modo, tales como «hecho» y «suposición» y «opinión» y «mi opinión» y «tu opinión» y «lo que tenemos derecho a decir» y «lo que la prueba demuestra» y «lo que puede demostrarse» y «lo que él realmente dijo» en comparación con «lo que tú sólo piensas que dijo» o «lo que él parece que dijo». Te encuentras con estas ideas de prueba y demostración y de asuntos relacionados, de verdadero y de falso, de público y privado, de procedimiento metódico, etcétera. Al mismo tiempo todos los interesados dominaban todo esto como parte del mismo marco situacional en que lo usaban los miembros del jurado para realizar el trabajo de las deliberaciones. Para ellos este trabajo era algo tremendamente serio. No estaban dispuestos a tratar estas deliberaciones como si alguien les hubiera puesto una tarea incierta. Por ejemplo, en los casos de negligencia estaban tratando asuntos hasta de 100.000 dólares y eran conscientes continuamente de la importancia de esto.

Cuando estaba escribiendo estos materiales inventé la noción subyacente al término «etnometodología». ¿Queréis saber de dónde saqué realmente el término? Estaba trabajando con los ficheros de Yale sobre áreas culturales comparadas. Me encontraba mirando hacia abajo la lista sin intención de encontrar tal término. Estaba mirando a través de sus líneas de clasificación y llegué a una sección: etnobotánica, etnofisiología, etnofísica. Aquí me vienen a la mente miembros del jurado que están haciendo metodología, pero están haciendo su metodología al estilo «ahora lo ves, ahora no lo ves». Es una metodología que ninguno de mis colegas hubiera respetado si intentaba proveer de personal al Departamento de Sociología. No es probable que fueran a buscar a los miembros del jurado. Sin embargo, el interés de los miembros del jurado por tales cuestiones parecía ser innegable.

Entonces, ¿cómo poner una etiqueta a ese material, por el momento, para que me ayudase a recordar su tema fundamental? ¿Cómo conseguir algo que me lo recordase? De este modo empecé a usar «etnometodología». «Etno» parecía referirse de una u otra forma a los conocimientos de sentido común de los que un miembro dispone en su sociedad como conocimiento de sentido común «sobre lo que sea». Si fuese «etnobotánica» tendría que ver de una u otra forma con su conocimiento y dominio de los métodos que para los miembros de esa su sociedad eran adecuados para tratar cuestiones botánicas. Alguien que viniese de otra sociedad, en este caso un antropólogo, reconocería esas cuestiones como cuestiones botánicas. El miembro de aquella sociedad usaría la etnobotánica como base adecuada de inferencia y acción en su conducta en compañía de otros como él. Esto era claro, y la noción de «etnometodología» o el término «etnometodología» se adoptó con este sentido.

Me encontré con miembros del jurado que actuaban de forma muy parecida a la que los Subanun podían usar su terminología etnomédica en sus asuntos etnomédicos. Por ejemplo, cabría esperar y con razón que un Subanun pretendiese conocer, en términos de su etnomedicina, ciertas cosas sobre las fuentes y remedios de las enfermedades.

Pensé que había un rasgo en común, la disponibilidad de conocimiento. Yo lo había encontrado en la preocupación de los miembros del jurado por lo que los miembros de la sociedad, especialmente cuando forman parte de un jurado, llegan a aceptar mutuamente como lo que cabe esperar que uno como ellos conozca, aborde, etc. en una situación en que cuestiones de hecho, imaginación, hipótesis, conjetura, prueba, demostración, investigación, conocimiento ordenado y demás vienen a ser cuestiones de consideración práctica. Lo que quiero decir es que para ellos esto era un asunto que de una u otra forma en sus relaciones mutuas manejaban, si me permitís que lo use ya, para ver. Es decir, en cierto modo el buen sentido de los informes de uno era para ellos algo observable y digno de atención. Esto era posible, de una u otra forma, por el peculiar modo en que un miembro del jurado considera las cosas. La forma peculiar de investigar, explorar, percibir, en definitiva de ver, pero no sólo de ver, sino de ver e informar. Se trata de algo «observable de lo que se puede informar». Lo que es asequible a la observación y al informe. Necesito juntar estas dos cosas. Si en el idioma inglés hubiese una palabra que las uniera, la usaría. Como no la hay, he venido usando el término «explicar», «explicable», «explicación».

Cuando hablo del carácter explicable de los asuntos o cuando hablo de explicaciones, estoy hablando de la disponibilidad de una serie de prácticas localizadas que tiene un miembro de una organización ordinaria. Cuando digo localizadas quiero decir situadas en ese ambiente u organizacionalmente interesantes para nosotros como sociólogos. Los temas de hecho e imaginación y evidencia y buena demostración resultan ser un tema para ver y decir, para observar en vistas a la observación y al informe. Esto significa entonces que la conversación forma parte de todo ello. La conversación es «un rasgo constitutivo del mismo ambiente en que se usa para halar de él». Está a disposición de un miembro como recurso que él puede usar, y como algo que al usarlo y contar con ello le lleva a hacer comentario. Es decir, él en ciertas formas importantes ignora características determinadas, aunque no lo desee en muchos casos. De hecho desea evitar esto para recomendar en el informe sobre un mundo que no es resultado de sus actividades aquello que para él es ahora disponible como algo que podría combinar y formar en su dar cuenta de las actividades ordinarias.

Y dicho esto sobre lo que es la etnometodología, dejadme que os hable de las vicisitudes de este término. Se ha convertido en una jerga, y voy a deciros ahora mismo que no puedo hacerme responsable de lo que algunas personas han llegado a hacer de la etnometodología. Estoy hablando aquí sobre «etnometodología», porque hay ahora un número considerable de personas que, sobre una base de trabajo diario, están haciendo estudios de las actividades prácticas, del conocimiento de sentido común, de esto y aquello, y del razonamiento organizacional práctico. En esto está interesada la etnometodología. Es un estudio organizacional del conocimiento, que un miembro tiene

de sus asuntos ordinarios, de lo que él mismo emprende organizativamente, y ese conocimiento lo consideramos y tratamos como parte del mismo ambiente que el propio conocimiento permite ordenar. Ahora, digamos, que vosotros queréis que el término etnometodología signifique algo. Dave Sudnow y yo estuvimos pensando que una forma de iniciar esta reunión hubiera sido decir: «Hemos dejado de usar el término etnometodología. A partir de ahora vamos a denominarlo “neopraxiología”. Al menos esto pondría en claro a quien desee usar la palabra etnometodología para lo que quiera, que puede seguir adelante y adoptarla. Podéis hacerlo; nuestros estudios proseguirán sin ese término. Pienso que el término puede ser equivocado. Ha adquirido por sí mismo una especie de vida propia. Me encuentro con algunos, por ejemplo, que tienen una responsabilidad profesional en la metodología. Piensan qué puede ser todo esto, y empiezan a imaginárselo: «La etnometodología debe ser algo de este estilo». Hablan con otras personas. Tienen dificultades para acceder a los escritos. Al fin y al cabo desean saber qué es, y empiezan a decírselo unos a otros, y el taller de rumores se pone en marcha. Poco después os encontráis un mecanismo que está generando actitudes y cuestiones respecto al trabajo que se espera que nosotros realicemos y emprendamos, aun cuando esas actitudes y esas cuestiones no sean las nuestras¹.

Textos

seleccionados Harold Garfinkel

STUDIES IN ETHNOMETHODOLOGY Traducción de Hugo Pérez Hernáiz **Polity Press, Oxford 1984, pp. 11, 31-34**

1. Concepto de etnometodología

El estudio de la etnometodología hace referencia a «las propiedades racionales que poseen las expresiones contextuales (*indexical*) y otras acciones prácticas como logros continuados y contingentes de las prácticas ingeniosamente organizadas de la vida cotidiana».

1.1. Políticas metodológicas

Que las acciones prácticas sean problemáticas de formas no percibidas hasta ahora; el cómo son problemáticas; cómo hacerlas asequibles al estudio; qué podemos aprender de ellas, éstas son las tareas que proponemos. Utilizo el término «etnometodología» para referirme al estudio de acciones prácticas de acuerdo con políticas, como las que enunciamos a continuación, y a los fenómenos, temas, hallazgos, y a métodos que acompañen su uso.

(1) Es posible localizar un dominio indefinidamente amplio de escenarios apropiados si uno utiliza una política de búsqueda según la cual *cualquier ocasión*, sea examinada desde la característica de que la «elección» entre alternativas de sentido, facticidad, objetividad, causa, explicación y comunalidad *de las acciones prácticas* constituyen un proyecto de las acciones de los miembros. Tal política favorece que investigaciones de cualquier tipo imaginable, desde la adivinación hasta la física teórica, reclamen nuestro interés como ingeniosas prácticas socialmente organizadas. El que las estructuras sociales de las actividades cotidianas proporcionen contextos, objetos, recursos, justificaciones, tópicos problemáticos, etc. a las prácticas y productos de investigaciones

establece la elegibilidad para nuestro interés de cualquier forma, sin excepción, de hacer investigación.

Ninguna investigación puede ser excluida, sin importar cuándo o dónde ocurra, sin importar cuán vasto o trivial sea su enfoque, organización, costo, duración, consecuencia, cualquiera que sea su éxito, su reputación, sus practicantes, exigencias, filosofías o filósofos. Los procedimientos y los resultados de la hechicería acuática, de la adivinación mántica, de las matemáticas o de la sociología –hecha por profesionales o legos– son abordadas según la política de que cada faceta de sentido, de hecho y de método, y para todo caso particular de investigación, sin excepción, y de cualquier manera imaginada. Los logros gestionados de acciones prácticas dentro de escenarios organizados y las determinaciones particulares en las prácticas de los miembros de consistencia, planeación, relevancia o posibilidad de reproducción de sus prácticas y resultados –desde la hechicería hasta la topología– sólo son adquiridas y aseguradas por medio de organizaciones localizadas y particulares de prácticas ingeniosas.

¹ Nota del traductor: Harold Garfinkel define la etnometodología en su obra *Studies in Ethnomethodology* (1967): «Uso el término “etnometodología” para referirme a la investigación de las propiedades racionales que poseen las expresiones contextuales (*indexical*) y demás acciones prácticas en cuanto son realizaciones continuas de carácter contingente dentro de las prácticas ingeniosas organizadas de la vida cotidiana».

(2) Los miembros de un arreglo organizado están constantemente obligados a decidir, reconocer, persuadir o hacer evidente el carácter racional (coherente), es decir, consistente, escogido, planificado, efectivo, metodológico o cognoscible de las actividades de sus investigaciones tales como contar, hacer gráficas, interrogar, realizar muestreo, grabar, reportar, planificar, tomar decisiones, etc. No es satisfactorio describir cómo los procedimientos de investigación concretos, como características constitutivas de los asuntos ordinarios y organizados de los miembros, los realizan estos miembros como acciones reconocidamente racionales en ocasiones concretas de circunstancias organizacionales, conformándose con decir que los miembros invocan alguna regla con la que definen el carácter coherente, consistente o planificado, esto es, racional, de sus actividades concretas. Tampoco es satisfactorio proponer que las propiedades racionales de las investigaciones de los miembros son producidas por el cumplimiento por parte de éstos de las reglas de investigación. En lugar de eso, «demostraciones adecuadas», «informes adecuados», «evidencias suficientes», «habla simple», «dar demasiada importancia al registro», «inferencia necesaria», «marco de alternativas restringidas», en resumen, todo tópico de «lógica» y «metodología», incluyendo también estos dos títulos, son glosas de los fenómenos organizacionales. Estos fenómenos son logros contingentes de prácticas comunes de organización y, como logros contingentes, están variablemente disponibles para los miembros como normas, tareas y problemas. Sólo de esta manera y no tomando tales logros como categorías invariables o principios generales, definen los miembros la «investigación y el discurso adecuados».

(3) Entonces, una política importante es rechazar que pueda considerarse en serio la propuesta que prevalece de que la eficiencia, la eficacia, la inteligibilidad, la consistencia, el carácter planificado, la tipicidad, la uniformidad, la posibilidad de reproducción de las actividades –es decir, que las propiedades racionales de actividades

prácticas— sean tomadas en cuenta, reconocidas, categorizadas, descritas mediante el uso de una regla o estándar obtenidos fuera de escenarios concretos en los cuales tales propiedades son reconocidas, usadas, producidas y tratadas en conversación por los miembros del escenario. Todos los procedimientos por los cuales las propiedades lógicas y metodológicas de las prácticas y los resultados de las investigaciones son tomados en cuenta en sus características generales son de interés como *fenómenos* para estudio etnometodológico, pero no de otra manera. Las actividades prácticas organizadas de la vida cotidiana que difieran estructuralmente deben ser buscadas y examinadas en cuanto a su producción, orígenes, reconocimiento y representaciones de prácticas racionales. Toda propiedad de acción «lógica» y «metodológica», cada característica del sentido de una actividad, de su facticidad, objetividad, explicabilidad y de su comunalidad debe ser tratada como un logro contingente de prácticas comunes socialmente organizadas.

(4) Es recomendable la política de que cualquier escenario social sea visto como auto-organizador, con respecto al carácter inteligible de sus propias manifestaciones como representaciones o como evidencias-del-orden-social. Cualquier escenario organiza sus actividades para hacer de sus propiedades un ambiente organizado de actividades prácticas, detectable, contable, informable, narrable, analizable, en resumen, *explicable*.

Los ordenamientos sociales organizados consisten en una variedad de métodos para lograr la explicación de las formas organizacionales de los escenarios como tareas organizadas. Cada vez que los practicantes exigen efectividad, claridad, consistencia, planificación o eficiencia, y cada consideración de la evidencia adecuada, la demostración, la descripción o la relevancia obtiene su carácter como *fenómeno* de la búsqueda concertada de la tarea y de las formas en que varios ambientes organizacionales, en razón de sus características como actividades de las organizaciones, «sostienen», «facilitan», «se resisten» a esas exigencias de convertir los asuntos en asuntos-explicables-para-todopropósito-práctico.

Tomando las formas en que un escenario es exactamente organizado, éste *consiste* en los métodos que usan sus miembros para hacer evidente que las formas de ese escenario son conexiones claras, coherentes, planificadas, consistentes, escogidas, conocibles, uniformes y reproducibles, es decir, que son conexiones racionales. Exactamente en el modo en que las personas son miembros de asuntos organizados, están involucradas en los trabajos serios y prácticos de detectar, demostrar y persuadir a través de la exhibición, en las ocasiones ordinarias de sus interacciones, las manifestaciones de ordenamientos consistentes, coherentes, claros, escogidos y planificados. Tomado exactamente en los modos en que es organizado, un escenario consiste en los métodos por los cuales sus miembros son dotados con explicaciones del mismo escenario como contable, narrable, proverbial, comparable, retratable, representable, es decir, como eventos explicables.

(5) Toda forma de investigación, sin excepción, consiste en ingeniosas prácticas organizadas por las cuales se vuelven evidentes o se demuestran las propiedades racionales de los proverbios, de los consejos parcialmente formulados, de la descripción

parcial, de las expresiones elípticas, de las observaciones hechas de pasada, de los relatos admonitorios y similares.

Las propiedades demostrablemente racionales de las expresiones y acciones indexadas son un continuo logro de las actividades de la vida cotidiana. Éste es el meollo del asunto. La producción gestionada de este fenómeno, en todos sus aspectos, desde cualquier perspectiva y en cualquier estadio conserva, para los miembros, el carácter de una tarea práctica, seria y sujeta a cada exigencia de la conducta organizacionalmente situada. Cada uno de los trabajos de este volumen, de una u otra forma, recomienda que este fenómeno se convierta en foco de análisis sociológico profesional.

Textos

seleccionados Harold Garfinkel «CONDITIONS OF SUCCESSFUL DEGRADATION CEREMONIES» J. G. Manis y B. N. Meltzer, *Symbolic Interaction: A reader in Social Psychology*, Allyn and Bacon, Boston 1975, pp. 201-208

Traducción de Fernando Robles

3. Condiciones para el éxito de las ceremonias de degradación

Se denomina «ceremonia de degradación» a aquella actividad comunicativa de los seres humanos mediante la cual la identidad social de uno de los «participantes» es trasladada, dentro del esquema usual de tipos sociales, a un lugar inferior de rango. Algunas restricciones a esta definición pueden aumentar su utilidad. Las identidades a las cuales se refiere la degradación deben ser identidades «totales». Es decir, ellas deben referirse más a los «tipos motivacionales» que a los «tipos de comportamiento» de personas, no a las formas de comportamiento que se pueda esperar de una persona (en el sentido de las de Parsons), sino a las suposiciones del grupo acerca de las «causas» y «motivos» últimos de estas formas de comportamiento.

Los participantes en la acción no proceden racionalmente de acuerdo a fines respecto de los fundamentos de los cuales adquieren una comprensión adecuada de por qué ellos u otros han actuado así y no de otra manera. La corrección de una inculpación es juzgada por los participantes en la acción más bien de acuerdo a su coincidencia con patrones de valor institucionalmente válidos y recomendables. Respecto de esos patrones, él establece las diferencias fundamentales entre apariencia y realidad, entre error y verdad, entre trivialidad e importancia, entre secundariedad y esencialidad, entre casualidad y causalidad. Conjuntamente, los motivos así como también el comportamiento, comprensible justamente como acción dotada de sentido a través de esos motivos, conforman la identidad de una persona. Ellos constituyen conjuntamente el Otro como objeto social. Las personas que sean identificadas con la ayuda de las «causas» últimas de su comportamiento socialmente categorizado y comprendido, son denominadas como «totalmente» identificadas. Las ceremonias de degradación aquí discutidas son aquellas que se refieren a la transformación de identidades totales.

Se supone que solamente en sociedades completamente desmoralizadas, a un observador le será imposible encontrar dichos rituales, pues sólo en la anomia total faltan las condiciones para ceremonias de degradación. Max Scheler argumenta que no existe

la sociedad que, debido a la particularidad de su ordenamiento, no cree las condiciones suficientes para poder provocar vergüenza. Aquí se formula el axioma de que no existe una sociedad cuya estructura social no produzca rutinariamente la degradación de la identidad. Así como las condiciones estructurales de fragilidad les son comunes a todas las sociedades, así también les son comunes las condiciones estructurales para la degradación de estatus. En este marco, la cuestión decisiva no es si la degradación de estatus se presenta y si se puede presentar dentro de una sociedad determinada. La cuestión es: ¿Cuál es el programa de técnicas comunicacionales que produce la degradación de estatus, a partir del estado de organización social respectivo?

Antes de todo deben responderse, al menos tentativamente, dos preguntas: *¿A qué cualidades de comportamiento nos referimos cuando observamos el producto de una actividad degradatoria en una identidad total modificada? ¿A qué nos referimos cuando decimos que el esfuerzo para lograr la degradación ha finalizado exitosamente o se ha impuesto en la medida correspondiente a sus condiciones de éxito?*

I

Las ceremonias de degradación corresponden al ámbito de una sociología de la indignación moral. La indignación moral es un afecto social. Toscamente hablando, ella es un ejemplo de una clase de sentimientos que se desarrollan en cohabitaciones humanas más o menos organizadas. La vergüenza, la culpa y el aburrimiento son también ejemplos importantes de dichos afectos.

Cada afecto posee su paradigma de comportamiento. El de la vergüenza consiste en contraer y esconder las partes del cuerpo que determinan la aparición de una persona – sobre todo en nuestra sociedad, consiste en esconder los ojos y la cara–. El paradigma del pudor se manifiesta en el modismo que expresa el repliegue de sí mismo de lo público, es decir, la retirada de la atención del Otro públicamente identificado: «Trágame tierra; hubiera querido arrancar y esconderme, quise que se hubiera abierto la tierra y me tragara». El sentimiento de culpa encuentra su paradigma en el comportamiento de autonegación y autodesprecio, en el rechazo y la negación del contacto con el cuerpo extraño, en su distanciamiento corporal y simbólico como toser, jadear, sofocarse, vomitar o escupir.

El paradigma de la indignación moral es la acusación pública. Expresamos públicamente la imprecación: «Yo llamo a todos los hombres a atestiguar que éste no es el que dice ser, sino que, de acuerdo a su profunda esencia, es de la más baja especie».

Los afectos sociales cumplen funciones diferentes tanto para la persona como también para la comunidad. Para el individuo, la función penetrante del pudor consiste en protegerse de posibles ataques mediante el repliegue total de los contactos exteriores. Para la comunidad, el pudor significa «individualización». El pudor se experimenta en la privacidad.

La indignación moral sirve para lograr la destrucción moral de la persona acusada. Diversamente al pudor, que no ata a personas entre sí, la indignación puede reforzar la solidaridad del grupo. Tanto en el mercado como en la política, las ceremonias de degradación deben ser apreciadas como la forma secularizada de la fusión mística.

Estructuralmente, un ceremonial de degradación posee grandes similitudes con ceremonias de designación o adjudicación. Observaremos, cuando tratemos las condiciones de acusaciones exitosas, cómo dichas ceremonias ligán a los individuos con la comunidad. Nuestra pregunta inmediata se refiere al significado de la destrucción ritual.

En la constatación de que la indignación moral conlleva la destrucción ritual de la persona acusada, estamos pensando textualmente en su destrucción. La transformación de la identidad es la destrucción de un objeto social y la constitución de uno nuevo. La transformación no significa la sustitución de una identidad por otra –donde partes de la antigua identidad, como fragmentos residuales, se encuentran dispersos en torno a una nueva configuración– tal como si la mujer en la vitrina de la tienda que al ser observada más de cerca resulta un maniquí, llevara consigo las posibilidades de ser una mujer. No es que el antiguo objeto se renueve, sino que más bien es sustituido por otro. Entonces se anuncia: «Ahora queda demostrado que desde el principio era alguien completamente diferente».

El proceso de la inculpación provoca la transformación del carácter objetivo del Otro percibido: El Otro se convierte textualmente, en los ojos de su acusador, en una persona nueva y diferente. No es que al antiguo se le agreguen nuevos atributos. La persona no es transformada sino que modelada nuevamente. En el mejor de los casos, la identidad anterior ocupa el lugar de la apariencia. En la apreciación social de lo que significa la realidad, la identidad anterior aparece como casualidad; la nueva identidad es la «realidad básica». «Después de todo lo sucedido», lo que alguien es, en realidad, es lo que siempre fue.

La acusación pública logra tal transformación de la esencia, en la medida en que sitúa otro esquema de motivación socialmente reconocido en el lugar del esquema antes utilizado para caracterizar el comportamiento del inculpado. De cara a ese esquema socialmente reconocido como base de su esencia y de sus principios, deben ser comprendidos obligadamente tanto su pasado, como su presente y su futuro, de acuerdo a todas las pruebas en su contra. La persona, ante los ojos del público, se convierte en otra mediante un proceso de interpretación que siga estas reglas.

II

¿Cómo se elabora una buena acusación?

Para obtener éxitos, la acusación debe redefinir la situación de los testigos en el proceso de acusación. El acusador, la parte inculpada (que llamaremos aquí «autor») y el hecho de que se le acusa al autor (que llamaremos aquí «suceso») deben ser transformadas de la siguiente manera:

1. Ambos, suceso y autor, deben ser extraídos del ámbito de su carácter cotidiano y ser expuestos como «excepcionales». 2. Ambos, suceso y autor, deben ser trasladados a un esquema de valor que posee las siguientes características:

a) No se debe anteponer el suceso A al suceso B, sino que se debe anteponer un suceso del **tipo A** a un suceso del **tipo B**. La misma tipificación debe realizarse con el autor. Suceso y autor deben ser definidos como ejemplos de una unidad y a través de

todo el proceso de acusación deberán ser tratados como esa unidad. El carácter único e irrepetible del suceso o del autor deben desaparecer. De la misma manera que no sólo se deberá subordinar toda impresión de accidente, encuentro casual, impredecibilidad, casualidad o hecho momentáneo. Dichos parámetros deben ser idealmente impensables; por lo menos, deben ser desechados como falsos.

b) El público debe evaluar las características de la persona tipificada y del acontecimiento tipificado comparativamente como una negación dialéctica. En el caso ideal, los testigos no deben estar en condiciones de reflexionar acerca del carácter de la persona inculpada sin hacer referencia a su contraste, de la misma manera que, por ejemplo, lo profano de un acontecimiento, de un deseo o de un rasgo caracterológico sólo debe esclarecerse mediante la relación existente con lo contrario, con lo sagrado. Los rasgos del asesino que se convierte en salvaje son el reverso de los rasgos del ciudadano pacífico. La confesión del «rojo» se puede leer para indicar el significado del patriotismo. Existen muchos contrastes a disposición y cada aglomeración de testigos del lado de una guerra de todos contra todos dispondrá de una abundancia de tales esquemas para construir un orden de motivos, propiedades y sucesos «confiable», «natural» y «correcto».

De dichos contrastes se desprende lo siguiente. Si la acusación debe demostrar eficacia, no debe tratarse de un esquema en el que se les permita a los testigos escoger lo que prefieran. Las alternativas deben ordenarse más bien de tal manera que la alternativa elegida sea siempre la que moralmente se requiera. Las circunstancias deben estar dispuestas de tal manera que la elección obtenga su valor y su justificación del hecho de que la elección se realice. El esquema de alternativas debe, en condiciones limitadas, reducir el juicio del testigo a la «decisión correcta». La acusación no tendrá éxito si el testigo puede descubrir libremente que la elección correcta se realizó de acuerdo a la evidencia, por ejemplo, a través de una revisión de las consecuencias empíricas de la elección. Las alternativas deben ser presentadas de tal manera que, en el curso de un acto de elección determinado, se pueda observar como obvio y fuera de duda que el no elegir sólo puede significar una decisión del lado de la parte contraria.

3. El acusador debe presentarse delante del testigo de tal manera que éste lo observe a lo largo de la acusación no como persona privada sino que reconocidamente pública. Él no debe presentarse como alguien que actúa de acuerdo a su experiencia única y personal. Él debe ser visto más bien como alguien que actúa en calidad de hombre político que participa de experiencias comunitarias conservadas y vigiladas. Él debe actuar como miembro fiable de aquellas relaciones de parentesco que los testigos reconocen. Lo que él diga debe ser verdadero no sólo para su persona, incluso en el sentido de lo que el acusador y los testigos reconocen como comportamientos de causa, respecto de los cuales son de la misma opinión. De ninguna manera, salvo irónicamente, se podrá apelar a una convención como «posible de reconocer por toda persona razonable». Lo que el acusador diga debe ser reconocido por los testigos como la verdad sobre la base de una metafísica social aplicada, en la que testimonios y acusador se sienten esencialmente análogos.

4. El acusador debe hacer resaltar la dignidad de los valores suprapersonales de la parentela y hacerlos accesibles a la observación; su acusación debe ser expuesta recurriendo explícitamente a dichos valores.

5. El acusador debe proceder de tal manera que pueda ser investido del derecho de presentarse en el nombre de dichos valores últimos. El éxito de la acusación fracasará si el acusador recurre a su interés personal para fundamentar su autoridad, adquirida como consecuencia de desagradados acaecidos a él o a otros. Él deberá, más bien, utilizar estos desagradados sufridos como miembro de la parentela, para procurarse de la autoridad en orden a poder hablar en nombre de esos valores últimos.

6. El acusador debe ser reconocido por el testigo como el defensor de dichos valores.

7. El acusador debe permanecer fiel no sólo a su distancia respecto del acusado sino también procurar que el público sienta distancia hacia él.

8. Por último, la persona inculpada debe permanecer ritualmente distante de su lugar en el orden legítimo, ella debe ser definida de tal manera que parezca estar en la parte contraria. La persona inculpada debe ser considerada «fuera», ella debe convertirse en «extraña».

Éstas son las condiciones que deben cumplirse para lograr una inculpación exitosa. Si faltan, la acusación abortará. Si el acusador desea obtener éxito, independientemente de la situación de la que parte su acusación, primeramente es indispensable para él crear las propiedades de dicha situación.

No todas las ceremonias de degradación coinciden con parámetros válidos y públicamente reglamentados. La riña que busca la humillación del contrario a través de insultos personales puede lograr degradación en un sentido limitado. Comparativamente, en un tiempo determinado, pocas personas participan en esa comunicación. Pocos obtienen ganancia de esto y el hecho de estar presente no le procura a sus testigos ninguna definición del otro que pueda ser estandarizable más allá del grupo o de la escena particulares.

Los medios para obtener degradación se modifican en sus propiedades y en su efectividad, según la organización del sistema de acción en el que existen. En nuestra sociedad, la arena de la degradación –cuyo producto, la persona re-definida, pueda jactarse ampliamente de transferibilidad entre grupos– ha sido racionalizada al menos en lo que respecta a sus medidas de ejecución. El tribunal y sus funcionarios poseen algo así como un monopolio directo sobre estas ceremonias, que se han convertido allí en rutina profesional. Esto debe ser confrontado como una degradación, que como obligación directa de una parentela o chusma es ejecutada por aquellos que obtienen tantos derechos como deberes del compromiso en cuanto ellos mismos son la parte damnificada o están emparentados con la parte damnificada, a diferencia de los voceros profesionales de sentencias en nuestros tribunales de justicia.

Los factores que determinan la efectividad de las tácticas de degradación están predefinidos en la organización y la función del sistema de acción dentro del cual se realiza la degradación. En lo que respecta a la táctica, con la que alguien deba proceder aconsejablemente, ésta depende ejemplarmente de las reglas temporales (*timing rules*) en

las que haya «conversación» en orden de sucesión o intercambio. Las tácticas recomendables para un acusado que puede responder inmediatamente a una acusación deben ser confrontadas con aquellas que son recomendables para alguien que debe esperar con la acusación antes que él pueda contradecirlas. Los contactos directos presentan una situación diferente a aquella situación disputada por la acusación o la defensa mediante la radio o la prensa. Influirán en el resultado los factores como el ordenamiento espacial y el movimiento de las personas en el lugar de realización de la acusación, el número de personas que serán comprendidas como acusados, los jurados, los testigos, las sentencias de estatus de las partes, la distribución de prestigio y poder entre los participantes, si para las explicaciones de la acusación existe solamente una oportunidad o si ésta debe ser repetida en una serie de «tentativas».

Resumiendo, nosotros llamamos la atención sobre los factores que condicionan el éxito de ceremonias de degradación, en la medida en que comprendemos las acciones de una cantidad de personas como dirigidas por el grupo. Han sido escogidas sólo algunas de las variables estructurales más llamativas, de las que se puede esperar que ofrezcan una sinopsis de las características de las técnicas comunicativas de inculpación. Ellas no nos muestran solamente cómo se construye una acusación eficaz, sino también cómo se puede hacer fracasar una acusación.

Presentación y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

9.2. Aaron V. Cicourel (n. 1928)

Como señala Mullins en *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology* (1973), Cicourel fue visto como uno de los fundadores de la etnometodología tras la publicación de *Method and Measurement* en 1964. Sin embargo, en la literatura existente en torno a la etnometodología, Cicourel aparece desde el principio trabajando en su propia línea de investigación. La aparición de *Cognitive Sociology* en 1972 marca un punto de inflexión en la obra de Cicourel, en tanto en cuanto supone una perspectiva totalmente personal.

En *Method and Measurement (Método y Medida, 1982)*, Cicourel señala su interés por el desarrollo de métodos, básicos para la construcción teórica, vinculados a aspectos teóricos concretos, a la vez que indaga las reglas de procedimiento tanto del investigador como del actor y su papel en el interior de toda investigación. La cuestión reside para Cicourel en considerar necesariamente tanto la perspectiva del científico social como de su objeto de estudio, y la interacción creada en el proceso de medida. Dicha posición se apoya en la perspectiva de Alfred Schütz sobre los procedimientos reflexivos, y en concebir la indexicalidad como un elemento clave de toda investigación. De este modo, toda medida es una actividad normativa y toda investigación es un proceso que debe implicar tanto la posición del actor como la del investigador, todo ello sin perder de vista el papel central del lenguaje.

En *Cognitive Sociology* (1972) obra de la cual procede el extracto que ofrecemos a

continuación, Cicourel señala el papel de la cognición y del contexto en relación con la estructura social; por ello dedica su atención al estudio de los procesos cognitivos vinculados a los procedimientos interpretativos y al examen de la ligazón entre éstos y el contexto social y etnográfico en que aquéllos se desenvuelven. En esta obra, Cicourel subraya dos conceptos básicos: el de procedimientos interpretativos y el de reglas de superficie o normativas. Las primeras son invariantes, capacidades cognitivas que poseen, de un modo u otro, los miembros de una determinada sociedad. Las últimas, reglas de superficie, son las que los actores emplean en contextos sociales concretos para explicar lo que sucede. Así, los procesos interpretativos son artilugios formales, cognitivos, mientras que las reglas de superficie son normas sustantivas.

La enorme aportación de Cicourel al desarrollo de las ciencias sociales no se circunscribe a la sociología, dado que desde la Universidad de California, San Diego, ha contribuido de modo decisivo a impulsar a un grupo de antropólogos, lingüistas, psicólogos y psicólogos sociales que, relacionados por el interés de todos ellos en la ciencia cognitiva, han realizado aportaciones interdisciplinares de gran interés. El talento organizativo y las grandes virtudes humanas de Cicourel han atraído a un considerable número de estudiantes y profesores de todo el mundo en torno a sus clases, ideas e investigación.

Bernabé Sarabia (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

Obras

(1964) 1982. *El método y la medida en sociología*, Editora Nacional, Madrid.

1974. *Cognitive Sociology*, The Free Press, Nueva York. 1981. «Notes on the Integration of Micro –and Macro– Levels of Analysis»: *Advances in Social Theory and Methodology*, K. Knorr - Cetina and A. Cicourel (eds.), Metchuen, Nueva York, 51-79.

Textos

seleccionados Aaron V. Cicourel «PROCEDIMIENTOS INTERPRETATIVOS Y REGLAS NORMATIVAS EN LA NEGOCIACIÓN DEL ESTATUS Y ROL»

Traducción de E. Lamo de Espinosa y B. Sarabia *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 19, 1982, pp. 73-87

1. Procedimientos interpretativos y reglas normativas en la negociación de estatus y rol

Introducción

Es un lugar común en Sociología reconocer la importancia de la situación interactiva entre dos o más actores. Sin embargo, la supuesta relación entre estructura y proceso es, a menudo, una profesión de fe más bien que la integración del proceso social con la estructura social (o de la teoría de roles con la teoría institucional). El presente artículo re-examina ciertas publicaciones recientes en su pretensión de modificar y ampliar la utilidad y significación de conceptos tales como «estatus», «rol», «norma» e «interacción social», para con ello buscar una fundamentación más explícita a la integración del proceso social con aspectos estructurales o institucionales de la vida cotidiana.

Goode estima que «cuando el analista social se refiere a una posición social que está definitivamente institucionalizada (por ejemplo, madre, médico), es mejor usar el

término «estatus». Por contraste, prefiere emplear el término «rol» para referirse a una relación social que está menos institucionalizada (por ejemplo, relaciones entre iguales en grupos de juego). De este modo, los estatus son definidos «*como clases de roles que están institucionalizados*», y esto conduce a considerar que «el análisis del cambio social debe ocuparse de los procesos mediante los cuales los roles llegan a institucionalizarse, esto es, llegan a ser estatus».

En este artículo intento demostrar que cualquier referencia a la perspectiva del actor debe cubrir los intentos del investigador y del actor de negociar la investigación de campo y las actividades cotidianas, sin convertirse en una designación abstracta, despegada del trabajo necesario para reconocer y organizar el comportamiento socialmente aceptable con que etiquetamos las estructuras sociales. Así, el modelo de actor del investigador debe basarse en los procedimientos interpretativos de los métodos comunes a ambos, actor y observador, para evaluar y generar los cursos de la acción apropiados. La formulación de Goode y los abundantes escritos sobre el tema no clarifican los siguientes aspectos:

1. Términos como «estatus» y «rol» son convenientes para el observador como si fueran una especie de «taquigrafía» intelectual para describir los complejos convenios y actividades de la vida social, pero son de utilidad limitada para especificar cómo el actor o el observador negocian el comportamiento cotidiano. Tales términos parecen proporcionar sólo una *orientación* para descubrir el comportamiento, y como Goode señala, «ninguna línea teórica se ha desarrollado desde tal distinción». La imaginaria al uso asocia «estatus» con relaciones comunes más amplias, como relaciones de parentesco y estructura ocupacional, y se asume que una mayor estabilidad está implicada cuando el término «rol» es usado para hablar de expectativas de comportamiento.

2. ¿Podemos decir que los actores individuales emplean tales términos para sí mismos y para los otros? ¿Cómo se las apaña el actor en su vida cotidiana para ordenar y asignar significados a los objetos y sucesos de su ambiente? La cuestión es si el analista social está usando tales términos como una taquigrafía adecuada para describir lo que él piensa como perspectiva del actor, y si el vocabulario del actor incluye los mismos términos y significados, o sus equivalentes, a los del observador.

3. Cuando el investigador trata de analizar documentos escritos, debe decidir sobre el nivel de abstracción de los materiales para conocer así los límites dentro de los cuales están codificados por quien los escribe, y si estas codificaciones son transcripciones palabra por palabra, o versiones elaboradas de actividades observadas, imputaciones o explícitas inferencias a cargo del escritor u otros. Aquí el investigador debe reconstruir el contexto de la interacción y sus componentes «estatus-rol». Tal reconstrucción depende, sin embargo, de algunas soluciones a los siguientes puntos.

4. Al entrevistar o participar en algún grupo o comunidad, el analista social debe decidir la conexión entre el vocabulario empleado por él para hacer preguntas y el lenguaje usado por el actor para responder. La cuestión empírica es ahora averiguar cómo el observador y el actor interpretan recíprocamente sus comportamientos verbales

y no verbales en relación con el contexto-restringido del lugar.

5. Cuando el investigador busca establecer contactos para hacer investigación de campo en su país o en el extranjero, ¿cómo adquiere, y hasta qué punto emplea, nociones específicas de «estatus» y «rol» al desarrollar su trabajo de investigación? ¿Decide acaso que la determinación de sus estatus y roles es condición necesaria para concebir una estrategia que le permita entrar en relación, mantenerla e interrumpirla (quizá temporalmente) con sus informantes? ¿Emplea concepciones diferentes con aquellos que interfieren al contactar encuestados e informadores, considerándolos como opuestos a los sujetos con quienes mantiene entrevistas o sobre los que realiza observación participante? ¿Distingue (y si lo hace, cómo) entre vocabularios utilizados por él para comunicación «máxima» con aquellos de «estatus» diferente en la investigación de campo, y son tales vocabularios distintos del lenguaje empleado para comunicar hallazgos y conclusiones teóricas empíricas a sus colegas?

La pregunta general es: ¿Cómo se comportan entrevistados e investigadores observadores durante la interacción social con tipos variados de «otros» y es o no es tal comportamiento gobernado por concepciones congruentes con términos como «estatus» o «rol»? Términos tan habituales no son explicitados nunca. No saber si corresponden a los conceptos de la organización social que utiliza el analista social en sus comunicaciones con los colegas o sus propias concepciones fundadas en el sentido común y empleadas por él en la vida cotidiana. Se trata de concepciones instrumentales que utiliza tácitamente en tanto que observador-investigador cuando emprende un trabajo de campo, o de un modelo útil para interpretar la manera cómo el actor apela a su sentido común para comprender y actuar en un ambiente determinado de objetos sociales.

Cualquier persona vinculada a la investigación de campo encontrará que el vocabulario taquigráfico de la ciencia social es muy similar a las normas generales establecidas en algunos códigos penales: No corresponden a secuencias explícitas de sucesos y significados sociales, pero el ajuste es «gestionado» a través de las actividades socialmente organizadas de la policía, fiscalía, testigos, juez, sospechosos o abogado defensor. No es evidente que términos tales como «estatus» y «rol» sean categorías *apropiadas* para la comprensión del escenario de la acción que actores y observador buscan describir.

2. Estatus como estructura y proceso

Goode señala que incluso la interacción entre desconocidos implica un mínimo de expectativas normativizadas y, por consiguiente, algún tipo de organización social es supuesta por los participantes aunque ignoren sus estatus y sus roles «reales». Así los participantes de una interacción, que ignoran sus estatus y roles verdaderos, presuponen una cierta organización social. De ello resulta que un conjunto mínimo de condiciones aconseja mutuamente a los actores, y esto incluso si sus interpretaciones son vistas como erróneas posteriormente. La base de la interacción social entre desconocidos está presumiblemente en las características vinculadas a las actividades cotidianas más institucionalizadas. En consecuencia, «el que una relación dada pueda quedar

caracterizada como estatus es un *asunto de grado*. *Estatus son, entonces, las relaciones de roles que están completamente institucionalizadas* o aquellas que encierran un número mayor de elementos institucionalizados».

Lo que emerge, entonces, es que las relaciones de estatus están basadas en normas (externas a la interacción inmediata) que tienen un consenso amplio entre «terceras personas» vinculadas a redes sociales próximas o inmersas en comunidades de mayor amplitud. Esto sugiere que cuanto más íntima o espontánea sea la relación, y por consiguiente la interacción, menos «institucionalizado» será el comportamiento de cada uno de ellos (o de cada personaje). Por tanto, los desconocidos responderán de manera más impersonal, utilizarán definiciones más «seguras» de la situación en las interacciones en que se vean implicados. Los amigos íntimos estarían más predispuestos a innovaciones cuando se desarrollara entre ellos la situación de interacción o estuvieran menos constreñidos por «terceras personas». En este sentido, los actores deseosos de innovar en «solitario» tendrían que rechazar la red social de «terceras personas» o de la comunidad. Análogamente nos podemos referir a la distinción de G. H. Mead entre el «yo», el «mí» y el «otro generalizado», y hacer la conexión obvia entre las características impulsivas del «yo» y los aspectos menos institucionalizados del rol. Por otro lado, tenemos el reflexivo «mí» referido a la comunidad, a las connotaciones grupales y sus lazos con las normas vistas como aceptadas mayoritariamente por el grupo, o el sentido comunal, o apoyadas en «terceras personas».

El problema general está en que sabemos muy poco acerca de cómo las personas establecen los «estatus» y los «roles» en la interacción cotidiana. Los encuentros sociales iniciales están basados en «elementos experienciales» y/o sobre información general «previa». El encuentro inicial puede llevar a la aceptación de individuos en tanto que individuos, antes que, o en el proceso mediante el cual se intercambia información acerca de la pertenencia «legítima» o «aceptable» a determinados estatus. Empíricamente, debemos saber cómo las presentaciones e identificaciones se realizan, los modos según los cuales manejan los actores las que secuencian y ordenan sus intercambios, infieren y establecen los «hechos» relevantes a lo largo del desarrollo de la interacción.

La conformidad o inconformidad de los actores a las normas sugiere la pregunta acerca de cómo deciden éstos qué «normas» son operativas o relevantes y cómo un grupo o «comunidad» (o sus representantes) decide qué actores se «desvían». Y si deberían o no ser castigados o sancionados. La cita que sigue ilustra un conjunto de dificultades que aparecen al buscar claridad conceptual y evidenciar empíricamente la conformidad y la desviación:

«Cuando las normas y fines individuales están de acuerdo con las del grupo, sus comportamientos encontrarán aprobación. Sin embargo, si el individuo percibe que su conducta se desvía de las normales grupales, tiene cuatro posibilidades: Conformarse, cambiar las normas, persistir en su desviación o abandonar el grupo. Por supuesto, puede ser expulsado del grupo sin su consentimiento».

Esta afirmación de Hare nos proporciona un conjunto de conceptos abstractos, basados en la investigación sobre grupos pequeños, que no permite considerar las características negociadoras y construidas de los intercambios interpersonales de la vida

cotidiana. En el interior de un laboratorio podemos con facilidad sentar algunas reglas generales o específicas que rigen algunos juegos o tareas simples. Pero incluso aquí existe negociación respecto a reglas o instrucciones, y este conjunto de objetos no puede ser ligado fácilmente a nociones como «estatus», «rol» y «normas», empleadas por actores en las situaciones cotidianas menos estructuradas y controladas. Establecer «normas y fines del actor», y mucho menos para un grupo o comunidad mayor, no es teóricamente obvio, ni metodológicamente claro. El encaje entre una comunidad abstracta, las categorías legales de desviación y el comportamiento observado es excepcionalmente difícil de describir con detalle, y su estatus empírico permanece sólo parcialmente clarificado.

Las referencias a la conformidad o disconformidad no quedan claras porque los científicos sociales no han hecho explícito lo que entienden por condiciones normativas y no-normativas, y comportamiento de rol y de no-rol. Los variados estatus que ocupa cada uno cubren probablemente un amplio rango de características y conductas identificadoras, la mayor parte de las cuales podrían ser subsumidas bajo categorías de «estatus», como «varón», «hembra», «estudiante», «padre», «esposo», «madre», etc. Comportamiento «sin-rol» podría entonces referirse a rascarse la cabeza, hurgarse la nariz, reírse como un loco o hundirse en llanto, suponiendo que no se atribuyen tales comportamientos a un rol «enfermo». Pero, ¿a partir de qué momento se podría andar «demasiado aprisa», o reírse demasiado alto, o sonreír demasiado a menudo, o vestirse con «mal gusto», ser considerado como un aspecto «normal» de algún conjunto de «estatus» y «roles» tomados individualmente o en alguna combinación, más bien que considerar al actor como un «enfermo», un «criminal», etc.? El modelo que utiliza el sociólogo en cuanto a la competencia y actuación del actor permanece implícito y no señala cómo éste percibe e interpreta su ambiente, cómo ciertas normas gobiernan los intercambios y cómo el actor reconoce lo que será tomado como «extraño», «familiar», «aceptable» en los demás, para así conectar estos atributos con una noción preconcebida de estatus y de su rol.

Goode sugiere estas alternativas:

Si «rol» incluye sólo esa parte del comportamiento que es una puesta en práctica de las obligaciones del estatus («idea»), entonces existe escaso interés por estudiar el comportamiento de rol. En su comportamiento de rol el actor no encara ningún problema moral, y ahí no puede haber ninguna desviación de la norma; además, por definición no hay comportamiento de rol. Necesariamente, todos los datos importantes sobre los roles podrían estar contenidos en una descripción de estatus. La interpretación alternativa está abierta también a que el actor pueda encarar un problema moral si actúa o no según las demandas del estatus (por ejemplo, comportamiento de rol). En ese caso el estudio del comportamiento de rol como opuesto a comportamiento «sin-rol» podría ser un estudio de conformidad *versus* inconformidad; sin embargo, esta interpretación no es seguida por Linton ni, que yo sepa, por nadie más.

El problema es especificar los sectores de las acciones del actor que el científico social desea «explicar», o excluir a través de términos como «estatus», «roles» y

«normas». Afirmar que los «estatus» son «roles» que están institucionalizados no indica cómo el observador decide si los actores son capaces de reconocer o evaluar las obligaciones de su estatus, y actuar entonces respecto de ellas de algún modo, o si los actores se implican en acciones que pueden ser interpretadas como evaluaciones de escenas o escenarios de acción (*action scenes*) en modos que estén «más» o «menos» institucionalizados.

Quisiera subrayar la necesidad de conectar las estrategias de la interacción entre los actores con el marco estructural empleado por el analista social. El observador debe hacer abstracciones desde secuencias complejas de interacción social. ¿Cómo decide acerca de la conformidad de los intercambios que observa o de la entrevistas que realiza desde el punto de vista rol-estatus-norma? ¿Hasta qué punto debe tomar en consideración las tipificaciones del actor, el *stock* de conocimiento a su disposición, la apariencia asumida de los otros, la concepción de sí mismo, las estrategias de autopresentación, el lenguaje y todo lo demás, basadas sobre el estatus, el rol y sobre las expectativas normativas empleadas o supuestos?

Algunos ejemplos pueden ayudar a ilustrar esta complejidad conceptual. En una gran universidad, un nuevo profesor que llega para asumir su nombramiento es informado de las clases que debe impartir; la secretaria que le muestra su despacho le habrá podido llamar señor o doctor. El joven profesor puede haber encontrado a otros miembros del departamento durante alguna entrevista ocurrida en meses anteriores. Sus contactos iniciales con otros profesores del departamento han podido tener lugar en los pasillos o en alguna fiesta organizada por el jefe del departamento a principios del trimestre de otoño. Ha de resolver una serie de dilemas de estatus a causa del modo en que sus colegas se han presentado a sí mismos o han presentado a otros. ¿Usan ellos (o él) los nombres de pila, los apellidos, los títulos académicos, o señor, o utilizan nombres y apellidos y se abstienen de llamarle por su nombre de pila cuando hacen o reciben una llamada de teléfono? Si en la fiesta organizada por el jefe del departamento es presentado como «señor», ¿se debe a una formalidad inicial superficial o es a causa de que todavía no ha finalizado su doctorado? ¿Cómo dirigirse a la secretaria, contestar el teléfono y firmar su correspondencia? Los momentos de interacción con el personal no académico, administrativo y con sus colegas, tanto fuera como dentro de su departamento, constituyen encuentros que pueden ser bastante delicados para nuestro nuevo profesor. Sus proposiciones acerca de «lo que está pasando» y la manera cómo explicar sus relaciones dentro de la universidad pueden depender también de las diferencias de edad, de si es numerario o no, de cómo sus colegas o los demás se dirigen a él y le hablan, y de cómo (si está casado) su esposa pueda reaccionar a su ascenso (quizá repentino) al estatus numerario, a pesar de que ella pueda haber acabado su carrera recientemente. El joven profesor encontrará el mismo tipo de dificultades con sus nuevos vecinos. ¿Se debe presentar como «Pepe», «doctor», «profesor» o «señor»? ¿Qué sucede si su esposa hace las presentaciones por el nombre y él las hace con mayor formalidad? ¿Cómo o cuándo debe entrar su estatus ocupacional en el escenario de las relaciones de vecindad?

Las maneras que utilice nuestro joven profesor para «presentarse» implicarán connotaciones diferentes para los diversos «otros» según sea su apariencia física, vestimenta, lenguaje y, lo que es más importante, la manera y el momento en que su estatus ocupacional sea revelado, después o durante el encuentro inicial. Pero, ¿cómo los «viejos catedráticos» que observan al nuevo profesor califican a éste como alguien que cumple o no los «derechos y deberes» de su nuevo estatus? ¿Qué evidencia tienen acerca de su enseñanza e investigación, o de sus contactos con los estudiantes? ¿Cómo juzgan ellos que su conducta delante de ellos se conforma o no a su rol? ¿Quién lleva la cuenta?

En su nuevo estatus como profesor, nuestro colega debe realizar cometidos relacionados con su situación a través de una secuencia continua de encuentros e intercambios con otros, a pesar de que su grado académico haya sido confirmado oficialmente. Nuevos conocidos pueden confiar en él y concederle responsabilidades importantes, pero él debe de alguno manera desenvolverse, y a menudo hacerlo sin «normas» o «roles» explícitos. Obviamente, no se le proporciona a nuestro joven profesor un guión detallado de su rol. El empleo de términos como «socialización anticipada» o «aprendizaje en el trabajo» añaden poco a nuestro entendimiento de lo que sucede verdaderamente en estos encuentros reales; la investigación realizada sobre estos aspectos es igualmente incompleta o inexistente.

Puede suceder que contactos sucesivos «no correspondan» al estatus anticipado por los demás. Así, aquellos con quienes comparte la igualdad formal de estatus, en el sentido institucionalizado de «profesor universitario», pueden invocar criterios extraacadémicos, lo que ampliamente llamamos «factores de personalidad» en la vida cotidiana; otros pueden invocar criterios de publicación o de conversación («se brillante») para conceder o denegar el trato que dan a profesores que «lo hacen bien». La fragilidad o precariedad del estatus de nuestro nuevo colega no puede ser comprendida sin referencia a las secuencias de interacción de la vida cotidiana en las que debe «salir adelante».

El analista social que va el extranjero (o que realiza investigaciones en su propio país) encuentra problemas similares. Presentarse como «profesor de sociología» en su país, para tener acceso a una comisaría de policía a fin de realizar un estudio sobre la delincuencia juvenil puede resultar difícil. En país ajeno el problema puede complicarse por otros muchos elementos adicionales. Por ejemplo, ponerse en contacto con los interesados puede ser la parte más difícil del estudio. ¿Cómo aborda el investigador el problema de campo? ¿Puede presentarse simplemente cómo «un catedrático americano» de antropología, sociología o ciencia política? Obviamente, «depende». Algunos no se preocuparán por sus credenciales, y querrán tan sólo saber si es el equivalente de un «buen tipo», de un «tipo simpático» o de un «tipo correcto», es decir, si se puede confiar en él. Para otros, sus títulos oficiales pueden tener una gran importancia, y buenas cartas de introducción con membretes y sellos pueden impresionar a muchos. Si nuestro investigador tiene por base una universidad extranjera, el problema gira siempre en torno a cómo su «estatus oficial» es acogido por sus colegas extranjeros que trabajan en unas condiciones universitarias diferentes; los estudiantes pueden ser un grupo poderoso y la

mayor parte de los profesores puede que se ganen la vida «pluriempleándose». Tratar con los burócratas de una gran ciudad y los funcionarios municipales puede requerir la utilización de otro tipo de estrategias a fin de conseguir información o permisos. Por último, entrevistas y observación participante de sujetos o informantes en el trabajo o en casa pueden requerir estrategias y/o modificaciones de los procedimientos anteriores. El problema general de cómo podemos establecer, mantener y terminar con éxito nuestros contactos en el campo que observamos no puede ser resuelto con la teoría actual en la ciencia social sobre teoría de roles, aunque haya muchos trabajos que son muy informativos acerca de cómo la gente maneja su presencia delante de los demás.

Científicos sociales trabajando en su propio país dan por supuesto su vocabulario, su sentido común o la concepción implícita de los demás (lugares, cosas), y dan por supuesto también el vocabulario y las concepciones implícitas de la gente que estudian. En un país extranjero, cuando se trabaja en un pueblo o en una gran ciudad, el analista social toma penosamente conciencia a sus expensas de la inadecuación de conceptos admitidos en las ciencias sociales, como los de «estatus» y «rol», para guiar su investigación, y percibe la necesidad de negociar su propio estatus y comportamiento en relación con sus informantes o encuestados. No existe una teoría adecuada de los procesos sociales por la que pueda guiarse al establecer contactos con sujetos informadores, mientras recibe información de aspectos desconocidos sobre la vida burocrática del país ajeno. Cada investigador debe decidir estos aspectos por sí mismo. Existe, además, el inevitable problema de seleccionar (y quizá codificar) grandes cantidades de información y de subsumirla ambiguamente en conceptos generalmente aceptados y utilizados como «estatus», «rol», «norma», «valores». Las *bases* desde las que se decide el reconocimiento apropiado y la descripción adecuada de los diferentes «estatus», «roles» y «normas» son raramente discutidas.

3. Concepciones de estatus

La noción de estatus en tanto que carácter estructural del orden social conduce a definiciones formales y a ejemplos abstractos, pero raramente sugiere las consecuencias para la interacción social. Las referencias a la literatura dedicada al tema comienzan normalmente con la definición de Linton: «Un estatus como algo distinto del individuo que puede ocuparlo, es simplemente una colección de derechos y deberes. Dado que estos derechos y deberes pueden expresarse sólo a través de individuos, nos es particularmente difícil el mantener en nuestro pensamiento una distinción entre estatus y las personas que detentan y ejercen los derechos y deberes que los constituyen». La definición de Linton supone un consenso en cuanto a la significación de «derechos y deberes», y no tiene en cuenta en su definición del concepto de estatus los índices que permiten al observador y al actor identificar sus derechos y deberes. Incluso si es posible aceptar esta definición sobre una base de organización formal en el marco del parentesco o en el de la empresa, el número de pruebas empíricas es limitado y los modos diferentes de percibir un estatus formal por los diferentes individuos no son abordados. El hecho necesario de observar individuos y de recibir información sobre ellos desde sus propios relatos o desde los de otros significa que estamos siempre frente al problema de saber

cómo evaluar lo que observamos, cómo preguntar y qué inferir de las respuestas.

La obra de Kingsley Davis es otra fuente, bien conocida, del significado dado al término «estatus».

«Toda persona entra en una situación social con una identidad ya establecida. Su identidad reenvía a su *posición o estatus*, dentro de la estructura social aplicable a una situación dada, y establece sus derechos y deberes con relación a los que ocupan la misma posición en la misma estructura. Su posición, y en consecuencia su identidad, en esta situación concreta resulta de todos las demás posiciones que ocupa en otras estructuras sociales, especialmente en las más próximas a aquella en que actúa en ese momento concreto.

Los símbolos externos son frecuentemente utilizados como ayuda para establecer la identidad de la persona. Un indicador común es, por ejemplo, el vestido...

Al comienzo de la vida las posiciones de un individuo son en principio definidas de modo bastante general... Con el transcurrir de la vida, éstas se van precisando y el comportamiento concreto que él tiene en situaciones diferentes le sirve para continuar, afinar, modificar la identidad asignada inicialmente.

El sistema normativo sitúa los derechos y obligaciones formales en relación con una posición. Aunque permita ciertas variaciones legítimas dentro de los límites impuestos, elabora igualmente las reglas que deben ser seguidas en el caso de que el individuo sobrepase los límites. Un derecho es la legítima anticipación, por una persona, en una situación dada, de un cierto comportamiento por parte de otra persona en una posición diferente. Desde el punto de vista de la última persona, esta exigencia representa una obligación.

La posición social impregna al individuo constantemente. No sólo lo está él, los demás lo están igualmente porque las posiciones sociales son anticipaciones recíprocas y deben ser pública y unánimemente reconocidas por cada uno de los miembros del grupo... El término estatus designaría una posición en el sistema institucional general, reconocido y aceptado por toda la sociedad. Dicha posición evoluciona espontáneamente encajada en las costumbres y tradiciones (*folkways and mores*), en lugar de ser creada deliberadamente. Por otra parte, “empleo” (*office*) designaría una posición en una organización creada deliberadamente, gobernada por reglas específicas y limitadas en un grupo restringido y, en general, adquirida más que adscrita».

Los comentarios de Davis presuponen información que se «lleva en la cabeza», principios indefinidos para reconocer cuándo una acción «apropiada» es necesaria, y sugiere la importancia de cambios ligados al tiempo y a situaciones concretas. Sus observaciones reenvían a atributos específicos o vagos, asociados al concepto «estatus». Estos atributos son específicos cuando las personas entran en las situaciones con una «identidad», es decir, con «derechos y deberes» reconocidos inmediatamente. Más aún, los actores son conscientes de sus «derechos y obligaciones» y están apoyados por el «sistema normativo». Finalmente, los «estatus» al evolucionar espontáneamente son reconocidos y mantenidos por toda la sociedad, mientras que los «empleos» son conocidos más explícitamente en las organizaciones creadas deliberadamente. Los elementos «vagos» resultan del hecho de que con el tiempo el estatus del actor puede afinarse, extenderse y modificarse de manera no especificada. Las normas que gobiernan el comportamiento pueden variar con el estatus del actor y con las situaciones que éste encuentra. Finalmente, dado que los actores «llevan en la cabeza» sus posiciones sociales, cada escena de interacción posible se presenta como una situación potencialmente problemática. Davis insiste en la importancia de la dialéctica entre lo que aparece como «obvio», estructural o institucionalmente invariable, y lo que depende del modo cómo el actor percibe, interpreta y concretiza sus estatus. Conceptualmente, esto no aparece muy claro. Es necesario mostrar cómo los caracteres inciertos que se manifiestan en el curso de la interacción alteran, mantienen o deforman los caracteres «específicos» o «institucionalizados» del estatus. La cuestión importante es saber cómo «integramos» la discrepancia aparente entre los diferentes procesos necesarios para la

comprensión de la estructura y si ésta es de hecho un conjunto de condiciones invariantes para «explicar» o «conocer» el significado del proceso. ¿O recrea el proceso continuamente la estructura en el curso de la interacción? Un conjunto necesariamente complejo de propiedades para comprender el estatus y sus relaciones con el comportamiento exige un modelo de actor que muestre cómo identifica e interpreta los «símbolos externos» y las reglas apropiadas en el transcurso de la interacción. Cuando se utilizan los términos estatus y rol se presuponen procedimientos cognitivos (en la cabeza) y una teoría del significado social. Por tanto, nuestro modelo de actor se aplica lo mismo al observador y al investigador como al actor en tanto que participante.

El uso que hace Parsons del concepto de «estatus» reenvía a expectativas de rol:

«Por otro lado, las expectativas de rol son las definiciones por *ambos* el yo (ego) y el otro (alter) de lo que debe ser el comportamiento apropiado a cada una de las relaciones y situaciones en cuestión... Las sanciones son el efecto sobre el comportamiento del otro (alter) del funcionamiento de las expectativas de rol en respuesta a los comportamientos reales del yo (ego).

Las expectativas de rol, como las sanciones, pueden estar más o menos institucionalizadas. Están institucionalizadas cuando están integradas o “expresan” las opciones de valor “comunes” a todos los miembros de la colectividad a la cual pertenece el yo (ego) y el otro (alter); que en el caso límite puede consistir sólo de yo y otro».

La posición de Parsons en *El sistema social* es similar a la de Linton, aunque aquél se refiere a un «conjunto de estatusrol» (*status-role bundle*). La formulación de Parsons considera al actor en una escena de interacción, pero en su formulación el observador y el actor parecen estar encerrados misteriosamente en la misma arena social; no es posible saber cómo el observador o los actores perciben «las expectativas de roles apropiadas», ni cómo el observador decide sobre la coincidencia del yo y del otro, ni, por último, lo que el yo, el otro y el observador toman en consideración respecto de los caracteres institucionalizados de la interacción. Así, al insistir sobre el contexto interaccional de las propiedades estructurales del orden social, Parsons orienta nuestra atención sobre las opciones de valor «comunes» a todos los miembros de una sociedad. Pero esta «respuesta» conceptual elude la cuestión crucial, saber lo que se entiende por «común», y ahí no da ninguna precisión sobre la manera según la cual los actores deciden sus propias opciones de valor o aquellas que comparten con los otros. Si admitimos que tales opciones de valor existen, ¿cuál es entonces la lógica de los actores cuando aceptan algunas y excluyen otras. Por último, ¿de qué manera, grados de institucionalización variable podrían relacionarse a opciones de valor «más» o «menos» comunes a un grupo? En la formulación de Parsons están ausentes tanto los procedimientos cognitivos explícitos como una teoría del significado.

Según Homans, «el estatus de un individuo en un grupo depende de los estímulos de su comportamiento hacia los demás y de los de éstos hacia él –incluyendo la estima que le den–, estímulos que pueden modificar el comportamiento futuro de todos». La visión de «estímulo» presentada por Homans es bastante general y aparentemente todo depende de las interpretaciones de los actores de los estímulos implícitos. Pero más adelante Homans clarifica su postura como sigue:

«En las especulaciones privadas de algunos sociólogos hubo un tiempo que mostraban proclividad a concebir el grupo informal pequeño como un microcosmos de la sociedad global: Tenían la impresión de que los mismos fenómenos aparecían en los dos, pero a escala diferente, escala que, dicho sea de paso, hacía posible las

investigaciones detalladas... Pero decir que los dos fenómenos tienen puntos en común no es decir que uno es un microcosmos del otro, que uno es simplemente la miniatura del otro. Ambos no son iguales aunque sólo sea porque en un grupo informar un hombre gana estatus a través de su intercambio directo con los otros miembros, mientras que en la sociedad global alcanza su estatus por herencia, riqueza, ocupación, empleo, autoridad legal (en todo caso por su posición en algún esquema institucional, frecuentemente con una larga historia)».

Mientras que los estímulos (por utilizar el término de Homans) a disposición de los actores en los intercambios cara a cara son generalmente muy diferentes de los «estímulos» transmitidos por medios indirectos, tales como los medios de comunicación de masas, una biografía o el *Quién es Quién*, en ambos casos tenemos que hacer una interpretación de los «estímulos» de acuerdo con concepciones tipificadas. La manera como el actor utiliza los «símbolos exteriores» (incluyendo información estructural sobre ocupación, edad, salud), cuando se encuentra en contacto directo con los otros, está muy lejos de ser evidente. Homans no da precisión alguna acerca de cómo el actor infiere «lo que está pasando» a lo largo de la interacción. Un modelo de actor que presupone procedimientos inductivos y una teoría del significado es también evidente en Homans, pero tales nociones quedan implícitas.

El trabajo de Blau contiene un análisis elaborado del proceso social, enraizado más realísticamente en estudios empíricos, pero le aqueja el mismo problema. Sus referencias a la utilización por el actor de procedimientos inductivos, cuando se ve envuelto en intercambios sociales, queda implícita, e igual acontece con la teoría del significado. Blau, como los arriba citados, no desenreda las interpretaciones del observador (que exigen procedimientos inductivos y una teoría del significado) de las del actor, prefiriendo contarle al lector ciertos aspectos de la vida social desde el punto de vista de un observador desvinculado y armado con una multitud de nociones abstractas y complejas, que corresponden a una variedad impresionante de actividades. En consecuencia, su noción central, «intercambio social», conduce a interesarle por las propiedades que aparecen en las relaciones interpersonales de la interacción social. Se espera que una persona a la que se ha hecho un servicio exprese su gratitud y devuelva el favor cuando la ocasión se presente. No expresar reconocimiento o no devolver el servicio llevaría a que fuera considerado como un ingrato que no merece ser ayudado. Cómo el actor reconoce los servicios apropiados y establece el nivel de intercambio, cómo el observador y el actor evalúan su significado y deciden su ejecución «normal», son aspectos no explicitados en el marco de trabajo de Blau.

Conceptos básicos de la interacción social que presuponen nociones tácitas de inducción y de significación no se discuten nunca y se dan por sabidos como algo «obvio» y con sentido. Consideremos el siguiente párrafo:

«La diferenciación interna del estatus y la distribución de “gratificaciones” correspondientes en las subestructuras pueden estar fundadas sobre estas normas que son, desde el punto de vista de la estructura social global, universales o particulares. Sin embargo, las normas son por definición universales en el círculo más estrecho de cada subestructura, es decir, representan los criterios de éxito aceptados en el interior del subgrupo. Si el estatus interno en las subestructuras está gobernado por normas universalmente aceptadas en la macroestructura, como es el caso de criterios de actuación instrumental, los estatus internos superiores señalan elementos igualmente valorados en las otras colectividades. Sin embargo, si el estatus interno en las subestructuras reposa sobre diversos estándares particulares desde el punto de vista de lo macroestructural, cuanto más alto sea el estatus de alguien en la colectividad, menos posibilidades tendrá de ser aceptado en otra colectividad que tenga estándares diferentes».

Los observaciones de Blau buscan integrar el proceso social con las estructuras sociales, pero él empieza y acaba con proposiciones que distan mucho de ser empírica y teóricamente claras en lo que respecta a los elementos del proceso vistos simultáneamente por el actor y el analista social. Su teoría no precisa cómo el actor y el investigador aprenden, reconocen y utilizan los estándares universales y particulares. No describe tampoco el género de procedimientos interpretativos a disposición del actor en los intercambios sociales, que le permiten reconocer los estándares apropiados a situaciones sociales particulares.

Los trabajos de Goffman nos acercan más al tipo de acontecimiento de la vida cotidiana a partir del cual los analistas sociales hacen inferencias respecto de los procesos y las estructuras. Las descripciones de Goffman sugieren también la idea de un tercero completamente informado, con un conocimiento íntimo de los intercambios sociales. Hay veces que Goffman produce la impresión al lector de que ha observado o experimentado (desde dentro) algunos de nuestros más delicados y embarazosos encuentros de la vida cotidiana. Aunque falla a la hora de mostrar desde qué punto de vista y por qué procedimientos el observador debe inferir los intercambios de la vida cotidiana. Goffman da al lector la convincente impresión de estar directamente implicado y de «conocer» lo que sucede desde la perspectiva de los de adentro. Implementar la perspectiva de Goffman es difícil porque:

1. Las proposiciones de Goffman sobre las condiciones de los encuentros sociales son sustantivamente tentadoras, pero carecen de categorías analíticas explícitas que aclaren cómo las perspectivas del actor difieren de las del observador y cómo ambos pueden ser colocados dentro del mismo marco conceptual.

2. Todas las afirmaciones descriptivas de Goffman están codificadas prematuramente, esto es, interpretadas por el observador, insufladas por aspectos que deben darse por supuestos y subsumidas en categorías abstractas que no aclaran al lector cómo todo ello ha sido reconocido y realizado.

Consideremos el párrafo siguiente:

«Cuando un individuo entra en contacto con otros, éstos buscan generalmente informarse sobre él o utilizar la información que ya tienen sobre el sujeto. Se interesan por su estatus socioeconómico, su concepción de sí mismo, su persona, sus actitudes hacia ellos, su competencia, y si es digno de confianza, etc.».

Para comprender cómo el actor obtiene información (interpretación de símbolos exteriores, utilización de las categorías del lenguaje) y cómo utiliza la información ya adquirida para aplicar el conocimiento supuesto a circunstancias particulares, es necesario referirse explícitamente a los procedimientos deductivos y a una teoría acerca de la manera cómo el actor atribuye significación a los objetos y sucesos. Pero el modelo de actor de Goffman no revela cómo el actor (o el observador como actor) negocia las escenas concretas de acción, excepto a través de los ojos de un «tercero», perceptor idealmente situado. La significación de la noción de estatus en una comunidad más grande nos proporciona la siguiente cita:

«La sociedad está organizada sobre el principio de que cada individuo que posee ciertas características sociales, tiene el derecho moral de esperar de los demás que le juzguen de una manera apropiada... En consecuencia, cuando un individuo propone una definición de la situación reclama implícitamente ser considerado como perteneciente a una cierta categoría, ejerce automáticamente una presión moral sobre los otros, obligándoles

a ser evaluado y todo tal como personas semejantes a él esperan ser tratadas».

La referencia implícita de Goffman al estatus como proceso sugiere la existencia de numerosas reglas posibles (no explicitadas) que el actor puede utilizar y proporciona una ojeada perspicaz de la escena de la acción y del modo en que los participantes en la interacción pueden tratarse mutuamente de manera «más o menos» institucionalizada. Pero la idea de proponer una definición de la situación, y reclamar así el ser considerado como cierto tipo de persona, exige reglas que el actor y el observador deben seguir al desarrollar comportamientos, y que ellos asignen los significados que Goffman atribuye a la escena de la acción.

*Presentación y selección de textos a cargo de Bernabé Sarabia
(Universidad Pública de Navarra, Pamplona)*

10 Sociología y antropología

E

ste bloque temático y los autores incluidos en él tienen en común el que a partir de las sociologías de Durkheim y Weber, fundamentalmente, crean nuevos conceptos que tienen gran influencia en la creación de nuevas tradiciones a partir de los estudios de campo del ámbito de la antropología.

Al lado de Durkheim desarrolló su sobrino Marcel Mauss las ba

ses de la escuela francesa de etnología, que cuenta como miembros a Louis Dumont y a Claude Lévi-Strauss, y al lado de Durkheim, Lévi-Bruhl y Simiand, entró en las ciencias sociales Maurice Halbwachs.

La obra de Mauss presenta dos períodos; su línea divisoria la marcan la muerte de Durkheim y la Primera Guerra Mundial. En el primero comparte con Durkheim el interés por las representaciones colectivas y por la religión. Así escribe con Durkheim sobre algunas formas primitivas de clasificación (1901), y estudia las variaciones estacionales de las sociedades esquimales (1905) mostrando las interrelaciones entre las condiciones de las sociedades y sus representaciones colectivas mentales y religiosas. Analiza (con Hubert) el sacrificio (1899), la magia (1904), la oración (tesis doctoral incompleta 1909) y la religión primitiva (1909). En el segundo período culmina su aportación en «Ensayo sobre el don» (1925); en él analiza el intercambio de bienes, tanto utilitarios como simbólicos, como un «fenómeno social total» que tiene implicaciones en niveles sociales distintos: económico, moral y religioso, y al tiempo subraya que los sistemas de intercambio recíproco contribuyen a asegurar la paz entre grupos próximos, a estabilizar la estructura social y a legitimar las jerarquías y desigualdades.

La obra fundamental de Marcel Mauss es *Ensayo sobre el don* (1923-1924), primer estudio sobre el intercambio de dones y primero que relaciona las pautas de intercambio con la estructura social. En las sociedades primitivas son varios los regímenes de derecho contractual y sistemas de prestaciones económicas donde todo cuanto constituye la vida propiamente social queda mezclado. Mauss introduce el concepto de *hecho o fenómeno social total* donde se expresan a la vez toda clase de instituciones: religiosas, jurídicas, morales (políticas y familiares al mismo tiempo), económicas (que suponen formas peculiares de la producción y de la distribución), así como los fenómenos estéticos y los morfológicos que estas instituciones producen. En el intercambio de bienes, riqueza o productos entre subgrupos de las sociedades primitivas, «no son los individuos sino las colectividades las que se obligan mutuamente, intercambian y contratan». Lo que intercambian no son sólo cosas económicamente útiles; intercambian ante todo cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias, en las que el trato no dura más que unos momentos... Prestaciones y contraprestaciones que nacen de forma más bien voluntariosa, por medio de presentes y regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, bajo pena de guerra privada o pública. Mauss llamará a todo esto sistema de prestaciones totales en cuanto la

colectividad toda se obliga, intercambia y contrata de clan a clan, o de familia a familia. Una forma más rara y desarrollada de prestaciones totales es el *potlatch*, institución que entraña el principio de rivalidad y antagonismo en todas sus prácticas hasta llegar a una batalla y muerte de jefes y notables, que se enfrentan entre sí, y a la destrucción suntuaria de riquezas para eclipsar al jefe rival. Su función es asegurar una jerarquía de prestigio que beneficie al clan.

El don entraña una triple obligación: dar, recibir, corresponder. En las sociedades primitivas de Polinesia, Melanesia y América Noroeste se llega a identificar la circulación de las cosas con la circulación de derechos y personas. Esto permite pensar que el principio del cambio-don debió ser el principio de *sociedades* que superaron la fase de prestación total pero sin llegar al puro contrato individual, a la mentalidad calculadora que distingue entre la obligación, la prestación no gratuita y el don. Mauss constata que la moral y economía del cambio-don aún actúan hoy en nuestra sociedad, como uno de los pilares sobre los que se levanta. Por eso presentará una serie de conclusiones morales, sociales y económicas, y destacará el método y el compromiso de «civismo» propios de la sociología.

Las ciencias sociales deben de manera específica a Maurice Halbwachs el concepto de *memoria colectiva*, resultante de una temprana preocupación intelectual que le conduce ya desde 1921 a su libro *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), en el cual por cierto están presentes, en filigrana, las imágenes todavía frescas de la gran deflagración que constituye la I Guerra Mundial (1914-1918). Para M. Halbwachs, la memoria no es un simple depósito de recuerdos que, como si se tratase de simples objetos, el hombre podría reponer en superficie en el momento presente tras haberlos solicitado mentalmente. Todo acontece como si, según el momento y circunstancia, hubiera un fenómeno de adecuación necesaria entre los objetos guardados en la memoria y su significación socialmente homologable. En el capítulo III del libro mencionado, «La reconstrucción del pasado», M. Halbwachs escribe que «*la sociedad obliga a los hombres, cada cierto tiempo, no solamente a reproducir en el pensamiento los acontecimientos anteriores de sus vidas, sino también a retocarlos, a recortarlos, a completarlos, de manera que, estando convencidos no obstante de que nuestros recuerdos son exactos, les comuniquemos un prestigio que no poseían en la realidad*».

No es tampoco la psicología individual aquello que otorga la clave de comprensión de la actividad memorística: los recuerdos, por individuales que sean, no existen sino a través de significaciones construidas socialmente. Es que la sollicitación misma del recuerdo no se realiza al margen de lo social y de las convenciones de significación que lo social contiene. Las nociones, las ideas, los elementos del lenguaje, ponen de manifiesto universos de significaciones compartidas; es así como en un núcleo familiar, por ejemplo, se reproducen «*reglas y costumbres que no dependen de nosotros, y que existían antes de nosotros, que fijan nuestro lugar*». Por tal razón, lo que predomina entonces es, cada vez, una cierta concepción de la familia que determina la manera de pensar y, más exactamente, la manera de significar los objetos contenidos en esa memoria familiar específica. Es así como, en el mejor sentido sociológico, M.

Halbwachs establece un claro nexo entre memoria y sociedad: «¿Cómo, nos preguntábamos, se localizan los recuerdos? Y respondíamos: con apoyo en puntos de referencia que llevamos siempre con nosotros, puesto que nos basta con mirar en torno nuestro, con pensar en los otros, y con resituarnos en el marco social, para reencontrarlos».

No obstante, un segundo eje de reflexión también marca la trayectoria de este sociólogo, desde una perspectiva de un marxismo que pretendía renovar las clases sociales. Por supuesto, existe un vínculo directo entre el tratamiento de las clases sociales y aquel de la memoria colectiva: la sugerencia implícita de M. Halbwachs podría ser que se requiere alimentar la memoria para enfrentar un presente que desconcierta, en especial si se trata de una clase obrera sumergida en el enorme aparataje productivo industrial urbano.

Por otra parte, aspectos referidos a las condiciones y a los estilos de existencia de la clase obrera, en particular, son parte de su preocupación investigativa, en la que destaca un estudio comparado entre obreros y campesinos (cf. *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, 1938), y en donde se ponen en evidencia las diferencias de la vida en el medio urbano con respecto al medio rural, así como el distanciamiento de la cultura tradicional de los obreros de la ciudad, en clara oposición al apego sensible de dicha tradición por parte de los trabajadores del campo. Siguiendo el planteamiento de T. Veblen en este punto preciso, M. Halbwachs sostiene que las necesidades cambian según la clase social a la que se pertenece; hay algo de consustancial a la economía de tipo industrial: ésta genera una elevación constante de las necesidades de consumo. En concordancia con lo que más tarde afirmarán sociólogos como por ejemplo P. H. Chombart de Lauwe, rechaza la idea de necesidades tanto delimitadas en cantidad como definitivamente caracterizadas.

Ahora bien, el tema de la dualidad campo-ciudad en la sociedad moderna para M. Halbwachs no constituye, ni mucho menos, una excepción en la reflexión de los sociólogos de la intersección secular XIX-XX, tanto en Francia como en otros países europeos. Resulta fácil afirmar que se trata de un tema relevante en aquel momento de la sociología, comenzando por cierto por el propio Emile Durkheim. Claro está, la idea misma de dualidad campo-ciudad no ha concitado con posterioridad la unanimidad de los sociólogos, ni mucho menos, como sería el caso de R. Stavenhagen en México, por ejemplo, que la ha denunciado como una falacia en América Latina.

Las clases sociales modernas surgen en sociedades extremadamente jerarquizadas que para existir como tales se remiten a un ideal común («lugar en el que se concentran todos los elementos de la vida social»), sin el cual las sociedades mismas serían inviables. No obstante, resulta notorio que existen diferencias de clase, y ellas se deben – según M. Halbwachs – a las relaciones que cada una de esas clases mantienen con ese mismo ideal. Mientras las clases altas mantienen una relación privilegiada con un determinado tipo de representación de la sociedad, por lo tanto, tienen una gran cercanía con lo que se define como ideal común, por su parte las clases bajas (léase clase obrera) establecen la relación más distanciada con ese ideal, por el hecho mismo del tipo de

inserción en el mundo del trabajo.

M. Halbwachs es, antes que todo, un auténtico sociólogo (dictó en tal condición una cátedra en la Universidad de Estrasburgo), cuya base formativa proviene esencialmente de la filosofía, aunque por cierto no debemos omitir los demás campos de su formación, tanto en derecho como en letras. Su obra de mayor relieve, especialmente *Les cadres sociaux de la mémoire*, no ha sido suficientemente conocida hasta hoy en el mundo intelectual y sociológico iberoamericano, pese a la importancia de los campos de reflexión que propone y a los conceptos que de allí emanan, quizás por el hecho mismo de la celebridad alcanzada por su maestro, Emile Durkheim, de quien hereda menos una doctrina que un método (que por lo demás intentará desarrollar), a saber la posibilidad de generalización a partir de importantísimas series estadísticas empíricamente obtenidas y su presentación posterior bajo la forma de una proposición o enunciado sociológico.

Un aspecto poco conocido de su trabajo, por ejemplo, es su notable contribución a la difusión del pensamiento sociológico alemán en Francia, mucho antes de que fueran publicadas las aportaciones de un Raymond Aron y de un Julien Freund. Su conocimiento de la obra de M. Weber precede de muy lejos al de sus compatriotas que han debido esperar durante décadas la traducción al francés de *Economía y sociedad*. También introdujo M. Halbwachs a su país el conocimiento de pensadores como T. Veblen y de aquellos de la denominada Escuela de Chicago, lo que tampoco es un antecedente menor al interior de la disciplina sociológica.

Fiel a su fuente de inspiración durkheimiana, aunque no desprovista de originalidad, M. Halbwachs integra en su propia visión los consabidos «determinismos» sociales que pesan sobre los individuos. Tales determinismos, inevitables, son aquellos de las representaciones colectivas, que se transmiten al interior de un mismo grupo o comunidad de generación en generación, transmisión en la cual interviene, por cierto, una memoria colectiva. Es así como M. Halbwachs habla de una peculiar *forma material de un grupo*, que se ejecuta desde la ocupación de un suelo determinado y la manera en la cual se ocupa (un barrio, por ejemplo).

Probablemente sea útil aquí destacar también la cercanía intelectual que une al sociólogo con los fundadores de la famosa *Ecole des Annales*, los historiadores L. Febvre y M. Bloch, en especial. Entre el concepto de memoria colectiva y el de mentalidad, por lo mismo, la distancia no es considerable: el elemento que los aproxima es finalmente la valoración de la *larga duración* en la comprensión de los fenómenos sociales, es decir, el tiempo histórico de transcurso lento, muy por encima de toda consideración de los solos acontecimientos sociales por parte de la historiografía clásica, juzgada como excesiva y poco fecunda por los representantes de la denominada «*Nueva historia francesa*».

Por último, cabe señalar que la reflexión sociológica acerca de la memoria colectiva es conducida por este autor a una escala macro muy recurrente en su tiempo: se trata esta vez del concepto de civilización. En efecto, en su libro *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941), M. Halbwachs da cuenta de los resultados de un estudio efectuado en los lugares santos de la tierra palestina y que, desde luego, conectan

con toda su reflexión anterior sobre la memoria colectiva. Los cristianos europeos han contribuido a la significación y resignificación social de los episodios más relevantes de la existencia de Jesucristo. El contacto con esos lugares santos (el lago Tiberíades, la montaña de Sión, etc.) que permite identificar mejor los distintos episodios mencionados en los Evangelios y ha contribuido a forjar la memoria colectiva del itinerario del personaje inicial del cristianismo, en función de los desafíos sociales de cada época histórica.

El trabajo de Claude Lévi-Strauss radica allá donde las observaciones de la antropología son usadas para apoyar una regla que es universal, una regla que proviene de la estructura de la mente, que funciona como una regla en la sociedad, que se hace visible en las estructuras y que permite funcionar a la sociedad. De la observación antropológica superficial, uno va a las estructuras, reglas que funcionan oposicionalmente. La construcción lingüística del mundo deviene posible a través de distinciones, de oposiciones. Lévi-Strauss fue influido por Jakobson y la Escuela de Praga (la así llamada lingüística estructural). Estas oposiciones se encuentran también en la sociedad. El estructuralismo hace referencia a tal clasificación fundamental de oposiciones encontradas en el lenguaje y en la sociedad. Durkheim y Mauss son las figuras centrales de este argumento, ya que para ellos el hecho de clasificar objetiva el mundo de la vida y produce solidaridad social, pero ellos no van más allá de las instituciones sociales, éstas generan valores sobre la función necesaria para mantener las instituciones unidas y de aquí proviene la clasificación. Lévi-Strauss va más allá, al considerar que las instituciones sociales son portadoras de universales invariantes. La reciprocidad es un elemento central para Lévi-Strauss porque funciona a través de distinciones –como caliente/frío, sucio/limpio, bueno/malo, verdadero/falso– dentro de la sociedad. Existen paralelismos con Durkheim (la solidaridad mecánica y orgánica) y con Mauss (la reciprocidad de intercambios que origina alianzas). También hay fuertes paralelismos con Chomsky (él usa el lenguaje, aunque Lévi-Strauss use el parentesco). Incluso los mitos no son importantes si miramos a la particularidad de las historias que cuentan, como pone de manifiesto Lévi-Strauss en el fragmento que aquí hemos seleccionado. Lo que importa son las distinciones opositoras en ellas implicadas y cómo la narración vincula elementos de la realidad. Las historias son una importante manera que utilizan las sociedades para describirse a sí mismas y por tanto para unificarse. Sin tales distinciones la sociedad no existiría. El orden social, cualquiera que sea su contenido, se basa en tales distinciones. Wittgenstein llamaba a estas distinciones reglas a seguir que remitían a actos de habla del lenguaje ordinario.

Mary Douglas es una antropóloga «simbólica» que examina cómo la gente da significado a sus realidades y cómo estas realidades son expresadas por sus símbolos culturales. Ella ha pensado constantemente que los humanos activamente crean significados en sus vidas sociales en orden a mantener sus sociedades. Analizando tales significados, Douglas pretende encontrar patrones universales de simbolismo, como también lo pretende Lévi-Strauss. Douglas ganó gran reconocimiento gracias a la publicación de *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Tabu*.

En el libro, Douglas a través del estudio de varias culturas examina la definición de la gente de lo que consideran como impuro y argumenta que los agentes de polución juegan un importante papel en el mantenimiento de las estructuras sociales. Reconocemos un par de zapatos sucios cuando lo vemos, sabemos cuándo tenemos las manos sucias, cuándo hay restos de comida sobre la alfombra y manchas sobre las camisas blancas, pero, ¿por qué están sucias estas cosas?, o mejor todavía, ¿por qué los zapatos sobre la mesa del comedor es algo «sucio» y no lo es cuando están en el armario? Mary Douglas afirma que: «Dependemos de la vieja definición (de Lord Chesterton) según la cual lo sucio es algo fuera de lugar... Esto implica dos condiciones: un conjunto ordenado de relaciones y la contravención de tal orden. Lo sucio, entonces, no es un evento único y aislado. Donde hay algo sucio hay un sistema. Lo sucio es el resultado de un ordenamiento y de una clasificación sistemáticos de la realidad, en la medida en que tal ordenamiento supone rechazar elementos inapropiados». Nuestra conducta relativa a la «polución» no es sino una reacción que condena cualquier objeto o idea que confunda o contradiga las clasificaciones establecidas. No es que esto sea esto y aquello sea aquello sino que esto es esto sólo cuando está en su lugar correcto, apropiado y justo. Pero estar sucio o limpio no es sólo una cuestión de localización fáctica, no es sólo un asunto puramente cognitivo. No es que los restos de comida estén limpios cuando están en el plato y sucios cuando están sobre la mesa o en el suelo, sino que debieran estar en el plato y no en otro lugar. No es que uno coma «como un cerdo», es que «no debe comer como un cerdo», debiendo echar mano de las «maneras en la mesa», en definitiva, del conjunto de distinciones que prescribe y en última instancia proscribire el esquema clasificatorio rígido. Existe una dimensión moral en la construcción de la realidad que hace a la cuestión de la clasificación, o a su ausencia, una cuestión de deber ser o no. Cuando afirmamos que «*that's the way things are*» no estamos haciendo una afirmación, únicamente, sobre la disposición de los objetos en el mundo, sino también evaluamos moralmente tal orden: el «adentro-propio-moralmente puro» y el «afueraextraño-moralmente impuro» configuran la construcción social de límites socioespaciales que operan como categorías de normalidad/patología moral. Las sociedades de esquema rígido están preocupadas con el mantenimiento de los límites y están extremadamente obsesionadas con la preservación de la «pureza» del esquema clasificatorio evitando cualquier «contaminación» con realidades o sujetos «peligrosos». Por ejemplo, en la cultura Lele del Zaire, la gente tiene reglas para protegerse a sí mismos de lo que ellos definen como contaminado, como por ejemplo: las heces, la sangre, los grupos militares, la leche, la ropa usada o el intercambio sexual. Otro ejemplo es el Antiguo Testamento, especialmente, los rituales obligatorios contenidos en el Levítico, cuyas reglas referidas a la dieta definen docenas de animales como prohibidos para comer por estar «contaminados» según el esquema clasificatorio en cuestión. El análisis de Douglas sobre las conexiones existentes entre las clasificaciones simbólicas y los sistemas sociales le condujo a su siguiente libro, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. En este libro Douglas pretende que todas las sociedades puedan ser comparadas por sus dos dimensiones culturales: el grupo (*group*) y el sistema de referencia (*grid*). El grupo

alude al grado de división existente entre los establecidos y los forasteros en una sociedad, mientras que el sistema de referencia vincula a los individuos entre sí. Por ejemplo, en una sociedad con sistema de referencia fuerte y grupo fuerte, los individuos están regulados en función del grupo. Dentro de este grupo, sectores sociales claramente definidos, como clases, castas o grupos de edad, juegan roles especializados que son beneficiosos para el conjunto de la sociedad. Este tipo de sociedad tiende a ser mayor que otras y dura más que otras debido al menor conflicto interno. Por otro lado, con grupo y sistema de referencia débiles, la gente es vista más como individuos independientes que como miembros de un grupo, algo que ya había visto Durkheim en *La división del trabajo social* en 1893. Debido a la falta de mentalidad de grupo, todas las clasificaciones sociales son negociables y la gente puede intercambiar libremente sus posiciones. Sin embargo, este tipo de sociedad tiene leyes políticas que regulan la conducta individual. En tal sociedad, el individualismo igualitario es un valor social predominante. Como hemos visto, Douglas clasifica diferentes sociedades según la estructura de sus nociones de grupo y de su sistema de referencia. Además de estos análisis antropológicos de corte más clásico, Douglas ha estudiado asuntos más actuales como los siguientes: La regulación del medio ambiente, el renacimiento religioso, la justicia social, el sida y su transmisión, la sociedad de consumo y el gusto estético. Lo que identifica los análisis de Douglas con los de los autores precedentes es que en lugar de clasificar las sociedades humanas en diferentes categorías, que requieren diferentes criterios de análisis, Douglas aplica los mismos principios a todas las sociedades.

Según E. Goffman, actuar significa *representar* y representar es comunicar algo mediante un componente expresivo de comportamiento (como aparece en la obra maestra de Goffman: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*). A este conjunto de condiciones de posibilidad Victor Turner añade la necesidad de una atmósfera intensificada; dicho con sus propios términos, el drama se funda en la *liminalidad*, que, literalmente, significa «ser en un umbral», un estado o proceso que está «entre lo uno y lo otro» de lo normal, más allá de toda normalidad o naturalidad de la vida diaria. El tiempo liminal no está controlado y regulado por el reloj, es un tiempo de encantamiento en el que todo pudiera ser frente al tiempo de desencantamiento, de rutina, de tipicidad que caracteriza al mundo de la vida diaria. El tiempo liminal es un tiempo de exceso, es el tiempo del carnaval, de la guerra, de la fiesta, del *potlatch* primitivo, de la moratoria de lo cotidiano, es decir, de lo extraordinario, del carisma frente a la tradición o a la burocracia. El tiempo liminal está pletórico de potencia y de potencialidad. Los atributos de la liminalidad o de las personas liminales son necesariamente ambivalentes, ya que está asociada frecuentemente a la muerte, al tiempo de estancia en el útero, a la invisibilidad, a la oscuridad, a la bisexualidad, a lo salvaje, al eclipse de sol o de luna. De aquí se puede inferir que, para los individuos y para los grupos, la vida social es un tipo de proceso dialéctico que comporta experiencias sucesivas de contrastes, de *communitas* y de estructura, de homogeneidad y de diferenciación, de igualdad y de desigualdad. El paso (ritual de paso en los términos de van Gennep y de Turner) de un estatus bajo a otro más alto se realiza a través de un

limbo (estado liminal –limen–) en donde no existe estatus sino más bien su ausencia. Turner ha concedido gran importancia al factor de *communitas* (antiestructura) como cualidad relacional de comunicación no mediatizada, plena, incluso de comunión, entre identidades definidas y determinadas que surge espontáneamente en todo tipo de grupos, situaciones y circunstancias. Es un fenómeno psicosocial que combina cualidades de inferioridad, sacralidad, marginalidad y homogeneidad. Los vínculos de comunidad son indiferenciados, igualitarios, directos, no racionales, existenciales, yo-tú (en el sentido de M. Buber). Libera a las identidades de su conformidad con las normas generales. Es la *fons et origo* de toda estructura social así como la fuente de su crítica. Como han puesto de manifiesto J. P. Sartre y C. Castoriadis, las estructuras son creadas por una actividad que no tiene estructura pero que sufre sus resultados como estructura.

El nexo desde el que va a construir sus discursos Clifford Geertz es la categoría de «sentido» tal como es entendida por Weber, es decir, como el significado mentado y subjetivo que los sujetos otorgan a sus acciones, y esto es lo que nos permite, aunque con diferentes énfasis, denominar como «interpretativo» su enfoque. Como afirmará Geertz, el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considerando que la cultura es esa urdimbre de símbolos, creencias y mitos, y que su análisis ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia *interpretativa* en busca de significaciones. No es extraño que Geertz denomine a este tipo de análisis cultural «*descripción densa*». Así encuadra el «hecho» de «guiñar un ojo» como objeto de este tipo de etnología interpretativa o hermenéutica de la cultura, ya que existe una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin las cuales no existirían, independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados. No en vano Geertz dedica probablemente uno de sus más brillantes ensayos: *Juego profundo: la lucha de gallos en Bali*, a interpretar la constelación de significados implicada en tal acción. Lo mismo ocurre con su análisis de la religión, o mejor del simbolismo religioso. Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético– y su *cosmovisión*, el marco que se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden, es decir, el conjunto de respuestas a preguntas de un orden general de la existencia. Una «cosmización» implica la identificación de *este* mundo humanamente significativo con *el* mundo en cuanto tal. A juicio de Geertz, la vida asume su verdadera dimensión cuando las acciones humanas armonizan con las condiciones cósmicas. Los símbolos no dramatizan únicamente valores positivos sino también valores negativos; apuntan a la conexión imaginal de ambos.

Presentación a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

INTRODUCCIÓN 851

10.1. Marcel Mauss (1872-1950)

Nació de familia judía en Épinal. Estudió filosofía en la Universidad de Burdeos, y religiones, historia y lingüística en la de París. Aportó materiales a Durkheim, su tío y maestro, que fundó *L'Année Sociologique*, revista en la que participó Mauss con Hubert, Davy, Fauconnet, Halbwachs, Simiand... Enseñó en la Universidad de París (1900-1930), en el *Collège de France* (1930-1939) y en el *Instituto de Etnología*, que fundó con Lévy-Bruhl y P. Rivet en 1925. Impartió etnografía hasta su retiro en 1939. Murió en París.

Durkheim y Mauss abordan en *Clasificaciones primitivas* (1903) la relación entre simbolismo de las representaciones colectivas y estructura social. Clasificaciones de espacio, tiempo, jerarquía, número y clase entre tribus de Australia, los zuñi, y la China tradicional, se corresponden con sus clasificaciones sociales. «La clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los hombres en la sociedad», la totalidad originaria, y es germen del proceder lógico y de clasificaciones científicas. En *Esbozo de una teoría de la magia* (1904) Mauss y H. Hubert ven la magia como rito privado, secreto, misterioso, tendente a lo prohibido. Es eficaz por el *mana*, cualidad misteriosa que la sociedad sobreañade a infinidad de cosas sensibles separadas de la vida y uso común, que reciben una posición y rango especial. El *mana* se diversificó en las especies de «sagrado» y de «poder mágico». Cada uno es un juego de «juicios de valor», expresa sentimientos sociales, forma una categoría del pensamiento colectivo, fundamenta los juicios, impone una clasificación de las cosas y fija sus límites e influjos. Mauss y Beuchat muestran en *Morfología estacional de las sociedades esquimales* (1904-1905) cómo esas sociedades en invierno y en verano, según se limita o expande el campo disponible de caza y pesca, y se expande o limita la vida social, tienen dos tipos de vivienda, con distinto contenido y distribución; dos religiosidades: continua exaltación colectiva y festiva en invierno, y culto privado y doméstico en verano; dos clasificaciones de hombres y cosas; y, en especial, dos sistemas jurídicos de familia y de régimen de bienes. Durkheim mismo consideró estos escritos de Mauss para *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Al morir Durkheim, Mauss dio vida de nuevo a *L'Année Sociologique*.

Presentamos las líneas generales de *Ensayo sobre el don* (1924), la monografía más relevante de Mauss. Estudia la forma y la razón del intercambio en sociedades arcaicas y evalúa la situación en las nuestras. El don parece libre y gratuito, pero en el fondo es obligatorio e interesado. Es obligatorio: dar el don, que crea y mantiene las relaciones sociales; aceptar el don, que convoca a la relación social; y corresponder al don recibido mostrando generosidad, honor y riqueza. Estas obligaciones conforman el «intercambio voluntarioobligatorio» y crean lazos sociales y solidaridad. Los hechos del intercambio movilizan todo como objeto de intercambio, no sólo lo económicamente útil; movilizan toda la sociedad, sus grupos y familias, y sus instituciones; y movilizan las actividades y la práctica toda de la sociedad. Son hechos o *fenómenos sociales totales*: «a la vez jurídicos, económicos, religiosos, incluso estéticos y morfológicos...». Mauss los denomina *sistemas de prestaciones totales*.

Dar, aceptar y devolver el don es obligatorio, no hacerlo acarrea sanciones. *Rompe la*

relación de intercambio y todas las relaciones entre donante y receptor, sean individuos, grupos o sociedades. Provoca *conflicto abierto* para mantener el lazo social roto, reparar el honor, asegurarse jerarquía y respeto: *compitiendo* para superar en dones al otro, o *eclipsando al rival* al destruir con ostentación las propias riquezas y al llegar a batallar y a matarlo. El *kula* es un *sistema de comercio entre tribus y en las tribus* de las islas Trobriand, estudiadas por Malinowski, como si todas las tribus, expediciones, cosas preciosas y de uso, alimentos, fiestas, servicios rituales y sexuales, hombres y mujeres estuviesen en un «círculo» y se moviesen en derredor de modo regular. Es un comercio de orden noble, aparece como desinteresado y modesto, y busca mostrar generosidad, libertad y autonomía, y la propia grandeza. Difiere del mero comercio con cosas útiles y con regateo. El *potlatch* es una institución de tribus del noroeste americano que pasan el invierno en fiesta continua y asamblea solemne. La tribu tiene sus rangos, y todo – clanes, matrimonios, iniciaciones, chamanismo y culto– se mezcla en una intrincada red de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, y *fijación de rangos políticos en diversas instancias*. Rivalidad y antagonismo exacerbado dominan estas prácticas. Para *eclipsar al contendiente* se llega a la destrucción suntuaria de las riquezas propias, y hasta a batallar y darse muerte entre jefes y nobles. Hay prestación total: todo el clan contrata por todos, por todo lo que posee y lo que hace, mediante su jefe. Pero la prestación se basa en el combate, es usurera y suntuaria: jefes y nobles luchan para asegurarse una jerarquía de la que se aprovechará su clan. *Potlatch* es el nombre para este tipo de instituciones o mejor *prestaciones totales de tipo agonístico*, combativo.

Los *maori* de Nueva Zelanda, para quienes el animismo es «la» realidad del mundo, nos dicen qué fuerza hay en la cosa dada que obliga a corresponder. La cosa dada contiene el *mana* del donante, el espíritu de la persona, del clan, incluso del suelo, que la da. La cosa dada, portadora de *mana*, puede destruir al receptor si éste no corresponde. Dar una cosa es dar de sí. Y dar una cosa es transmitir su *hau*, el espíritu de los minerales, vegetales, o animales. *Mana* y *hau* son el alma de los hombres y de las cosas. El lazo del derecho, lazo con las cosas, es un lazo de almas, y esa alma es la fuerza que empuja a las cosas a intercambiarse y circular en el mundo. La teoría del *hau* es, pues, la creencia base de la obligación de corresponder y de la reciprocidad. Mauss une su amor por la ciencia con su pasión de político, de socialista, y tras su estudio concluirá evaluando la situación de las sociedades actuales. Hay cosas que aún tienen en parte un valor de sentimiento además de su valor de venta; la legislación de seguridad social del Estado reconoce a la persona más allá del mero salario; objetivo deseado es que nuestras sociedades se dirijan a un sistema actualizado de prestaciones totales o de intercambio entre individuos y grupos. Nuestras sociedades hace poco han hecho del hombre un «animal económico» que, como el hombre de la moral y del deber, y el de la ciencia y la razón, está ante nosotros, pero frente a él se buscan agrupaciones solidarias, y el trabajador, consciente de dar más que su tiempo de trabajo, de dar algo de sí, de su vida, quiere ser recompensado por ello. Es preciso que los pueblos apuesten por la paz, que logren que la alianza, el don y el comercio sustituyan a la guerra, al aislamiento y al estancamiento, y que los grupos y los hombres puedan oponerse entre sí sin matarse, y

darse sin que unos sacrifiquen a otros. El estudio hecho indica que puede abordarse a veces el comportamiento humano total, la vida social toda, y que su análisis concreto puede llevar no sólo a una ciencia social parcial de las costumbres, sino a conclusiones de moral o de «civismo».

Técnicas y movimientos corporales (1936) servirá de referencia a P. Bourdieu y M. Foucault; aquél habla de «habitus» y éste de «técnicas del yo». Según Mauss, las técnicas corporales no son actos espontáneos, ni sólo corporales; son específicos de un contexto social y cultural, tradicionales y eficaces. Quien realiza esos actos los cree de tipo mecánico, físico o físico-químico, y los refiere a su cuerpo, que es el objeto y medio técnico más normal del hombre. Precisamente el término «habitus» expresa su carácter social determinado.

Mauss escribirá *Sobre una categoría del espíritu humano. La noción de persona y la noción de «yo»* (1938), que solemos considerar innata, y nos mostrará su desarrollo histórico-social desde su sentido originario etrusco hasta su sentido actual de «yo individual». Pero Mauss apunta que la noción de persona, en la que creemos y que tiene una realidad entre nosotros y por nosotros, puede desaparecer con nosotros.

Obras

(1903) 1996 (con E. Durkheim). *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Ariel, Barcelona.

(1904) 1971. *Esbozo de una teoría general de la magia*. En (1960) 1971, 45-152.

(1904-1905) 1966. *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social*. En (1960) 1971, 359-432. (1923-1924) 1971. *Ensayo sobre los dones*. En (1960) 1971, 153-263. (1936) 1971. *Técnicas y movimientos corporales*. En (1960) 1971, 335-356.

(1938) 1971. *Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de «yo»*. En (1960) 1971, 307-333.

(1947) 1971. *Introducción a la etnografía*. Istmo, Madrid.

(1960) 1971. *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.

(1968) 1970. *Obras: Lo sagrado y lo profano*, Barral, Barcelona. (1969) 1971. *Obras II. Instituciones y culto*, Barral, Barcelona. (1969) 1972. *Obras III. Sociedad y ciencias sociales*. Barral, Barcelona.

Textos

seleccionados Marcel Mauss *SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA* Tecnos, Madrid 1971, pp. 122-125, 155-161

1. El *mana*

La palabra *mana* es común a todas las lenguas melanesias propiamente dichas, como también a la mayoría de las polinesias. El *mana* no es sólo una fuerza, un ser, es también una acción, una cualidad, un estado. Es decir, es a la vez un sustantivo, un adjetivo y un verbo. De una cosa se dice que es *mana*, por decir que tiene esa cualidad, y en ese caso la palabra es una especie de adjetivo (no se puede decir de un hombre). De un ser, de un espíritu de un hombre, de una piedra o de un rito, se dice que tiene *mana*, «el *mana* de hacer esto o lo otro». La palabra *mana* se utiliza en las distintas formas de las diversas conjugaciones; entonces significa tener *mana*, dar *mana*, etc. En suma, la palabra subsume una cantidad de ideas que designaremos con las palabras de: poder de brujo, cualidad mágica de una cosa, cosa mágica, ser mágico, tener poder mágico, estar encantado, actuar mágicamente; presenta reunidas en un solo vocablo una serie de nociones de las cuales hemos entrevisto el parentesco, pero que se nos ofrecían

separadas. Realiza esa confusión que nos ha parecido esencial en la magia entre el agente, el rito y las cosas.

MARCEL MAUSS 853

La idea de *mana* se compone de una serie de ideas inestables que se confunden unas con otras. Es al mismo tiempo y consecutivamente cualidad, sustancia y actividad. En primer lugar, es una cualidad. Es algo que tiene la cosa *mana*, no es la misma cosa. Se descubre diciendo que es poder, que es algo de peso; en Saa, es calor; en Tanna, es lo extraño, lo indeleble, lo resistente, lo extraordinario. En segundo lugar, el *mana* es una cosa, una sustancia, una esencia manejable, pero independiente. Sólo puede ser manejada por individuos con *mana*, en un acto *mana*, es decir, por individuos cualificados, en un rito. Es transmisible y contagiosa por naturaleza. El *mana* que hay en las piedras de la cosecha se transmite a las otras piedras, al ponerlas en contacto con ella. Se presenta como algo material, se la entiende y se la ve salir de las cosas en que reside. El *mana* hace ruido entre las hojas y se escapa bajo la forma de nubes o de llamas. Es susceptible de especializarse, hay *mana* que hace rico y hay *mana* que mata. Los *mana* genéricos reciben a veces una determinación más concreta. En las islas Banks hay un *mana* especial, el *talamatai*, para algunas formas de hechizar y otra para los maleficios que se hacen sobre las huellas de los individuos. En tercer lugar, el *mana* es una fuerza, y en especial la de los seres espirituales, es decir, la de las almas de los antepasados y de los espíritus de la naturaleza. Es ella la que crea los seres mágicos. De hecho, no pertenece a todos los espíritus por igual. Los espíritus de la naturaleza están especialmente dotados de *mana*, pero no todas las almas de los muertos lo poseen; sólo son *tindalos*, es decir, espíritus eficaces, las almas de los jefes, todo lo más el alma de los cabeza de familia y, entre éstos, especialmente aquellos en que el *mana* se puso de manifiesto durante su vida o después de su muerte por medio de milagros. Sólo éstos merecen ese nombre de espíritus poderosos; los otros se pierden entre la multitud de las sombras vanas.

Podemos incluso ampliar el sentido de la palabra y decir que el *mana* es la fuerza por excelencia, la auténtica eficacia entre las cosas que corrobora su acción mecánica sin aniquilarla. Es ella la que hace que la red coja, que la casa sea sólida, que la canoa se mantenga bien en el mar. En el campo, es la fertilidad; en las medicinas, es la virtud salutífera o mortal. En la flecha, es lo que mata, y en este caso está representada por el hueso de muerto de que está provista la caña de la flecha. Señalemos que los expertos de medicina europea han comprobado que las flechas envenenadas de Melanesia son simplemente flechas encantadas, flechas con *mana* y, sin embargo, se consideran envenenadas, lo cual demuestra que es a su *mana* y no a su punta a lo que atribuyen su verdadera eficacia. Lo mismo que en el caso del demonio el *mana* se distingue del *tindalo*; aquí aparece de nuevo como una cualidad que se añade a las cosas sin perjuicio de sus otras cualidades, o, en otras palabras, como una cosa sobreañadida a las cosas. Este aumento es lo invisible, lo maravilloso, lo espiritual, en suma el espíritu, en quien reside toda la eficacia y la vida. No puede ser objeto de experiencia porque absorbe la experiencia; el rito le añade a las cosas y es de la misma naturaleza que el rito.

Codrington se ha sentido autorizado para decir que era lo sobrenatural, pero luego dice que es lo sobrenatural *in a way*, debido a que es sobrenatural y natural al mismo tiempo, ya que se extiende por todo el mundo sensible del cual es heterogéneo y sin embargo inmanente. Esta heterogeneidad se siente siempre y este sentimiento se manifiesta por medio de actos. El *mana* queda fuera de la vida vulgar. Es objeto de una reverencia que puede llegar hasta el tabú. Se puede decir que todas las cosas tabú tienen *mana* y que muchas de las cosas que tienen *mana* son tabú. Como ya hemos dicho, es el *mana* del propietario o el de su *tíndalo* lo que da valor al tabú de propiedad que impone. Hay razones también para pensar igualmente que los lugares donde se hacen los encantamientos, las piedras donde se apoyan los *tíndalos*, lugares y objetos con *mana*, son tabúes. El *mana* de la piedra en que reside un espíritu entra en el hombre que pasa por esa piedra o cuya sombra le ha tocado.

El *mana* se nos ofrece, pues, como algo no sólo misterioso, sino distinto. En resumen: el *mana* es en primer lugar una acción de un determinado género, es decir, la acción espiritual a distancia que se produce entre los seres simpáticos. Igualmente es una especie de éter, imponderable, comunicable y que se extiende por sí mismo. El *mana* es además un medio, o más exactamente funciona en un lugar que es *mana*. Es una especie de mundo interno y especial, donde todo ocurre como si lo único que estuviera en juego fuera el *mana*. Es el *mana* del mago el que actúa por el *mana* del rito sobre el *mana* del *tíndalo*, lo cual pone en movimiento a otros *manas*, y así sucesivamente. Entre sus acciones y reacciones no interviene más fuerza que el *mana*. Se producen como dentro de un círculo cerrado donde todo es *mana* y que él mismo, por así decirlo, sería *mana*.

2. Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos

Desde hace años, me he interesado a la vez por el régimen del derecho contractual y por el sistema de prestaciones económicas entre las diversas secciones o subgrupos de que se componen las sociedades llamadas primitivas, así como las que podríamos denominar arcaicas. Hay una variedad enorme de ellos, muy complejos, donde todo queda mezclado, todo cuanto constituye la vida propiamente social de las sociedades que han precedido la nuestra –incluidas las de la protohistoria–. En este fenómeno social «total», como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen.

Sobre estos temas tan complejos y sobre esta multitud de cosas sociales en movimiento, queremos aquí tomar en consideración un solo rasgo profundo pero aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, de regalo ofrecido generosamente incluso cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social, y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico.

3. La prestación, el don y el *potlatch*

En los derechos y economías que nos han precedido, jamás se verá el cambio de bienes, riquezas o productos durante una compra llevada a cabo entre individuos. No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encuentran en el lugar del contrato o representados por medio de sus jefes, o por ambos sistemas. Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen de forma más bien voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorias bajo pena de guerra privada o pública. Nuestra idea es el llamar a todo esto *sistema de prestaciones totales*. El tipo puro de estas instituciones creemos que está representado por la alianza de dos patrias en las tribus australianas o en general en las norteamericanas, donde los ritos, matrimonios, sucesiones de bienes, las obligaciones de derecho y de interés y los rangos militares y sacerdotales son complementarios y suponen la colaboración de las dos mitades de la tribu. Los juegos se rigen muy especialmente por ellas. Los Tlinkit y los Haida, dos tribus del noroeste americano, expresan hondamente la naturaleza de estas prácticas al decir que «las dos patrias se respetan».

En estas dos tribus del noroeste americano, así como en toda la región, aparece, bien es verdad, una forma típica pero más desarrollada y relativamente más rara de estas prestaciones totales. Nuestra propuesta es de denominarla *potlatch*, como hacen los autores americanos, utilizando la denominación *chinook* que hoy forma parte del lenguaje común de los blancos e indios de Vancouver en Alaska. *Potlatch* quiere decir fundamentalmente «alimentar», «consumir». Estas tribus, muy ricas, que viven en las islas en la costa y entre la cadena y la costa, pasan el invierno en una fiesta continua: banquetes, ferias y mercados, que son al mismo tiempo reunión solemne de la tribu, la cual se ordena de acuerdo con las cofradías jerárquicas, sociedades secretas confundidas con frecuencia con las primeras y con los clanes; todo, clanes, matrimonios, iniciaciones, sesiones de chamanismo y de culto a los dioses principales, de tótem, así como el culto a los antepasados colectivos o individuales del clan, se mezcla en una inextricable red de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, de fijación de rangos políticos en la sociedad de los hombres, en la tribu y en las confederaciones de tribus, incluso internacionales. Lo que hay que tomar en consideración de estas tribus es el principio de rivalidad y antagonismo que domina todas sus prácticas hasta dar lugar a una batalla y a la muerte de los jefes y notables que se enfrentan así; por otro lado, a la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas con objeto de eclipsar al jefe rival que es también un asociado (y generalmente su abuelo, suegro o cuñado). Hay prestación total en el sentido de que todo el clan contrata por todos, por todo lo que posee y por todo lo que

«nace», por medio de su jefe. Esta prestación está revestida para el jefe de un aspecto agonizante muy señalado. Es fundamentalmente usuaria y suntuaria, y, sobre todo, una lucha entre notables con el fin de asegurar entre ellos una jerarquía que posteriormente beneficia al clan.

Proponemos reservar el nombre de *potlatch* a este tipo de institución que se podría, con menos peligro y más precisión, pero también en frase más larga, denominar *prestaciones totales de tipo agonístico*.

Presentación y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

10.2. Maurice Halbwachs (1877-1945)

El sociólogo francés Maurice Halbwachs nació en la ciudad de Reims (región de Champaña, al este de Francia), en el seno de una familia en la cual la profesión de su padre era la de profesor. En el Liceo Henri IV, fue alumno de filosofía de Henri Bergson, a quien siguió como estudiante a través de sus cursos durante varios años, incluyendo aquellos que fueron impartidos por H. Bergson en la célebre Escuela Normal Superior y en el Collège de France. La influencia de este último sobre M. Halbwachs fue considerable, hasta el punto de que su madre le dirá en una carta que H. Bergson fue «*el demonio familiar de tu juventud*».

Es de H. Bergson de quien M. Halbwachs extrae, evidentemente, toda la importancia que él asigna en su obra al espacio y al tiempo, aunque con posterioridad haya tomado una decisiva distancia con el pensamiento bergsoniano y que se podría calificar de distancia netamente sociológica, aunque no exenta de elementos de distanciamiento afectivo que le conducen a desarrollar una cierta hostilidad hacia el filósofo.

No obstante, otro filósofo importante, esta vez Leibniz, intervendrá en su definición teórica, desde 1901 hasta 1905, período en el cual realiza una primera estadía en Alemania. Sin duda alguna que es desde el conocimiento de la obra de Leibniz y en especial su *Monadología*, que M. Halbwachs comienza a preparar aquel neto alejamiento de la visión filosófica de H. Bergson. Claro está, desde un punto de vista sociológico y considerando lo que son las influencias decisivas en la sociología francesa de su tiempo, que estamos en presencia de un discípulo del fundador de la sociología francesa, Emile Durkheim. En efecto, junto a Marcel Mauss, Marcel Granet y François Simiand, son considerados como los auténticos herederos del pensamiento durkheimiano, aunque se aduce a menudo a M. Halbwachs un cierto grado de disidencia, cuando no de marginalidad. Se atribuye precisamente a F. Simiand su introducción al selecto grupo durkheimiano.

Ahora bien, como muchos pensadores durkheimianos de su época, marcados fuertemente por el laicismo y las ideas republicanas, M. Halbwachs tendrá además un claro acercamiento al socialismo. En 1909, publica un libro cuyo título es *Les expropriations et les prix des terrains à Paris* (Las expropiaciones y los precios de los suelos en París) que inspira una revista socialista de la época y la tesis que defiende en

1912 en el ámbito del derecho («*La clase obrera y los niveles de vida. Estudio sobre la jerarquía de las necesidades en las sociedades industriales*») apunta igualmente a la denuncia política, esta vez de la especulación inmobiliaria en la Ciudad de la Luz.

Desde 1935 fue profesor de La Sorbona. Ya a mediados de la primera década del siglo XX, lo encontramos en calidad de corresponsal del periódico *L'Humanité* fundado por Jean Jaurès, dando cuenta de un movimiento reivindicativo obrero en Berlín que es severamente reprimido. Por supuesto, está presente también en la victoria del Frente Popular y de Leon Blum en 1936, en medio de las pasiones políticas del momento en su país. Su preocupación intelectual tiene que ver con la renovación de un socialismo que requiere, en su opinión, renovar algunas de sus tesis económicas, en especial integrando el intercambio y no solamente el trabajo, para lo cual su relación con F. Simiand es particularmente significativa. Hombre que no escabullía la polémica, de naturaleza inquieta, de perfil polifacético, M. Halbwachs también dirigió la revista *Annales de sociologie* –orientada en específico a repertoriar sistemáticamente la literatura sociológica internacional– hasta el año 1942.

Sus trabajos, revestidos de una gran audacia para el mundo intelectual francés de la época, buscan acercar la sociología del compromiso político socialista. Desde la aparición de los textos mayores de Karl Marx, el capitalismo ha avanzado con celeridad y determinados aspectos teóricos –principalmente económicos– del pensamiento marxiano necesitan integrar esa experiencia. La sociología, principalmente la sociología económica, puede contribuir, a juicio de M. Halbwachs, a esa renovación. No obstante, el famoso Congreso de Tours (1920) que marca la división del socialismo francés y el nacimiento del partido comunista significan para M. Halbwachs una ruptura: definitivamente, no acepta la bolchevización del socialismo y, como consecuencia, se produce un relativo alejamiento de la arena política. No obstante, la tragedia europea de la II Guerra Mundial (1939-1945) esta vez le significó la muerte: deportado por los nazis al campo de concentración de Buchenwald, falleció en 1945, tras una larga y penosa agonía en medio de las más deplorables condiciones. Una agonía y una muerte de la cual fue testigo presencial el escritor español Jorge Semprún, quien le recita en los instantes finales de su vida, en las peores condiciones de detención que ambos comparten, versos del poeta Baudelaire.

Obras

Se cuentan entre sus textos, *Leibniz*, un ensayo publicado en 1906 y reeditado en 1929; *La classe ouvrière et les niveaux de vie* (La clase obrera y los niveles de vida), publicado en 1913; *Les causes du suicide* (Las causas del suicidio), en 1930; *L'évolution des besoins dans la classe ouvrière* (La evolución de las necesidades en la clase obrera), en 1933; *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (Esbozo de una psicología de las clases sociales), en 1938; *La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte* (La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa), publicado en 1941. Pero, sin duda alguna, su texto más conocido es *Les cadres sociaux de la mémoire* (Los marcos sociales de la memoria), publicación que data de 1925.

M. Halbwachs es autor igualmente de una larga serie de artículos, entre los cuales se destacan: «Les besoins dans l'économie sociale» (en *Revue philosophique*, 59, 1905: 180-189), «Remarques sur les positions du problème sociologique des classes» (en *Revue de métaphysique et de morale*, París, 1905: 890-905), «Matière et société» (en *Revue philosophique*, 45, 1920: 88-122), «L'expérimentation statistique et les probabilités» (en *Revue philosophique*, 96, 1923: 340-371), «La psychologie collective d'après Charles Blondel» (en *Revue Critique*, 107, 1929: 444-456), «La méthodologie de François Simiand. Un empirisme rationaliste» (en *Revue philosophique*, 121, 1936: 281-319).

Textos

seleccionados Maurice Halbwachs *LES CADRES SOCIAUX DE LA MÉMOIRE*
Albin Michel, París 1994, pp. 289-292, 295-296

1. La memoria colectiva

El individuo evoca sus recuerdos apoyándose en los marcos de la memoria social. En otros términos, los diversos grupos en los cuales se descompone la sociedad son capaces en cada instante de reconstruir su pasado. Pero, lo hemos visto, muy a menudo, al mismo tiempo que ellos lo reconstruyen, lo deforman. Ciertamente, existen muchos hechos, muchos detalles de ciertos hechos, que el individuo olvidaría, si los otros no conservaran el recuerdo para él. Pero, por otra parte, la sociedad no puede vivir sino porque, entre los individuos y los grupos que la componen, existe una unidad suficiente de vistas. La multiplicidad de los grupos humanos y su diversidad resultan de un crecimiento de las necesidades así como de las facultades intelectuales y organizadoras de la sociedad. Ésta se acomoda a tales condiciones, de igual modo que ella debe acomodarse a la duración limitada de la vida individual. No es menos cierto que la necesidad que tienen los hombres de encerrarse en grupos limitados, familia, grupo religioso, clase social (para no hablar sino de éstos), aunque siendo menos ineludible y menos fatal que la necesidad de estar encerrado en una duración de vida determinada, se opone a la necesidad social de unidad, del mismo modo que ésta se opone a la necesidad social de continuidad. Es la razón por la cual la sociedad tiende a distanciar de su memoria todo cuanto podría separar a los individuos, alejar determinados grupos de otros, y que en cada época readapta sus recuerdos de manera que pueda ponerlos en concordancia con las condiciones variables de su equilibrio.

Si nos mantuviéramos en la conciencia individual, he aquí lo que podría acontecer. Los recuerdos en los cuales no se ha pensado desde hace mucho tiempo se reproducen sin cambio. Pero cuando la reflexión entra en juego, cuando en lugar de dejar reaparecer el pasado se le reconstruye con un esfuerzo de razonamiento, sucede que se le deforma, porque se quiere introducir más coherencia. Es la razón o la inteligencia que elegiría de entre los recuerdos, dejaría caer algunos de ellos, y dispondría a los otros según un orden en conformidad con nuestras ideas del momento; de allí muchas de las alteraciones. Pero hemos mostrado que la memoria es una función colectiva. Situémonos pues desde el punto de vista del grupo. Diremos que si los recuerdos reaparecen, es que la sociedad, en cada instante, dispone de medios necesarios para reproducirlos. Y seríamos conducidos quizás a distinguir en el pensamiento social dos clases de actividades: por un lado, una memoria, es decir, un marco hecho de nociones que nos sirven de puntos de referencia, y que se remiten exclusivamente al pasado; por otro, una actividad racional, que tiene su punto de partida en las condiciones de esta razón. Cuando una sociedad abandona o modifica sus tradiciones, ¿no es para satisfacer exigencias racionales, y en el momento mismo en que ellas se producen?

Sólo que, ¿por qué razón las tradiciones cederían terreno? ¿Por qué los recuerdos retrocederían frente a las ideas y reflexiones que la sociedad les opone? Estas ideas representan, si se quiere, la conciencia que toma la sociedad de su situación actual; ellas

resultan de una reflexión colectiva, desprendida de todo parcialismo, y que no tiene en cuenta sino lo que existe, no lo que ha sido. Es el presente. Sin duda es difícil modificar el presente, pero ¿no lo es mucho más, en algunos aspectos, transformar la imagen del pasado, que existe también, al menos virtualmente, en el presente, puesto que la sociedad lleva siempre en su pensamiento los marcos de su memoria? Después de todo, el presente, si se considera la parte del pensamiento colectivo que ocupa, es poca cosa con respecto al pasado. Las representaciones antiguas se imponen enfrente nuestro con toda la fuerza que les proporcionan sociedades antiguas en donde tomaron forma colectiva. Ellas revelan ser más fuertes cuanto más antiguas son, y cuanto más alta es la cantidad de hombres, y cuanto más extendidos son los grupos que las habían adoptado. A esas fuerzas colectivas, habría que oponer fuerzas colectivas más grandes. Pero las ideas actuales se extienden a lo largo de una duración mucho más corta. ¿De dónde extraerían la fuerza suficiente y la sustancia colectiva para enfrentarse a las tradiciones?

No hay sino una explicación posible. Si las ideas de hoy son capaces de oponerse a los recuerdos, y de triunfar frente a ellos hasta el punto de llegar a transformarlos, es porque aquéllas corresponden a una experiencia colectiva, si no tan antigua al menos mucho más amplia, es porque ellas son comunes no solamente (como las tradiciones) para los miembros del grupo considerado, sino para los miembros de otros grupos contemporáneos. La razón se opone a la tradición como una sociedad más extendida a una sociedad más estrecha. Para el resto las ideas actuales no son verdaderamente nuevas sino para los miembros del grupo en el cual penetran. Por todas partes en donde no se enfrentasen con las mismas tradiciones como en éste, aquéllas han podido desarrollarse libremente y tomar ellas mismas forma de tradición. Lo que el grupo opone a su pasado, no es su presente, es el pasado (más reciente quizás, aunque esto no importa) de otros grupos con los cuales tiende a identificarse.

Lo hemos visto: en las sociedades en donde la familia está fuertemente constituida, ésta tiende a cerrarse frente a las influencias externas, o al menos, ella no deja filtrar y penetrar sino lo que está en concordancia con su espíritu y con sus maneras de pensar. Pero, primero, puede ocurrir que la continuidad de la vida familiar se interrumpa, por el hecho de que una nueva familia se crea por la unión de un miembro de una familia con algún miembro de otra familia. Entonces, cuando incluso la familia nueva no fuere más que la prolongación de una u otra, con un nuevo individuo se introduce una parte de la atmósfera en la cual ha vivido, aunque el medio moral se encuentre modificado. Si, como en general en nuestras sociedades, cada matrimonio señala el punto de partida de un grupo doméstico realmente nuevo, aunque ambos cónyuges no olviden las tradiciones y recuerdos con los cuales se impregnaron en el contacto con sus padres, ellos se abren mucho más ampliamente que estos últimos a todas las corrientes exteriores. Una joven pareja «se expande» antes de resituarse y tomar conciencia neta de lo que la distingue de las otras. Por otra parte, en nuestras sociedades también, la familia entra en relaciones cada vez más frecuentes no solamente con otras familias amigas, o que se encuentran en el mundo próximo, sino que además, por intermedio de éstas, con muchas otras más, con todo un medio social en el cual están inmersas las familias, y en donde nacen y se

difunden costumbres y creencias que se imponen a todas, sin identificarse con ninguna en particular. De este modo, la familia es permeable a la sociedad en curso. ¿Cómo sería de otra manera, si las reglas y costumbres que determinan sus estructuras y las obligaciones recíprocas de sus miembros han sido fijadas y les son impuestas por esta sociedad? Por lo demás, la opinión que una familia tiene de sí misma, ¿no depende a menudo de la opinión que tienen las otras?

Estas ideas nuevas reemplazan a las creencias tradicionales de la familia y le presentan su propio pasado bajo otro ángulo. No lo lograrían si hubiesen nacido al interior de la familia misma, si ellas respondiesen por ejemplo a una necesidad de independencia y de renovación bruscamente sentida por algunos de sus miembros. La tradición terminaría por doblegar rápidamente tales resistencias y tales rebeliones temporales. En una sociedad aislada en donde todas las familias concordasen en reconocer la autoridad absoluta del padre, y la indisolubilidad del matrimonio, las reivindicaciones individuales hechas en nombre de la igualdad o de la libertad no encontrarían eco alguno. No se puede reemplazar principios sino por otros principios, tradiciones sino por otras tradiciones. En realidad, principios y tradiciones nuevas existían ya en familias o grupos de familias comprendidos en la misma sociedad que otras embebidas de tradiciones y principios más antiguos. Estas familias, por el hecho de circunstancias diversas, han sido más o menos sustraídas a la presión de las creencias otrora fijadas. Más sensibles a las condiciones presentes que al prestigio del pasado, han organizado su vida sobre bases nuevas, han adoptado nuevos puntos de vista acerca de los hombres y de sus actos. Ciertamente, al menos al comienzo, tales familias pueden excepcionalmente ser poco numerosas. Pero a medida que las condiciones que les han diferenciado de las otras se renuevan y se precisan, ellas se van multiplicando. Trazan así los lineamientos de una sociedad en donde las barreras que las tradiciones particulares levantan entre los grupos domésticos serían suprimidas, en donde la vida familiar no absorbería ya más al individuo en su totalidad, en donde la familia se ampliaría y se fusionaría en parte con otras formas de agrupación. Sus ideas y creencias representan las tradiciones nacientes de esos grupos más extendidos en donde las antiguas familias terminarían siendo absorbidas (...).

En resumen, las creencias sociales, cualquiera que sea su origen, tienen un carácter doble. Son tradiciones o recuerdos colectivos, pero son también ideas o convenciones que resultan del conocimiento del presente. Puramente convencional (en este sentido), el pensamiento social sería solamente lógico: no admitiría sino lo que conviene en las condiciones actuales; lograría apagar, en la totalidad de los miembros del grupo, todos los recuerdos que les retuviesen en el pasado aún de manera tenue, pero que les permitiesen a la vez estar en la sociedad de ayer, y en la de hoy; si fuere puramente tradicional, no dejaría penetrar en él ninguna idea, incluso ningún hecho que estuviese en desacuerdo, aun tenuemente, con sus creencias antiguas. Así, en uno u otro caso, la sociedad no admitiría ningún compromiso entre la conciencia de las condiciones presentes y el apego a creencias tradicionales: se fusionaría enteramente en uno u otro. Pero el pensamiento social no es abstracto. Incluso cuando corresponden al presente, y lo

expresan, las ideas de la sociedad toman siempre cuerpo en personas o en grupos; tras un título, una virtud, una cualidad, la sociedad visualiza aquellos que tienen posesión; ahora bien, hay grupos y personas que existen durablemente y que dejan su huella en la memoria de los hombres. No hay en este sentido idea social que no sea al mismo tiempo un recuerdo de la sociedad. Pero, por otra parte, ésta se esforzaría en vano en recapturar bajo una forma puramente concreta tal figura o tal acontecimiento que ha dejado una huella importante en su memoria. Todo personaje y todo hecho histórico, desde que penetra en esa memoria, se transforma en una enseñanza, en una noción, en un símbolo; recibe un sentido, se convierte en un elemento del sistema de ideas de la sociedad. Así se explica que puedan concordar las tradiciones y las ideas actuales; es que en realidad las ideas actuales son también tradiciones, y unas y otras se identifican al mismo tiempo y a igual título con una vida social antigua o reciente, en donde de alguna manera han tomado vuelo. Tal como el Panteón de la Roma imperial cobijaba todos los cultos, por el solo hecho de ser precisamente eso, la sociedad admite todas las tradiciones (incluyendo a las más recientes) por el solo hecho de ser tradiciones. Admite también todas las ideas (incluso las más antiguas) por el hecho simple de ser ideas, es decir, que puedan tomar un lugar en su pensamiento, que interesen aún a los hombres de hoy, que las comprendan. De allí resulta que el pensamiento social es esencialmente una memoria, y que todo su contenido no es sino producto de recuerdos colectivos, pero subsisten éstos únicamente de entre todos y sólo aquello de cada cual que en cada época la sociedad, trabajando con sus marcos actuales, puede reconstruir.

Textos

seleccionados Maurice Halbwachs «Remarques sur la position du problème sociologique des classes» *Revue de métaphysique et de morale*, París 1905, pp. 890-905

2. El problema sociológico de las clases sociales

Uno de los rasgos más interesantes de los trabajos de los economistas alemanes en estos últimos años es la importancia que aducen al problema científico de las clases. ¿Qué es una clase social? ¿Cómo, en virtud de qué criterios, distinguir clases en un grupo social extenso como lo es una nación? ¿Qué especie de realidad se debe tener como fundamento para esta noción un tanto vaga? Acerca de estos puntos, Schmoller, Bücher y Sombart tienen teorías diferentes; la utilidad de una crítica de estas teorías consistiría sobre todo en hacernos conocer mejor lo que se ha de entender por sociología económica.

Sobre la posición misma de estos problemas, no se puede decir que los economistas en cuestión nos satisfacen siempre. Sin duda ellos saben, y nos lo hacen saber, que el objeto de estudio es, en este caso, una representación colectiva. Schmoller la denomina incluso precisamente, un «círculo de conciencia». De allí entonces ellos deberían distinguir tres aspectos del problema: 1.º ¿Cuál es el contenido de esta representación, qué elementos se reúnen, y siguiendo qué plan de organización? 2.º ¿De dónde viene la intensidad más o menos grande que posee, y siguiendo qué ley esta intensidad puede variar? 3.º ¿Cómo se explica su objeto exterior, su realidad, su evolución y su

persistencia? Preguntas en donde la primera, con toda seguridad, es puramente del orden de la sicología. Sin duda, el método de Bücher, siempre a la búsqueda de series por aislar para el análisis científico, le conduce a intentar dos órdenes de investigación: cómo algunas formas de la producción, acercando a los trabajadores, les hacen tomar conciencia del grupo social que forman, cada vez más (segundo aspecto), y cómo la riqueza, su distribución desigual, es la causa de la existencia de las clases sociales (tercer aspecto); pero como punto de partida esta explicación de las clases puede parecer parcial; además omite el lado psicológico del problema o, si lo plantea, no lo distingue del problema de la génesis, de hecho, de las clases. Schmoller y Sombart se han preocupado más por establecer síntesis que distinciones: la historia y la sicología se mezclan en sus teorías con consideraciones biológicas (Schmoller) o dialécticas (Sombart). Los puntos de vista señalados más arriba no están separados.

En verdad, es la cuestión histórica, es decir, el tercer aspecto, el que les ha retenido a todos, y es natural que en este terreno de las teorías opuestas hayan podido ser sostenidas con, de cada lado, un fondo incuestionable de verdad. No es solamente, como lo dice Schmoller, la profesión y, como lo sostiene Bücher, la fortuna; es también la función económica en el sentido en que lo entiende Sombart, y es también la raza, la educación, la fuerza bruta, que dan cuenta de la existencia y de la forma actual de las clases. Por lo mismo, sin duda, no es materia de estudio sociológico. No corresponde al sociólogo buscar los estigmas fisiológicos del trabajo, o incluso las aptitudes para ciertas especialidades se transmiten de manera hereditaria: es un problema de biología; es también un punto que merece ser precisado por el historiador, como de hecho todos los puntos. Pero, no obstante, la imagen de esta modificación estable de los cuerpos humanos sería parte integrante de la conciencia de clase, es esta imagen como hecho psicológico, no la realidad material, lo que sería útil conocer en sociología: y es bajo su forma consciente, es decir, que es mediante otro método distinto de la biología que se debería hacer el esfuerzo por lograrlo. Se corre el riesgo, procediendo de otra manera, ya sea de postular un estado de la conciencia social que no existe, o bien de omitir uno que existe: nada prueba, en efecto, que la herencia de las facultades o de las deformaciones, si existe, venga a reflejar algo en esta conciencia; ésta, como la conciencia individual, se desliga a menudo de lo que es frecuente y habitual; nada prueba tampoco que, incluso en ausencia de una transmisión hereditaria como tal, la conciencia social, sobre la base de síntomas mal interpretados, no se forja tal representación: hay ilusiones de la conciencia social. Es fácil constatar que en una gran cantidad de casos existe divergencia, independencia en todo caso, entre el conocimiento científico y las representaciones colectivas, en un mismo momento, de un mismo orden de realidades. Poco importa, en contacto con la herencia, lo que es de hecho, lo que los eruditos conocen realmente es la medida en la cual y la forma bajo la cual los hechos hereditarios son objeto de representación social, que interesa al sociólogo. Es igualmente una argumentación muy discutible la que emprende Sombart cuando pretende que las categorías distinguidas por la dialéctica económica, errónea o acertadamente, en los hechos, sean también las categorías de la conciencia social: la paternidad de este error proviene por lo demás de

Marx y de los marxistas hegelianos. Éstos no pensaban que el acuerdo se establece enseguida entre la conciencia social y la evolución real; pero debe establecerse, y las contradicciones económicas se deben traducir más tarde en oposiciones sociales. Para Sombart, parece a veces que sea lo inverso que tenga lugar; al menos los agentes económicos humanos, los artesanos de la Edad Media, los capitalistas modernos, tienen una conciencia clara de su función económica, y es esta conciencia la que les permite existir como clase. Pero Sombart, aunque ponga en primer plano de la ciencia los motivos dominantes de los hombres, carece de psicología. Un número muy reducido, entre los agentes económicos, es capaz de concebir de una manera abstracta, a la manera de una dialéctica en acción, los acontecimientos y los asuntos en los cuales están inmersos. Es en imágenes concretas, particulares, a menudo sin duda oscuras, mal explicadas, que un grupo de hombres se representará la situación económica de su época; sin duda el historiador de la economía social, sobre todo aquel que habrá leído a Hegel, penetrará mejor la naturaleza de los hechos, reproducirá quizás su real concatenación: pero lo que importa al sociólogo no son las relaciones profundas y verdaderas, son los estados de la conciencia social. En el estado económico de una época está ya inscrita la ley de su transformación próxima, está predeterminada, al menos parcialmente, la dirección hacia la cual la serie de hechos va a inclinarse; en la conciencia social hay también una espontaneidad, de otra naturaleza, y tendencias: pero ni el contenido de la conciencia social coincide con la realidad económica contemporánea, ni su orientación corresponde al sentido real de la evolución. Además de la oscuridad de los hechos económicos, existe una influencia del pasado sobre el presente de la conciencia social, que le impide reproducir el curso paralelo de la historia: los hombres de una época no pueden escapar a la obsesión de las representaciones ya antiguas de las cosas económicas; las formas actuales económicas, al contrario, son independientes de las formas pasadas y desaparecidas: y sin duda la realidad se ocupa de recordar los pensamientos con los cuales se oscurece; pero los pensamientos continúan bajando por la pendiente, y los elementos que toman de lo real deben, para tomar un sitio en aquellos, ser elaborados según su ley. No es, pues, en la historia económica que debemos buscar la explicación de los cambios de la conciencia social, sino en esta última. En el mejor de los casos no se podrá extraer algo útil, en sociología, de los datos de la historia económica sino después de haber determinado, al menos en lo esencial, en qué medida la conciencia social puede ser influenciada (...).

Presentación y selección de textos a cargo de Manuel Antonio Baeza de la Universidad de Concepción (Chile)

10.3. Claude Lévi-Strauss (n. 1908)

Claude Lévi-strauss, uno de los grandes pensadores del siglo XX, nació en 1908 y después de los estudios de filosofía se volvió hacia la etnología: en 1935 emprendió el viaje a Brasil como profesor de sociología en la Universidad de São Paulo. En el curso de los años que siguen estudiará las tribus indias del Amazonas. El relato de estos viajes

en el interior de las sociedades así llamadas «primitivas» lo presenta en 1955 en uno de sus grandes trabajos: *Tristes trópicos*. Exiliado en Nueva York durante la guerra, entre 1941 y 1945, se concentra en una reflexión teórica sobre los sistemas de parentesco que convertirá en objeto de su tesis doctoral que aparecerá en 1949: *Las estructuras elementales del parentesco*. Con este libro y con los cuatro volúmenes de la serie *Mitológicas* adquirirá una influencia considerable y el estructuralismo impregnará todos los ámbitos de investigación: en la filosofía, en la sociología, en la historia.

Obras

1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, nouvelle édition revue et corrigée Mouton, París 1967 (Trad. española en Eudeba, Buenos Aires).

1958. *Anthropologie structurale*, Plon, París (Trad. española en Siglo XXI).

1962. *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF (Trad. española en FCE).

1962. *La Pensée sauvage*, Plon, París (Trad. española en FCE).

1967. *Mythologiques 1, Le Cru et le cuit*, Plon, París (Trad. española en siglo XXI).

1967. *Mythologiques 2, Du miel aux cendres*, Plon, París (Trad. española en Siglo XXI).

1968. *Mythologiques 3, L'Origine des manières de table*, Plon, París (Trad. española en Siglo XXI).

1971. *Mythologiques 4, L'Homme nu*, Plon, París (Trad. española en Siglo XXI).

1973. *Anthropologie structurale II*, Plon, París (Trad. española en Siglo XXI).

1979. *Myth and Meaning*, Schocken Books, Nueva York.

1983. *Le Regard éloigné*, Plon, París.

1984. *Paroles données*, Plon, París.

1984. *La Potière jalouse*, Plon, París.

1991. *Histoire de lynx*, Plon, París.

1993. *Regarder, Écouter, Lire*, Plon, París.

1994. *Saudades do Brasil*, Plon, París.

Textos

seleccionados Claude Lévi-Strauss

ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL Eudeba, Buenos Aires 1968, pp. 189-193

La estructura de los mitos

Si queremos dar cuenta de los caracteres específicos del pensamiento mítico, tendremos que establecer entonces que el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje. Esta nueva dificultad tampoco es ajena al lingüista: ¿acaso el lenguaje mismo no engloba diferentes niveles? Al distinguir entre la «lengua» y el «habla», Saussure ha mostrado que el lenguaje ofrecía dos aspectos complementarios: uno estructural, el otro estadístico; la lengua pertenece al dominio de un tiempo reversible, y el habla al de un tiempo irreversible. Si es ya posible aislar estos dos niveles en el lenguaje, nada excluye la posibilidad de definir un tercero.

Acabamos de distinguir la «lengua» y el «habla» de acuerdo con los sistemas temporales a los cuales una y otra se refieren. Ahora bien, el mito se define también por un sistema temporal, que combina las propiedades de los otros dos. Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: «antes de la creación del mundo» o «durante las primeras edades» o en todo caso «hace mucho tiempo». Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Una comparación ayudará a precisar esta ambigüedad

fundamental. Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, ¿qué hace el historiador cuando evoca la Revolución Francesa? Se refiere a una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas consecuencias se hacen sentir sin duda todavía a través de una serie, no reversible, de acontecimientos intermediarios. Pero para el hombre político y para quienes lo escuchan, la Revolución Francesa es una realidad de otro orden; secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual y los antagonismos que allí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura. Michelet, pensador político a la vez que historiador, se expresa así: «Ese día todo era posible... El futuro fue presente..., es decir, no ya tiempo, sino un relámpago de eternidad». Esta doble estructura, a la vez «histórica y «ahistórica», explica que el mito pueda pertenecer simultáneamente al dominio del *habla* (y ser analizado en cuanto a tal) y al de la «lengua» (en la cual se lo formula), ofreciendo al mismo tiempo, en un tercer nivel, el mismo carácter de objeto absoluto. Este tercer nivel posee también una naturaleza lingüística, pero es, sin embargo, distinto de los otros dos.

Se me permitirá abrir aquí un paréntesis para ilustrar, mediante una observación, la originalidad que ofrece el mito en relación con todos los demás hechos lingüísticos. Se podría definir el mito como ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero. En este sentido, el lugar que el mito ocupa en la escala de los modos de expresión lingüística es el opuesto al de la poesía, pese a lo que haya podido decirse para aproximar uno a la otra. La poesía es una forma de lenguaje extremadamente difícil de traducir en una lengua extranjera, y toda traducción entraña múltiples deformaciones. El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción. Sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se lo ha recogido, un mito es percibido como mito por cualquier lector, en el mundo entero. La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la «historia» relatada. El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse.

Resumamos ahora las conclusiones provisionales alcanzadas. Son tres: 1) Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2) El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3) Estas propiedades sólo pueden ser buscadas «por encima» del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera.

Si se admiten estos tres puntos, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, se siguen dos consecuencias muy importantes: 1) como toda entidad lingüística, el mito

está formado por unidades constitutivas; 2) estas unidades constitutivas implican la presencia de aquellas que normalmente intervienen en la estructura de la lengua, a saber, los fonemas, morfemas y semantemas. Pero ellas tienen con estos últimos la relación que los semantemas guardan con los morfemas y que éstos guardan con los fonemas. Cada forma difiere de la precedente por un grado más alto de complejidad. Por esta razón, a los elementos propios del mito (que son los más complejos de todos) los llamaremos: unidades constitutivas mayores.

¿Cómo se procederá para reconocer y aislar estas grandes unidades constitutivas o «mitemas»? Sabemos que no son asimilables ni a los fonemas ni a los morfemas ni a los semantemas, sino que se ubican en un nivel más elevado: de lo contrario, el mito no podría distinguirse de otra forma cualquiera del discurso. Será necesario, entonces, buscarlas en el plano de la frase. En una etapa preliminar de la investigación, procederemos por aproximaciones, por ensayo y error, guiándonos por los principios que sirven de base al análisis estructural en todas sus formas: economía de explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales.

Hasta el momento, hemos utilizado la técnica siguiente: cada mito es analizado en forma independiente, buscando traducir la sucesión de los acontecimientos por medio de las frases más cortas posibles. Cada frase se inscribe en una ficha que tiene un número correspondiente a su lugar en el relato. Se observa, entonces, que cada ficha consiste en la asignación de un predicado a un sujeto. Dicho de otra manera, cada gran unidad constitutiva posee la naturaleza de una «relación».

La definición precedente no es todavía satisfactoria, y esto por dos razones: En primer lugar, los lingüistas estructuralistas saben bien que todas las unidades constitutivas, sea cual fuere el nivel en el que se las aísla, consisten en relaciones. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre las unidades mayores y las demás? En segundo lugar, el método que se acaba de exponer está ubicado siempre en el seno de un tiempo no reversible, puesto que las fichas están numeradas en el orden del relato. El carácter específico que hemos reconocido al tiempo mítico, su doble naturaleza, a la vez reversible e irreversible, sincrónica y diacrónica, sigue, pues, sin explicar.

Estas observaciones conducen a una nueva hipótesis, que nos coloca en el centro del problema. Postulamos, en efecto, que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino «haces de relaciones», y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento «natural», logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo, que satisface las exigencias de la hipótesis inicial. Este sistema es, en efecto, un sistema de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las propiedades características de la «lengua» y del «habla». Dos comparaciones ayudarán a comprender lo que queremos decir. Imaginemos arqueólogos del futuro, llegados de otro planeta cuando ya toda vida

humana ha desaparecido de la superficie de la Tierra, que excavan en el lugar donde estaba emplazada una de nuestras bibliotecas. Estos arqueólogos ignoran todo lo referente a nuestra escritura, pero tratan de descifrarla, lo cual supone el descubrimiento previo de que el alfabeto, tal como nosotros lo imprimimos, se lee de izquierda a derecha y de arriba abajo. Sin embargo, una categoría de volúmenes permanecerá indescifrable de esta manera. Serán las partituras de orquesta, conservadas en el departamento de musicología. Nuestros sabios tratarán sin duda, encarnizadamente, de leer los pentagramas uno tras otro, comenzando en la parte superior de la página y tomándolos en sucesión; luego, advertirán que ciertos grupos de notas se repiten con ciertos intervalos, de manera idéntica o parcial, y que ciertos contornos melódicos, alejados en apariencia unos de otros, presentan entre sí analogías. Tal vez entonces se preguntarán si estos contornos no deben ser tratados como elementos de un todo, que es necesario aprehender globalmente en lugar de abordarlos en orden sucesivo. Habrán descubierto entonces el principio de lo que llamamos: una partitura orquestal únicamente tiene sentido leída diacrónicamente según un eje (página tras página, de izquierda a derecha), pero, al mismo tiempo, sincrónicamente según el otro eje, de arriba abajo. Dicho de otra manera, todas las notas colocadas sobre la misma línea vertical forman una unidad constitutiva mayor, un haz de relaciones.

La otra comparación es menos diferente de lo que parece. Supongamos un observador que ignora todo lo concerniente a nuestras cartas de juego, y escucha a una cartomántica durante un período prolongado. Este observador ve y clasifica a los clientes, adivina su edad aproximada, sexo, apariencia, situación social, etcétera, un poco a la manera del etnógrafo que sabe algo de las sociedades cuyos mitos estudia. Nuestro observador escuchará las consultas, las registrará inclusive en un grabador para poder estudiarlas y compararlas a voluntad, tal como lo hacemos con nuestros informantes indígenas. Si el observador posee la inteligencia suficiente y si recoge una documentación bastante abundante, podrá, al parecer, reconstruir la estructura y la composición del juego empleado, es decir, el número de naipes (32 o 52) repartidos en cuatro series homólogas formadas por las mismas unidades constitutivas (los naipes) con un solo rasgo diferencial (el color).

Presentación y selección de textos realizada por Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

10.4. Mary Douglas (1921-2007)

Mary Douglas, antropóloga británica, nació en San Remo, en 1921, y es autora de numerosos e influyentes trabajos sobre la cultura humana. Éstos incluyen: *The Lele of Kasai* (1963), *Purity and Danger* (1966), *Natural Symbols* (1970), *Implicit Meanings* (1970), *Risk and Culture* (1982, con Aaron Wildavsky), *How Institutions Work* (1986), *Thought Styles* (1996), *Missing Persons* (1998, con Stephen Ney), y *Leviticus as Literature* (1999). Recibió su doctorado por la Universidad de Oxford y realizó su trabajo de campo inicialmente en el Congo belga. Su carrera académica incluye estancias

en Inglaterra en Oxford University, University College London, University of London, y en Estados Unidos en Northwestern University, Princeton University y la Russell Sage Foundation, donde fue directora de investigación sobre cultura. Fue hasta su fallecimiento investigadora como profesora emérita de la University College of London.

Obras

1963. *The Lele of the Kasai*. Oxford University, Londres.

1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Tabu*. Routledge, Londres.

1973. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Cresset Press, Londres.

1978. (con el Baron Isherwood), *The World of the Goods. Toward an Anthropology of Consumption*. Routledge, Londres.

1982. (con Aaron Wildavsky) *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press, Berkeley.

1986. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. Routledge Kegan Paul, Londres.

1987. *How Institutions Think*. Routledge and Kegan Paul, Londres. 1992. *Risk and Blame: Essays in Cultural Anthropology*. Routledge, Londres.

1996. *Thought Styles. Critical Essays on Good Taste*. Sage, Londres.

Textos

seleccionados Mary Douglas *PUREZA Y PELIGRO. UN ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE CONTAMINACIÓN Y TABÚ* Siglo XXI, Madrid 1991, pp. 26-31, 34-37, 106-111, 121-123, 130-131, 141-143, 164

Pureza, polución y peligro

El materialismo médico se ha inmiscuido siempre en el estudio comparado de la religión. Hay quienes sostienen que hasta los ritos antiguos más exóticos cuentan con una sólida base higiénica. Otros, aun estando de acuerdo en que el rito primitivo tiene por objeto la higiene, adoptan el punto de vista opuesto acerca de su solidez. Para ellos un abismo se abre entre nuestras sólidas ideas acerca de la higiene y las erróneas fantasías del pueblo primitivo. Pero ambos enfoques médicos del rito resultan estériles, ya que no logran confrontarle con nuestras propias ideas sobre la higiene y la suciedad.

Cierto es que puede darse una maravillosa correspondencia entre el acto de evitar la enfermedad contagiosa y el rito. Las abluciones y separaciones que tienen un objetivo práctico pueden ser aptas para expresar simultáneamente una temática religiosa. Así, se ha sostenido que la regla de lavarse antes de comer puede haber inmunizado a los judíos en las pestes. Pero una cosa es señalar los beneficios laterales de las acciones rituales, y otra contentarse con utilizar los efectos secundarios como explicación suficiente. Aun cuando algunas de las reglas dietéticas de Moisés fuesen higiénicamente beneficiosas, sería lástima considerarle como inteligente director de sanidad más que como jefe espiritual.

En cuanto al punto de vista opuesto –el rito primitivo como no teniendo nada en común con nuestras ideas de limpieza–, lo considero igualmente perjudicial para la comprensión del rito. Según este punto de vista, cuando lavamos, fregamos, aislamos y desinfectamos, obtenemos solamente un parecido superficial con las purificaciones rituales. Nuestras prácticas están sólidamente basadas en la higiene; las suyas son simbólicas: nosotros matamos gérmenes, ellos se protegen de los espíritus. Esto resulta lo bastante claro como para establecer un contraste. Sin embargo, el parecido entre

algunos de sus ritos simbólicos y nuestra higiene aparece a veces misteriosamente próximo. El profesor Harper, por ejemplo, resume el contexto francamente religioso de las reglas de contaminación de los brahmines havik. Reconocen tres grados de pureza religiosa; el más alto es necesario para llevar a cabo actos de culto; el grado medio es la condición normal que se espera de todos, y finalmente se halla el estado de impureza. El contacto con una persona que se encuentra en el estado medio hará que alguien del estado más alto se vuelva impuro, y el contacto con alguien que se encuentra en el estado impuro determinará que cualquiera de las dos categorías superiores caigan en la impureza. El estado más alto se obtiene únicamente por el rito del baño.

Existen dos notables diferencias entre nuestras ideas europeas contemporáneas acerca de la profanación y aquellas llamadas de las culturas primitivas. Una es que el acto de evitar la suciedad es para nosotros cosa de higiene o estética, sin tener nada que ver con nuestra religión. Más adelante, diré más sobre la especialización de ideas que separa de la religión a nuestras nociones acerca de la suciedad. La segunda diferencia es que nuestra idea de la suciedad está dominada por el conocimiento de los organismos patógenos. La transmisión de las bacterias de la enfermedad fue un gran descubrimiento del siglo XIX. Produjo la revolución más radical que haya tenido lugar en la historia de la medicina. De tal manera ha transformado nuestras vidas que se hace difícil pensar en la suciedad como no sea en el contexto de lo patógeno. Sin embargo, nuestras ideas de la suciedad no son a todas luces tan recientes. Seamos capaces de hacer un esfuerzo y pensemos retrospectivamente más allá de los últimos cien años, y analicemos después las bases para evitar la suciedad antes de que hayan sido transformadas por la bacteriología; antes, por ejemplo, de que considerásemos abstraer lo patógeno y la higiene de nuestra noción de la suciedad, persistiría la vieja definición de ésta como materia puesta fuera de su sitio. Este enfoque es ciertamente muy sugestivo. Supone dos condiciones: un juego de relaciones ordenadas y una contravención de dicho orden. La suciedad no es entonces nunca un acontecimiento único o aislado. Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de la suciedad nos conduce directamente al campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza más obviamente simbólicos.

Podemos reconocer en nuestras nociones de suciedad el hecho de que estamos empleando un compendio universal que incluye todos los elementos rechazados por los sistemas ordenados. Se trata de una idea relativa. Los zapatos no son sucios en sí mismos, pero es sucio colocarlos en la mesa del comedor; la comida no es sucia en sí misma, pero es sucio dejar cacharros de cocina en el dormitorio, o volcar comida en la ropa; lo mismo puede decirse de los objetos de baño en el salón; de la ropa abandonada en las sillas; de objetos que debieran estar en la calle y se encuentran dentro de casa; de objetos del piso de arriba que están en el de abajo; de la ropa interior que asoma allí donde debiera estar la ropa de vestir, y así sucesivamente. En pocas palabras, nuestro comportamiento de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea

que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones.

No debemos forzarnos en centrarnos exclusivamente en la suciedad. Definida de este modo aparece como categoría residual, rechazada de nuestro esquema normal de clasificaciones. Al tratar de concentrarnos exclusivamente en ella contrariamos nuestro más fuerte hábito mental, pues parece que sea cual fuere la cosa que percibimos está organizada en configuraciones de las que nosotros, los perceptores, somos en gran medida responsables. Percibir no consiste en permitir pasivamente a un órgano —digamos la vista o el oído— que reciba de afuera una impresión prefabricada, como paleta que recibiese manchas de pintura. El reconocimiento y el recuerdo no se limitan a revolver viejas imágenes de impresiones pasadas. Se está generalmente de acuerdo en que se hallan esquemáticamente determinadas desde un comienzo. En tanto que perceptores seleccionamos de entre todos los estímulos que caen bajo el área de nuestros sentidos aquellos que únicamente nos interesan, y nuestros intereses están regidos por la tendencia a hacer configuraciones a veces llamadas *schema*. En el caos de impresiones cambiantes cada uno de nosotros construye un mundo estable en el que los objetos tienen formas reconocibles, están localizados en profundidad y tienen permanencia. Al percibir estamos construyendo, captando algunas sugerencias y rechazando otras. Las sugerencias más aceptadas son aquellas que se ajustan más fácilmente dentro de la configuración que se está construyendo. Las sugerencias ambiguas tienden a ser tratadas como si armonizaran con el resto de la configuración. Las discordantes tienden por el contrario a ser rechazadas. Si las aceptamos hemos de modificar la estructura de los supuestos. A medida que avanza el conocimiento, nombramos los objetos. Sus nombres afectan entonces la manera en que los percibiremos la próxima vez: ya rotulados resultan más rápidamente introductibles en sus compartimientos para el futuro.

A medida que pasa el tiempo y que las experiencias se acumulan, hacemos inversiones cada vez mayores en nuestro sistema de rótulos. De modo que se van construyendo prejuicios conservadores. Éstos nos infunden confianza. En cualquier momento podemos tener que modificar nuestra estructura de supuestos para acomodar en ella las nuevas experiencias, pero mientras más coinciden con el pasado las experiencias, tanta mayor confianza tendremos en nuestros supuestos. Los hechos incómodos, que se niegan a ajustarse, tendemos a ignorarlos o a distorsionarlos para que no turben estos supuestos establecidos.

Concediendo que el desorden destruye la configuración simbólica, hay que reconocer que igualmente ofrece los materiales de ésta. El orden implica la restricción; entre todos los materiales posibles, se ha hecho una limitada selección y de todas las relaciones posibles se ha usado una serie limitada. Así que siendo el desorden, por deducción ilimitado, en él no se puede realizar una configuración simbólica, pero su potencial de configuración es indefinido. Tal es la razón por la cual, aunque pretendemos crear el orden, no condenamos sencillamente el desorden. Reconocemos que es destructor con respecto a las configuraciones simbólicas existentes; igualmente reconocemos su potencialidad. Simboliza a la vez el peligro y el poder.

El rito reconoce la potencia del desorden. En el desorden de la mente, en los sueños,

en el desmayo y el frenesí, el rito espera descubrir poderes y verdades que no pueden alcanzarse por el esfuerzo consciente. La energía de mando y los poderes especiales de curación los poseen aquellos que son capaces de abandonar el control racional durante algún tiempo. A veces un isleño andamán deja su tribu y deambula por el bosque como un loco. Al recuperar su control y volver a la sociedad humana regresa dotado de un poder oculto de curación. Esta noción es muy común y ha sido ampliamente atestiguada. Webster, en su capítulo sobre «La formación del hechicero» (La Magia: un estudio sociológico), cita muchos ejemplos. Igualmente me refiero a los echanzu, tribu que habita en la región central de Tanzania, entre quienes uno de los modos reconocidos de adquirir pericia en la adivinación es deambular enloquecido por el monte. Virginia Adam, que trabajó en esa tribu, me cuenta que su ciclo ritual culmina en los ritos anuales de la lluvia. Si en el tiempo señalado cae la lluvia esperada, la gente sospecha que ha habido hechicería. Para deshacer los efectos de la hechicería toman a un débil mental y lo mandan a deambular por el monte. En el transcurso de sus deambulaciones, él, sin saberlo, destruye la labor del hechicero.

En estas creencias se da un doble juego de falta de articulación. En primer lugar se produce una aventura dentro de las desordenadas regiones de la mente. En segundo término, se produce una aventura más allá de los confines de la sociedad. El hombre que regresa de estas regiones inaccesibles trae consigo un poder que no se encuentra a la disposición de aquellos que han permanecido bajo el control de sí mismos y de la sociedad.

Este juego ritual sobre las formas articuladas y las desarticuladas es decisivo para comprender la contaminación. En el rito, se trata a la forma como si estuviera impregnada del poder de mantenerse en su propio ser, pero como si también fuera siempre capaz de atacar. A la falta de forma también se le atribuyen poderes, algunos peligrosos, otros buenos. Ya hemos visto cómo las abominaciones del Levítico son los oscuros elementos inclasificables que no se ajustan dentro de la configuración del cosmos. Son incompatibles con la santidad y la bendición. El juego sobre la forma y lo informe es aún mucho más claro en los ritos de la sociedad.

En primer lugar, considérense las creencias acerca de las personas que se encuentran marginadas. Son personas que de algún modo quedan fuera de la configuración de la sociedad, que no tienen lugar determinado. Puede que no estén haciendo nada que sea moralmente malo, pero su estatuto es indefinible. Tómese, por ejemplo, la criatura aún por nacer. Su posición actual es ambigua, al igual que su futuro. Pues nadie puede decir qué sexo tendrá o si va a sobrevivir a los azares de la infancia. Con frecuencia se la trata como a algo vulnerable y a la vez peligroso. Los lele consideran a la criatura por nacer y a su madre como si corrieran constante peligro, pero también le atribuyen a la criatura por nacer una mala voluntad caprichosa que lo convierte en un peligro para los demás. Al quedar embarazada, una mujer lele tiene mucho cuidado en no acercarse a las personas enfermas, no sea que la proximidad de la criatura que lleva en el vientre haga que aumenten la fiebre o la tos.

Entre los nyakyusa se puede observar una creencia similar. Se cree que una mujer

embarazada reduce la cantidad de grano si se acerca a ella, porque el feto que tiene dentro es voraz y lo arrebató. La mujer no debe hablar a la gente que está segando o trillando sin hacer primero un gesto ritual de buena voluntad para cancelar el peligro. Se habla del feto que arrebató la comida, y lo explican por la inevitabilidad de la «semilla que está dentro» en su lucha con la «semilla que está fuera».

La criatura que está en el vientre... es semejante a un hechicero; perjudicará la comida como si ejerciera la brujería; la cerveza se daña y sabe mal, el grano no crece, el herrero no puede trabajar bien su metal, la leche no es buena. Incluso el padre corre peligro en la guerra o en la cacería en razón de la preñez de su mujer.

Levy-Bruhl observó que la sangre menstrual y el aborto implican a veces la misma clase de creencia. Los maoríes consideran a la sangre menstrual como una especie de ser humano fracasado. Si la sangre no hubiese fluido se habría convertido en una persona, de modo que posee el rango imposible de una persona muerta que nunca ha vivido. Citaba la creencia extendida de que un feto nacido antes de tiempo tiene un espíritu malévolos, peligroso para los vivos. Levy-Bruhl no sacó, en conclusión, que el peligro yace en los estados marginales, pero Van Gennep tuvo un punto de vista más sociológico. Él vio a la sociedad como una casa con habitaciones y corredores en los que resulta peligroso el paso de unos a otros. El peligro reside en los estados de transición; sencillamente porque la transición no es un estado ni el otro, es indefinible. La persona que ha de pasar de uno a otro está ella misma en peligro y emana peligro para los demás. El peligro se controla por el rito que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación durante algún tiempo y luego públicamente declara su ingreso en su nuevo estado. Para trazar el mapa de los poderes y peligros que se encuentran dentro de un universo primitivo, tenemos que subrayar el juego recíproco de las ideas de lo forme y lo informe. Ya que muchas ideas sobre el poder se basan en una idea de la sociedad como serie de formas que contrastan con lo informe que tiene en derredor. Hay poder en las formas y otro poder en el área desdibujada, en los márgenes, en las líneas confusas y más allá de los límites externos. Si la contaminación es una clase particular de peligro, para ver el lugar al que pertenece dentro de un universo de peligros es necesario enumerar todas las fuentes posibles de poder. En una cultura primitiva el agente físico del infortunio no es tan significativo como la intervención personal a la que puede atribuirse. Los efectos son los mismos en el mundo entero: la sequía es la sequía, el hambre es el hambre; la epidemia, el parto, la enfermedad

—la mayoría de las experiencias son comunes—. Pero cada cultura conoce una serie distintiva de leyes que gobierna el modo en que acaecen estos desastres. Los vínculos principales entre las personas y las desgracias son vínculos personales. De modo que nuestra enumeración de poderes ha de proceder clasificando todas las clases de intervención personal en la suerte de los demás.

Consideremos en primer lugar el caso del hombre que se encuentra en una posición de autoridad y que abusa de los poderes seculares de su cargo. Si salta a la vista que está actuando de modo equivocado, más allá de su función, no tiene derecho entonces al poder espiritual que reviste la función que él ejerce. Debería, pues, haber margen para un

determinado cambio en la configuración de creencias a fin de que su derrota encuentre lugar. Él debería ingresar dentro de la categoría de los hechiceros que ejercen poderes injustos e involuntarios en vez de poderes intencionalmente controlados contra los malhechores. Ya que el funcionario que abusa de su cargo es tan ilegítimo como un usurpador, un opresor, un peso muerto en el sistema social. A menudo nos encontramos con este posible cambio en el género de poder peligroso que se supone que él ejerce.

En el libro de Samuel, se presenta a Saúl como un jefe que ha abusado de los poderes que recibió de la divinidad. Cuando falla en el desempeño del papel asignado e induce a sus hombres a la desobediencia, su carisma lo abandona y lo afligen cóleras terribles, la depresión y la locura. Así que cuando Saúl abusa de su cargo, pierde el control consciente y se convierte en una amenaza incluso para sus amigos. No controlando ya su razón, el jefe se convierte en un peligro inconsciente. La imagen de Saúl se ajusta a la idea de que la estructura explícita posee el poder espiritual consciente y que los enemigos de la estructura revisten el peligro incontrolado e inconsciente.

Los lugbara tienen otro modo muy similar de ajustar sus creencias al abuso del poder. Atribuyen a los ancianos de cada linaje poderes especiales de invocar a los antepasados contra los jóvenes que no actúan en favor de los más amplios intereses del linaje. Aquí volvemos a encontrarnos con poderes conscientes y controlados que mantienen la estructura explícita. Pero si se llega a sospechar que un anciano actúa motivado por sus intereses personales y egoístas, los antepasados no le prestan atención ni tampoco ponen su poder a su disposición. Así que aquí tenemos a un hombre que ocupa una posición de autoridad y que ejerce impropriamente los poderes que implica su cargo. Al ponerse en duda su legitimidad, hay que deponerlo, y para deponerlo sus antagonistas lo acusan de haberse corrompido y de que de él emana la hechicería, un poder misterioso y pervertido que actúa de noche (Middleton). La acusación es de por sí un arma que sirve para aclarar y fortalecer la estructura. Permite que la culpa se adjudique a la fuente de confusión y ambigüedad. De modo que estos dos ejemplos desarrollan simétricamente la idea de que el poder consciente se ejerce a partir de ciertas posiciones clave dentro de la estructura y de que un peligro diferente procede de sus áreas oscuras.

Ha llegado ahora el momento de identificar a la contaminación. Concedamos que todos los poderes espirituales forman parte del sistema social. Lo expresan y proveen de instituciones para manejarlo. Esto significa que el poder en el universo está, en última instancia, unido a la sociedad, puesto que numerosos cambios de fortuna se deben a personas que se encuentran en uno u otro género de posición social. Pero existen otros peligros con los que hay que contar, que pueden desencadenar las personas de modo consciente o inconsciente, pero que no son parte de la psique y que no pueden comprarse ni aprenderse por iniciación ni adiestramiento. Éstos son los poderes de contaminación que son inherentes a la estructura de las ideas mismas y que castigan la ruptura simbólica de aquello que debe estar unido o el ayuntamiento de aquello que debe mantenerse separado. De ello se sigue que la contaminación constituye un tipo de peligro que no suele ocurrir, salvo allí donde las líneas de la estructura, cósmica o social, se definen

claramente.

Una persona contaminadora siempre está equivocada. Ha desarrollado alguna condición errónea o atravesado sencillamente alguna línea que no debe cruzarse y este desplazamiento desencadena el peligro para alguien. La transmisión de la contaminación, al contrario de la hechicería y de la brujería, es una capacidad que los hombres comparten con los animales, ya que la contaminación no siempre se desencadena por obra de los seres humanos. La contaminación puede cometerse intencionadamente, pero la intención es ajena a sus efectos —es más probable que ocurra de modo inadvertido—.

Esto es lo más que puedo acercarme a la definición de una clase particular de peligros que no son poderes que revisten los seres humanos, pero que pueden desencadenarse gracias a la acción de los hombres. El poder que representa peligro para los seres humanos descuidados es a todas luces un poder inherente a la estructura de las ideas, un poder mediante el cual se espera que la estructura se proteja a sí misma.

Cada cultura tiene sus propios riesgos y problemas. El hecho de que sus creencias atribuyan poder a determinados márgenes corporales depende de la situación en que se considere el cuerpo. Parece ser que nuestros más profundos temores y deseos adoptan una determinada expresión con una especie de facilidad ingeniosa. Para comprender la contaminación corporal deberíamos comparar los peligros desconocidos de la sociedad y los temas corporales conocidos para tratar de descubrir de qué forma se adaptan.

Cuatro clases de contaminación social parecen ser dignas de destacarse. La primera es el peligro que amenaza las fronteras externas; la segunda, el peligro que procede de la transgresión de las líneas internas del sistema; la tercera, el peligro que aparece en los márgenes de las líneas. La cuarta es el peligro que parte de la contradicción interna, cuando algunos postulados básicos se hallan negados por otros postulados básicos, de modo que, en ciertos puntos, el sistema parece contradecirse a sí mismo. En este capítulo muestro cómo el simbolismo de los límites del cuerpo se usa en esta clase de ingenio sin diversión para expresar el peligro que amenaza las fronteras de la comunidad.

Cuando se ataca a la comunidad desde fuera, por lo menos el peligro externo fomenta la solidaridad de los que están dentro. Cuando se ataca desde dentro, por obra de individuos disolutos, se puede castigar a éstos y volver a consolidar públicamente la estructura. Pero es posible que la estructura se destruya a sí misma. Durante largo tiempo éste ha sido tema favorito de los antropólogos. Acaso todos los sistemas sociales se fundan en la contradicción, y en cierto sentido se encuentran en estado de guerra consigo mismos. Pero en algunos casos los diversos fines que persiguen los individuos, estimulados por el sistema, se encuentran más armonizados que en otros.

Presentación y selección de textos a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra)

10.5. Victor Turner (1920-1983)

Victor Turner ha enseñado en el Instituto Rhodes-Livingstone, ha sido senior

Lecturer en la Universidad de Manchester, catedrático de Antropología en la Universidad de Cornell, catedrático de Antropología y de Sociología en la Universidad de Chicago, y finalmente ha regentado la cátedra William R. Keenan, Jr., en la Universidad de Virginia, en el campus de Charlottesville. Junto con Mary Douglas podemos considerarlo como uno de los más creativos discípulos del gran maestro británico de antropólogos, antropólogo él mismo, Edward Evans-Pritchard. Sus obras maestras son: *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, publicado en 1967, y *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, publicado en 1969. En ellos, basándose en las extraordinarias investigaciones de Arnold van Gennep, reconstruye de forma enormemente creativa conceptos como ritual, *communitas* y liminalidad que serán piedras de toque para sus posteriores análisis sobre la peregrinación, el teatro y la fiesta. Realiza estudios de campo en Zambia y en México.

Obras

Schism and Continuity. Manchester 1957.

The Forest of Symbols. Ithaca, Nueva York 1967. (Trad. cast.: *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid 1980).

The Drums of Affliction. Oxford 1968.

The Ritual Process. Ithaca, Nueva York 1969. (Trad. cast.: *El proceso ritual*. Taurus, Madrid 1988).

Dramas, Fields and Metaphors. Ithaca, Nueva York 1974. *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (con Edith Turner). Nueva York 1977.

From Ritual to Theater. Nueva York 1982.

On the Edge of the Bush. Phoenix, Arizona 1985.

The Anthropology of Performance. Nueva York 1987.

Textos

seleccionados Victor Turner *EL PROCESO RITUAL* Taurus, Madrid 1988, pp. 101-104, 106-119, 134-135

Liminalidad y *communitas*

Van Gennep ha demostrado que todos los ritos de paso o «transición» se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o *limen*, que en latín quiere decir «umbral») y agregación. La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un «estado»), o de ambos; durante el período «liminal» intermedio, las características del sujeto ritual (el «pasajero») son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero, y en la tercera fase (reagregación o reincorporación) se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis a vis* otros de un tipo claramente definido y «estructural»; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones.

Liminalidad

Los atributos de la liminalidad o de las *personas* liminales («gentes de umbral») son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones

en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales. Así, la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares.

Los entes liminales como, por ejemplo, los neófitos en los ritos de iniciación o pubertad, pueden representarse como seres totalmente desposeídos. Pueden ir disfrazados de seres monstruosos, llevar sólo un simple taparrabos encima o incluso ir desnudos, con el fin de demostrar que, en cuanto seres liminales que son, no tienen *estatus*, propiedades, distintivos, vestimenta secular que indique el rango o rol, ni posición alguna dentro de un sistema de parentesco: en suma, nada que pueda distinguirlos de los demás neófitos o iniciandos. Su conducta suele ser pasiva o sumisa; deben obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda infligírseles, por arbitrario que sea, sin la menor queja. Es como si se viesan reducidos o rebajados hasta una condición uniforme para ser formados de nuevo y dotados con poderes adicionales que les permitan hacer frente a su nueva situación en la vida. Por regla general, se suele desarrollar entre los neófitos una intensa camaradería e igualitarismo, y las distinciones seculares de posición y *estatus* desaparecen o acaban homogeneizándose. La condición de la paciente y de su marido en *isoma* reunía algunos de estos atributos –pasividad, humildad, cuasi desnudez– en un medio simbólico que representaba a la vez un útero y una sepultura. En las iniciaciones con un largo período de aislamiento, como sucede en los ritos de circuncisión de muchas sociedades tribales o en los de ingreso en sociedades secretas, es frecuente que proliferen los símbolos liminales.

Communitas

Lo que nos interesa de los fenómenos liminales para los fines que aquí perseguimos es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. En tales ritos se nos ofrece un «momento en y fuera del tiempo», dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales. Éstos son los vínculos que se organizan en términos o bien de casta, clase o jerarquías de rango o bien de oposiciones segmentarias, en las sociedades sin estados, tan caras a los antropólogos políticos. Parece como si existieran aquí dos «modelos» principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de «más» o «menos». El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso

comuni3n, sin estructurar o rudimentariamente estructurado, y relativamente indiferenciado, de individuos iguales que se someten a la autoridad gen3rica de los ancianos que controlan el ritual.

Prefiero la voz latina *communitas* a «comunidad», para distinguir esta modalidad de relaci3n social de un «3mbito de vida en com3n». Esta diferenciaci3n entre estructura y *communitas* no se limita a la conocida entre «secular» y «sagrado» o a la existente, por ejemplo, entre pol3tica y religi3n. En las sociedades tribales hay determinados cargos fijos que tienen *muchos* atributos sagrados; de hecho, cada posici3n social tiene *alguna* caracter3stica sagrada. Pero este componente «sagrado» es adquirido por los titulares de posiciones en el curso de los *rites de passage*, a trav3s de los cuales cambiaron de posici3n. Con ello se transmite algo del car3cter sagrado de esa humildad y ejemplaridad pasajeras, a la vez que se modera el orgullo de quienes ocupan posiciones o cargos superiores. No se trata simplemente, como Fortes ha sostenido de manera convincente, de otorgar un sello de legitimidad a las posiciones estructurales de una sociedad, sino, m3s bien, de otorgar el debido reconocimiento a un v3nculo humano esencial y gen3rico, sin el que no podr3a existir ninguna sociedad. La liminalidad implica que el que est3 arriba no podr3a estar arriba de no existir el que estuviese abajo, y que quien est3 arriba debe experimentar lo que es estar abajo. Indudablemente, algunas de estas ideas deb3an encontrarse tras la decisi3n que el pr3ncipe Felipe tom3 hace unos a3os de enviar a su hijo, el heredero visible del trono brit3nico, a estudiar durante un tiempo en una escuela de la floresta australiana, para que aprendiera a «afrontar dificultades».

De todo ello infero que, tanto para los individuos como para los grupos, la vida social es un tipo de proceso dial3ctico que comprende una vivencia sucesiva de lo alto y lo bajo, de la *communitas* y la estructura, de la homogeneidad y la diferenciaci3n, de la igualdad y la desigualdad. El paso de un *estatus* inferior a uno superior se efect3a a trav3s de un limbo carente de *estatus*. En procesos as3, los opuestos son parte integrante los unos de los otros y son mutuamente indispensables. Adem3s, puesto que cualquier sociedad tribal se halla integrada por m3ltiples *personas*, *grupos* y categor3as, cada uno de los cuales tiene su propio ciclo de desarrollo, en un momento determinado coexisten numerosas titularidades de posiciones fijas con numerosas transiciones de una posici3n a otra. En otras palabras, durante su experiencia vital cada individuo se ve expuesto alternativamente a la estructura y a la *communitas*, a los estados y a las transiciones.

Un breve ejemplo de un *rite de passage* de los ndembu de Zambia relativo al *estatus* superior en dicha tribu, el de jefe mayor Kanongesha, nos ayudar3 a entender esto. El componente liminal de dichos ritos se inicia con la construcci3n de un peque3o refugio de hojas a una distancia aproximada de kil3metro y medio del poblado principal. Esta caba3a recibe el nombre de *kafu* o *kafwi*, t3rmino que los ndembu derivan de *ku-fwa*, «morir», porque en ella abandona el jefe electo su condici3n previa de plebeyo por medio de una muerte simb3lica. En la liminalidad ndembu abundan las im3genes de muerte: por ejemplo, el lugar secreto y sagrado donde se lleva a cabo la circuncisi3n de los novicios se conoce por el nombre de *ifwilu* o *chifwilu*, t3rmino derivado tambi3n de *ku-fwa*. El jefe electo, vestido 3nicamente con un andrajoso taparrabos, y una esposa

ritual, que es o bien su mujer más antigua (*mwadyi*) o una esclava especial –conocida como *lukanu* (el brazalete real) para la ocasión– vestida de forma similar a él, son llamados por Kafwana para que entren en el refugio *kafu* nada más ponerse el sol; cabe señalar que al mismo jefe se le conoce en estos ritos como *mwadyi* o *lukanu*. La pareja es conducida hasta la cabaña como si estuviesen enfermos y, una vez dentro, se sientan en cuclillas, adoptando una postura de humillación (*nsonyi*) o modestia, mientras son lavados con medicinas mezcladas con agua traída de Katukang’onyi: éste es el lugar ribereño donde los jefes ancestrales de la diáspora de los lunda meridionales permanecieron algún tiempo tras abandonar la capital de Mwantiyanvwa, antes de separarse para buscar nuevas tierras en las que establecerse. La madera para este fuego no debe cortarse con el hacha sino recogerse de las ramas que hay caídas por el suelo, dándose así a entender que es el producto de la tierra misma y no un artefacto. Una vez más observamos la conjunción de la condición ancestral lunda y los poderes ctónicos.

Inmediatamente después se inicia el rito de *Kumukindyila*, que significa literalmente «hablar mal o proferir palabras insultantes contra él»; podríamos llamarlo «la denigración del jefe electo». Éste da comienzo cuando Kafwana, tras hacer una incisión en la cara posterior del brazo izquierdo del jefe –en el que al día siguiente se pondrá el brazalete *lukanu*–, introduce medicina en ella y con una esterilla presiona la cara anterior del brazo. Se obliga entonces al jefe y a su mujer de mala manera a sentarse en la estera. La mujer no debe estar embarazada, porque los ritos que siguen se celebran para destruir la fertilidad. Además, la pareja que forman el jefe y su mujer debe abstenerse de toda relación carnal por espacio de varios días antes de los ritos.

A renglón seguido, Kafwana lanza la siguiente exhortación:

¡Calla, no hables! ¡Eres un necio vil y egoísta, y tienes mal genio! ¡No amas a tu prójimo, no haces sino enfadarte con los demás! ¡Tus únicos atributos son la mezquindad y el robo! Y sin embargo, te hemos convocado aquí para decirte que tú debes ser el sucesor en la jefatura. ¡Repudia la maldad, no dejes que se apodere de ti la ira, renuncia a todo adúltero trato sexual, renuncia sin dilación a todo! Te hemos concedido la jefatura. Debes comer en compañía de los tuyos, debes llevarte bien con ellos. No prepares medicinas embrujadas para que luego puedas devorar a los de tu tribu en sus cabañas, ¡eso está prohibido! Queremos que seas tú y no otro nuestro jefe. ¡Que tu mujer prepare comida para quienes vengan al poblado principal! ¡No seas egoísta, no guardes para ti solo la jefatura!

Debes renunciar a todo egoísmo, debes dar buena acogida a todo el mundo, ¡no olvides que eres el jefe! Debes dejar de ser adúltero y pendenciero. No consientas que se interfieran juicios parciales en ningún caso legal en que se vean implicados tus súbditos, sobre todo en aquellos en que se hallen envueltos tus propios hijos. Debes decir: «Si alguien se ha acostado con mi mujer o me ha ofendido, no por ello debo juzgar hoy su caso injustamente. No debo albergar resentimiento en mi corazón».

Tras esta arenga, cualquier persona que considere que ha sido ofendida por el jefe electo en el pasado está autorizada a insultarle y expresarle en toda su extensión y con todo detalle su resentimiento. Mientras tiene lugar todo esto, el jefe electo tiene que permanecer sentado, en silencio y cabizbajo, «modelo de paciencia» y humildad. Entre tanto, Kafwana rocía al jefe con medicina, restregándole de cuando en cuando las nalgas (*kumubayisha*) con objeto de ofenderle. Muchos informadores me han dicho que «la noche previa a su nombramiento, un jefe es como un esclavo (*ndungu*)».

La fase de reagregación incluye, en este caso, la instalación pública del Kanongesha con toda pompa y solemnidad. Si bien este aspecto sería de sumo interés para el estudio

de la jefatura ndembu, así como para una corriente importante de la antropología social británica, no es objeto de nuestra atención aquí. Nuestro interés actual se centra en la liminalidad y los poderes rituales de los débiles, los cuales se muestran bajo dos aspectos distintos. Primero, a Kafwana y a los otros ndembu sin cargo se les confiere el privilegio de mandar sobre la persona investida de autoridad suprema en la tribu; en la liminalidad, los subordinados pasan a ocupar una posición preeminente. Segundo, a la autoridad política suprema se la describe «como un esclavo», lo que recuerda ese aspecto de la ceremonia de coronación del papa en la Cristiandad occidental en el que se le exhorta a ser el *servus servorum Dei*. Por supuesto, parte del rito tiene una «función profiláctica», en palabras de Mónica Wilson: el jefe tiene que dominarse a sí mismo en los ritos de forma que pueda controlarse después frente a las tentaciones del poder. Pero el rol del jefe humillado no es sino un ejemplo extremo de un tema recurrente en las situaciones liminales, el del despojamiento de atributos preliminares posliminares.

El neófito en liminalidad debe ser una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, en la que se inscriba el conocimiento y sabiduría del grupo, en aquellos aspectos que son propios del nuevo *estatus*. Las pruebas y humillaciones, con frecuencia de carácter groseramente fisiológico, a las que se somete a los neófitos, representan en parte una destrucción del *estatus* previo y en parte una mitigación de su esencia con el fin de prepararles para hacer frente a las nuevas responsabilidades y reprimirles de antemano para impedir que abusen de sus nuevos privilegios. Se les tiene que demostrar que no son más que arcilla o polvo, pura materia, cuya forma es moldeada por la sociedad.

Así pues, la pedagogía de la liminalidad representa una condena de las dos modalidades de separación del vínculo genérico de la *communitas*. La primera consiste en actuar únicamente en función de los derechos conferidos a uno por el desempeño de un cargo en la estructura social; la segunda, en dar preferencia a las necesidades psicobiológicas propias en detrimento de las de los demás. En casi todas las variedades de liminalidad se atribuye un carácter místico al sentimiento de humanidad, y en la mayoría de las culturas esta fase de la transición entra en estrecho contacto con las creencias en los poderes protectores y punitivos de los seres o poderes divinos o preterhumanos.

Muchas de estas propiedades constituyen lo que, a juicio nuestro, son características de la vida religiosa en la tradición cristiana, y no cabe duda de que musulmanes, budistas, hindúes y judíos incluirán también muchas de ellas entre los rasgos peculiares de sus respectivas religiones. Lo que parece haber sucedido es que, con la creciente especialización de la sociedad y la cultura, con la progresiva complejidad en la división social del trabajo, lo que en la sociedad tribal era esencialmente un conjunto de categorías transitorias «entre» estados definidos de cultura y sociedad ha acabado por convertirse en un estado institucionalizado. Pero permanecen indicios de la categoría de *passage* de la vida religiosa en formulaciones como la siguiente: «El cristiano es un forastero en este mundo, un peregrino, un viajero, sin un lugar en que reposar la cabeza». La transición se ha convertido aquí en una condición permanente. En ninguna parte ha sido señalada y definida con más claridad esta institucionalización de la liminalidad que

en los estados monásticos y mendicantes de las grandes religiones universales.

En la mayoría de las sociedades hay otras áreas de manifestación fácilmente reconocibles por los símbolos que se agrupan en torno suyo y las creencias a ellas vinculadas, tales como «los poderes de los débiles» o, lo que es lo mismo, los atributos permanente o transitoriamente sagrados de *estatus* o posiciones inferiores.

Podemos mencionar, asimismo, el rol desempeñado por naciones estructuralmente pequeñas y políticamente insignificantes en el comercio mundial como defensores de los valores religiosos y morales, como por ejemplo los hebreos en el antiguo Oriente Próximo, los irlandeses en la Cristiandad altomedieval y los suizos en la Europa contemporánea.

La literatura popular abunda en figuras simbólicas, como los «santos mendigos», los «hijos terceros», los «sastrecillos» y los «simplones», que despojan de toda pretensión a los titulares de altas jerarquías y cargos y los reducen al nivel del pueblo llano, a su humanidad y mortalidad. Otro ejemplo son los *western* tradicionales, en los que todos hemos leído alguna vez las hazañas del misterioso «forastero» sin hogar, posesiones ni nombre, que restablece el equilibrio ético y legal al margen del poder político local por el procedimiento de eliminar a los injustos «patrones» seculares que oprimen a los pequeños propietarios. Miembros de grupos étnicos y culturales despreciados o fuera de la ley desempeñan un papel importante en mitos o cuentos populares como representantes o expresiones de valores humanos universales; entre ellos cabe citar, por la fama que han alcanzado, al buen samaritano, al violinista judío Rothschild del cuento de Chejov *El violín de Rothschild*, a Jim, el esclavo negro fugitivo de *Huckleberry Finn* de Mark Twain, y a Sonia, la prostituta que redime a Raskolnikov, el aspirante a «superhombre» nietzscheano en *Crimen y castigo* de Dostoievsky.

Como una de las manifestaciones más llamativas de la *communitas* cabe citar los llamados movimientos religiosos milenaristas, que surgen entre lo que Norman Cohn (1972) ha llamado «masas desarraigadas y desesperadas de la ciudad y el campo... que viven en los márgenes de la sociedad» (es decir, de la sociedad estructurada), o allí donde antiguas sociedades tribales son sometidas por sociedades complejas e industrializadas ajenas a ellas.

La *communitas*, o «sociedad abierta», difiere de la estructura firme, o «sociedad cerrada», en que en potencia o idealmente se puede extender hasta los límites de la humanidad. En la práctica, claro está, el impulso inicial se agota pronto y el «movimiento» acaba por ser una institución más entre otras, con frecuencia más militante y fanática que las demás, debido a que llega a creerse el depositario único de las verdades humanas universales.

En la sociedad occidental contemporánea los valores de la *communitas* se hallan sorprendentemente presentes en la literatura y las formas de conducta de aquello que llegó a conocerse como la *beat generation*, a la que sucedió el movimiento *hippy*, que, a su vez, presenta una división más joven conocida como los *teeny-boppers*. Se trata de los representantes «fríos» de las categorías adolescentes y juvenil-adulta –que no tienen las ventajas propias de los *rites de passage* nacionales–, los cuales «se marginan» del orden

social basado en el *estatus* y hacen suyos los estigmas de los inferiores, se visten cual si fuesen «vagabundos», son itinerantes en sus hábitos, folk en sus gustos musicales y desempeñan empleos ocasionales humildes. Dan más importancia a las relaciones personales que a las obligaciones sociales, y consideran la sexualidad más como un instrumento polimórfico de la *communitas* inmediata que como el fundamento de un vínculo social permanente y estructurado: el poeta Allen Ginsberg es singularmente elocuente en lo relativo a la función de la libertad sexual. No faltan aquí tampoco las propiedades «sagradas» que con frecuencia se atribuyen a la *communitas*: esto puede verse en su uso frecuente de voces religiosas, como «santo» y «ángel», para describir a sus congéneres y en su interés por el budismo Zen. La formulación Zen «todo es uno, uno es ninguno, ninguno es todo» expresa bien el carácter global y sin estructurar que hemos atribuido anteriormente a la *communitas*. El hincapié que hacen los *hippies* en la espontaneidad, la inmediatez y la «existencia», pone de relieve uno de los sentidos en que la *communitas* contrasta con la estructura: la *communitas* pertenece al ahora, mientras que la estructura se halla enraizada en el pasado y se proyecta al futuro a través del lenguaje, la ley y la costumbre.

La *communitas* se introduce por los intersticios de la estructura en el caso de la liminalidad; por los márgenes, en el de la marginalidad; y por debajo suyo, si se trata de la inferioridad. No existe prácticamente lugar alguno en que no se la considere sagrada o «santa», y ello debido quizá a que transgrede o elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas e institucionalizadas, al tiempo que va acompañada de experiencias de una fuerza sin precedentes. Los procesos de «nivelación» y «despojamiento» sobre los que Goffman ha llamado nuestra atención parecen, a menudo, llenar de afecto a las personas a ellos sometidas. No cabe duda de que, a través de estos procesos, se liberan energías instintivas, pero en la actualidad me inclino a pensar que la *communitas* no es tan sólo el producto de impulsos biológicamente heredados y libres de toda traba cultural, sino que se trata más bien del producto de facultades intrínsecas del hombre, entre las que se incluyen la racionalidad, la volición y la memoria, que se desarrollan con la experiencia de la vida en sociedad, como sucede entre los tallensi, donde sólo los varones adultos sufren las experiencias que les inducen a recibir altares *bakologo*.

La idea de que existe un vínculo genérico entre los hombres, así como el sentimiento relacionado de «confraternidad», no son epifenómenos de algún tipo de instinto gregario sino productos de *hombres entregados en cuerpo y alma*. La liminalidad, la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos y obras de arte. Estas formas culturales proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura, pero son también algo más que meras clasificaciones, ya que incitan a los hombres a la acción a la vez que a la reflexión. Cada una de estas obras tiene un carácter multívoco, con múltiples significados, y es capaz de afectar a la gente a muchos niveles psicobiológicos simultáneamente.

Aquí se produce un proceso dialéctico, ya que la inmediatez de la *communitas* da paso a la mediatez de la estructura, mientras que, en *les rites de passage*, los hombres son liberados de la estructura a la *communitas* para volver posteriormente a una estructura revitalizada por su experiencia de la *communitas*. Lo cierto es que ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente sin esta dialéctica. La exageración de la estructura puede conducir incluso a manifestaciones patológicas de la *communitas* al margen o contra «la ley», mientras que la exageración de la *communitas* en determinados movimientos religiosos o políticos de tipo nivelador puede ir seguida sin tardanza de despotismo, burocracia desmedida u otras modalidades de esclerosis de la estructura.

Presentación y selección de textos a cargo de Josetxo Beriain
(Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

10.6. Clifford Geertz (1926-2006)

Clifford Geertz nació en 1926 en San Francisco, EE.UU. Enseñó en la Universidad de Harvard, en la Universidad de California, en la Universidad de Chicago, y desde 1970 en el Institute for Advanced Studies de la Universidad de Princeton, New Jersey, donde fue desde 1982 Harold F. Linder Prof. of Social Science. Su obra maestra viene representada por el conjunto de trabajos editados bajo el título: *La interpretación de las culturas*, publicada originalmente en 1973, y que ha tenido continuación en otro conjunto de trabajos recogidos bajo el título: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, publicado en 1984. Realizó trabajo de campo en Java y en Marruecos, y es probablemente el principal representante de la antropología simbólico-interpretativa. En 2000 apareció la continuación de las obras anteriores: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*.

Obras

2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

1996. *After the fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Mass, Cambridge. (Trad. cast.: *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Paidós, Barcelona 1996).

1989. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Ca., (Trad. cast.: *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona 1989).

1984. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York. (Trad. cast.: *Conocimiento local: ensayos de antropología interpretativa*. Paidós, Barcelona 1994).

1980. *Negara. Theatre-State in 19th Century Bali*. Princeton, NJ.

1978. *Kinship in Bali*. Chicago.

1977. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York. (Trad. cast.: *Interpretación de las culturas*, Gedisa, México 1987).

1976. *The religion of Java*. Chicago.

1975. *The Social History of an Indonesian Town*. Yakarta, Indonesia.

1971. *Islam Observed*. Chicago. (Trad. cast.: *Observando el Islam*, Paidós, Barcelona 1994).

1968. *Peddlers and Princes*. Chicago.

1963. *The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley.

Textos

seleccionados Clifford Geertz **LA INTERPRETACIÓN DE LAS CULTURAS**

Gedisa, México D. F. 1988, pp. 20-22, 89,93, 95-98, 100-102, 105, 113-114, 121, 122, 125, 177, 185, 192, 221, 344-345, 355-358, 364-365

1. Descripción densa

El pantano conceptual que puede conducir el estilo *pot-aufeu* tyloriano de teorizar sobre la cultura resulta palpable en lo que todavía es una de las mejores introducciones generales a la antropología, *Mirror for Man* de Clyde Kluckhohn. En unas veintisiete páginas de su capítulo sobre el concepto de cultura, Kluckhohn se las ingenia para definir la cultura como: 1) «el modo total de vida de un pueblo»; 2) «el legado social que el individuo adquiere de su grupo»; 3) «una manera de pensar, sentir y creer»; 4) «una abstracción de la conducta»; 5) «una teoría del antropólogo sobre la manera en que se conduce realmente un grupo de personas»; 6) «un depósito de saber almacenado»; 7) «una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados»; 8) «conducta aprendida»; 9) «un mecanismo de regulación normativo de la conducta»; 10) «una serie de técnicas para adaptarse, tanto al ambiente exterior como a los otros hombres»; 11) «un precipitado de historia»; y tal vez en su desesperación el autor recurre a otros símiles, tales como un mapa, un tamiz, una matriz. Frente a este género de dispersión teórica cualquier concepto de cultura aun cuando sea más restringido y no enteramente estándar que por lo menos sea internamente coherente y que, lo cual es más importante, ofrezca un argumento susceptible de ser definido (como, para ser honestos, el propio Kluckhohn lo comprendió sagazmente) representa una mejora. El eclecticismo es contraproducente no porque haya únicamente una dirección en la que resulta útil moverse, sino porque justamente hay muchas y es necesario elegir entre ellas.

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación –que él mismo ha tejido–, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación.

Ryle habla de «descripción densa» en dos recientes ensayos suyos (reimpresos ahora en el segundo volumen de sus *Collected papers*) dedicados a la cuestión de, como él dice, que está haciendo *Le Penseur*, «pensando y reflexionando» y «pensando pensamientos». Consideremos, dice el autor, el caso de dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno de ellos el movimiento es un tic involuntario; en el otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como movimientos, son idénticos; vistos desde una cámara fotográfica, observados «fenoménicamente» no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal ni si ambos son una cosa o la otra. Sin embargo, a pesar de que la diferencia no puede ser fotografiada, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme, como sabe quien haya tenido la desgracia de haber tomado el primero por el segundo. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo de una manera bien precisa y especial: 1)

deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para transmitir un mensaje particular, 4) de conformidad con un código socialmente establecido y 5) sin conocimiento del resto de los circunstantes. Como lo hace notar Ryle, el guiñador hizo dos cosas (contraer su ojo y hacer una señal) mientras que el que exhibió el tic hizo sólo una, contrajo el párpado. Contraer el ojo con una finalidad cuando existe un código público según el cual hacer esto equivale a una señal de conspiración es hacer una guiñada. Consiste, ni más ni menos, en esto: una pizca de conducta, una pizca de cultura y –*voilà!*– un gesto.

Pero todo esto no es más que el comienzo. Supongamos, continúa diciendo el autor, que haya un tercer muchacho quien «para divertir maliciosamente a sus camaradas» remeda la guiñada del primer muchacho y lo hace torpemente, desmañadamente, como aficionado. Por supuesto, lo hace de la misma manera en que el segundo muchacho guiñaba el ojo y el primero mostraba su tic, es decir, contrayendo rápidamente el párpado del ojo derecho, sólo que este último muchacho no está guiñando el ojo ni mostrando un tic, sino que está parodiando a otro cuando risueñamente intenta hacer la guiñada. También aquí existe un código socialmente establecido (el muchacho hará «el guiño» trabajosamente, exageradamente, quizá agregando una mueca... los habituales artificios del payaso); y también aquí hay un mensaje. Pero ahora lo que flota en el aire es, no una conspiración, sino el ridículo. Si los demás piensan que él realmente está haciendo una guiñada, todo su proyecto fracasa por entero, aunque con diferentes resultados si los compañeros piensan que está exhibiendo un tic. Y podemos ir aún más lejos: inseguro de sus habilidades mímicas, el supuesto satírico puede practicar en su casa ante el espejo; en ese caso no estará mostrando un tic, ni haciendo un guiño, ni remedando; estará ensayando; pero visto por una cámara fotográfica, observado por un conductista radical o por un creyente en sentencias protocolares, el muchacho estará solamente contrayendo con rapidez el párpado del ojo derecho, lo mismo que en los otros casos. Las complejidades son posibles y prácticamente no tienen fin, por lo menos lógicamente. Por ejemplo, el guiñador original podría haber estado fingiendo una guiñada, digamos, para engañar a los demás y hacerles creer que estaba en marcha una conspiración cuando en realidad no había tal cosa; en ese caso, nuestras descripciones de lo que el remedador está remedando y de lo que el que ensaya ante el espejo está ensayando cambian desde luego en consecuencia. Pero la cuestión es que la diferencia entre lo que Ryle llama la «descripción superficial» de lo que está haciendo el que ensaya ante el espejo (remedador, guiñador, dueño de un tic...), es decir «contrayendo rápidamente el ojo derecho» y la «descripción densa» de lo que está haciendo («practicando un burla a un amigo al simular una señal con el fin de engañar a un inocente y hacerle creer que está en marcha una conspiración») define el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin las cuales no existirían (ni siquiera los tics de grado cero que, como *categoría cultural*, son tan no guiños como los guiños son no tics), independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados.

2. El simbolismo religioso

Al considerar la significación comencemos con un paradigma: los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar *el ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden.

Una religión es:

1. un sistema de símbolos que obra para 2. establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, 3. formulando concepciones de un orden general de existencia y 4. revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5. los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Esos símbolos expresan la atmósfera del mundo y la modelan. La modelan al suscitar en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones (tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones) que prestan un carácter permanente al flujo de su actividad y a la calidad de su experiencia. Una disposición no es una actividad o un hecho que ocurre, sino que es la probabilidad de que se realice una actividad o que ocurra un hecho en ciertas circunstancias: «Cuando se dice que una vaca es un rumiante o cuando se dice que un hombre es un fumador de cigarrillos, no se declara que la vaca esté rumiando en este momento o que el hombre esté fumando ahora un cigarrillo. Ser rumiante es rumiar de cuando en cuando y ser un fumador de cigarrillos es tener la costumbre de fumar cigarrillos».

Los motivos no son pues ni actos (es decir, modos de conducta intencionales), ni sentimientos, sino que son propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos. Y cuando decimos que un hombre es religioso, es decir que está motivado por la religión, esto es por lo menos una parte —aunque sólo una parte— de lo que queremos significar.

Otra parte de lo que queremos significar es que ese hombre tiene, cuando está propiamente estimulado, la propensión a caer en ciertos estados anímicos, estados que a veces designamos junto con términos tales como «reverentes», «solemnes» o «devotos». Estos rótulos generalizados en realidad ocultan la enorme variedad empírica de las disposiciones en cuestión, y en verdad tienden a asimilarlas al tono más grave de nuestra propia vida religiosa. Los estados de ánimo que provocan los símbolos sagrados, en diferentes épocas y en diferentes lugares, van desde el entusiasmo a la melancolía, desde la confianza en uno mismo a la autoconmiseración, desde una incorregible y alegre ligereza a una blanda indiferencia, para no hablar del poder erógeno de muchos mitos y ritos del mundo. Así como no hay una sola clase de motivación que podamos llamar piedad, tampoco hay una sola clase de estado anímico que podamos llamar devoción.

No debería sorprender que los símbolos o sistemas que suscitan y definen disposiciones que consideramos religiosas y los que colocan esas disposiciones en un marco cósmico, sean los mismos símbolos. Porque en efecto, ¿qué otra cosa queremos significar al declarar que un particular estado de reverencia es religioso y no secular, sino el hecho que ese estado procede de sustentar una concepción de un principio vital que todo lo penetra como el maná, y no de una visita al Gran Cañón?

El hombre depende de símbolos y de sistemas símbolos y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad:

(el hombre) puede adaptarse a cualquier cosa que su imaginación sea capaz de afrontar; pero no puede hacer frente al caos. Como la función característica del hombre y su supremo bien es la concepción y comprensión, su mayor espanto es el de enfrentarse con lo que no puede explicarse, con el «misterio», como se lo llama popularmente. El misterio no tiene por qué ser un objeto nuevo; encontramos cosas nuevas y las «comprendemos» prontamente valiéndonos de la analogía más próxima cuando nuestra mente funciona con libertad; pero cuando sufrimos un *stress* mental hasta las cosas perfectamente familiares pueden parecernos de pronto desorganizadas y causamos horror. Por eso, nuestro bien más importante son siempre los símbolos de nuestra orientación general en la naturaleza, en la sociedad y en todo cuanto hacemos: nuestra *Weltanschauung* y *Lebensanschauung*. Por consiguiente, en una sociedad primitiva se incorpora un rito diario en actividades comunes, como el comer, el lavarse, el encender fuego, etc., así como en el ceremonial estricto, porque constantemente se siente la necesidad de reafirmar la moral tribal y de reconocer sus condiciones cósmicas. En la Europa cristiana, la Iglesia hizo que los hombres diariamente (en algunas órdenes hasta a cada hora) se hincaran de rodillas para confirmar, si no para contemplar, su aceptación de los conceptos últimos.

Pero esta búsqueda de claridad y esa acometida de la angustia metafísica, que se dan cuando los fenómenos empíricos amenazan permanecer intransigentemente oscuros, se encuentran también en niveles intelectuales mucho más humildes. Ciertamente en mi propio trabajo y más de lo que había esperado me chocó el grado en que mis informantes de inclinaciones más animistas se conducían como verdaderos tylorianos. Parecían usar constantemente sus creencias para «explicar» fenómenos o, más exactamente, para convencerse de que los fenómenos eran explicables dentro del esquema aceptado de las cosas, pues por lo general tenían una adhesión mínima a alguna hipótesis particular que ellos habían emitido (sobre la posesión de un alma, sobre el desequilibrio emocional, sobre la transgresión de un tabú o sobre algún hechizo) y estaban dispuestos a abandonarla por alguna otra del mismo tipo que les pareciera más plausible según los casos. Pero lo que no estaban dispuestos a hacer era abandonarla sin adoptar alguna otra hipótesis y dejar los hechos abandonados a sí mismos.

Con la posible excepción de la ciencia cristiana, hay pocas tradiciones religiosas en las que no se afirme enérgicamente la proposición de que la vida hiere, lastima; y en algunas tal proposición es virtualmente glorificada:

Era ella una anciana (Ba-lla) de una familia con larga genealogía. Leza, «el perseguidor», extendió su mano contra la familia. Dio muerte a la madre y al padre de esa mujer cuando ésta era todavía una niña, y al correr los años todos los relacionados con ella perecieron. La mujer se decía: «Seguramente habré de conservar a aquellos que se sienten sobre mis muslos». Pero no, hasta ellos, los hijos de sus hijos, le fueron arrebatados... Entonces en su corazón tomó la desesperada resolución de encontrar a Dios y preguntarle qué significaba todo aquello... Comenzó pues a viajar y recorrió país tras país siempre con este pensamiento en su mente: «Llegaré hasta donde termina la tierra y allí encontraré un camino que me conduzca hasta Dios; entonces le preguntaré: “¿Qué te he hecho para que me aflijas de esta manera?”» Nunca llegó hasta donde termina la tierra, pero aunque estaba decepcionada no abandonó su busca, y cuando pasaba por los diferentes países las gentes le preguntaban: «¿Qué has venido a buscar aquí, anciana?» Y ella respondía: «Estoy buscando a Leza». «¿Buscas a Leza! ¿Para qué?» «¡Hermanos míos, eso me preguntáis! ¿Hay alguien en todas las naciones que sufra lo que yo he sufrido?» Y ellos le preguntaban de nuevo: «¿Qué has sufrido?» «De esta manera estoy sola, ya lo veis, soy una vieja solitaria, eso es lo que soy» y ellos replicaban: «Sí, ya lo vemos. Eso es lo que eres. Te lamentas por haber perdido a tu marido y a los amigos. ¿En qué te diferencias de los demás? El «perseguidor» va sentado sobre la espalda de cada uno de nosotros y no podemos desembarazarnos de él». Aquella mujer nunca logró cumplir su deseo y murió traspasada de dolor.

Como problema religioso, el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir, de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal, de una derrota o de la impotente contemplación de la agonía de otra persona algo tolerable, soportable, algo, como solemos decir, sufrible. Aquella mujer Balla –quizá necesariamente, quizá no– fracasó en su esfuerzo y murió en medio de la confusión y la desesperación no sabiendo literalmente qué pensar sobre lo que le había ocurrido ni cómo sufrirlo. Si los aspectos más intelectivos de lo que Weber llamó el problema de la significación son una cuestión de afirmar que en última instancia es explicable la experiencia, los aspectos más afectivos son una cuestión de afirmar que en última instancia los sufrimientos son tolerables. Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda; por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una similar concepción de su penetrante tenor, de su inherente tono y temperamento. Para quienes son capaces de abrazar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también al comprenderlo, de dar precisiones a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza o alegría, hosca o altivamente.

Consideramos a esta luz los bien conocidos ritos de curación de los navajos designados generalmente como «cánticos». Un cántico –los navajos tienen alrededor de sesenta diferentes para diferentes fines, pero prácticamente todos ellos están dedicados a curar alguna enfermedad física o mental– es una especie de psicodrama religioso en el cual hay tres actores principales: el «cantor», o curandero, el paciente y, a manera de coro antifonal, los familiares y amigos del paciente. La estructura de todos los cantos, el argumento del drama, es muy parecida. Desarrollan tres actos principales: una purificación del paciente y del público; una declaración por medio de cantos reiterados y manipulaciones rituales del deseo de restaurar el bienestar (armonía) en el paciente; una identificación del paciente con los seres sagrados y su consiguiente «curación». Los ritos de purificación comprenden provocación forzada de sudor, de vómitos, etc., para expulsar físicamente la enfermedad del paciente. Los cantos, que son innumerables, consisten principalmente en simples oraciones desiderativas («que el paciente esté bien», «que se sienta mejor», etc.). Y, por fin, la identificación del paciente con los seres sagrados y, por lo tanto, con el orden cósmico en general, se cumple por medio de un dibujo hecho sobre la arena que representa a los seres sagrados en una apropiada situación mítica. El cantor coloca al paciente sobre el dibujo, toca los pies, las manos, las rodillas, los hombros, el pecho, la espalda y la cabeza de las figuras divinas y luego las partes correspondientes del paciente; así se realiza lo que es esencialmente una identificación corporal de lo humano y lo divino. Ése es el punto culminante del cántico y todo el proceso de cura puede compararse, como dice Reichard, con una ósmosis espiritual en la cual la enfermedad del hombre y el poder de la deidad penetran la membrana ritual en ambas direcciones, de suerte que la primera queda neutralizada por

el segundo. La enfermedad se escurre en el sudor, el vómito y otros ritos de purificación; la salud se filtra cuando el paciente navajo toca, por medio del cantor, el dibujo de la sagrada arena. Claramente, el simbolismo del cántico se concentra en el problema del sufrimiento humano e intenta afrontarlo colocándolo en un contexto con sentido, suministrando un modo de acción por la cual el sufrimiento pueda ser expresado y al ser expresado, comprendido y al ser comprendido, soportado. El efecto reconfortante del canto (y como la enfermedad más común es la tuberculosis, ese efecto puede ser sólo reconfortante en la mayor parte de los casos) estriba en última instancia en poder dar a la persona enferma un vocabulario que le permita comprender la naturaleza de su mal y referirla a un mundo más amplio. Lo mismo que un calvario, que la recitación de la salida de Buddha del palacio de su padre o que la representación de *Edipo Rey* en otras tradiciones religiosas, el cántico tiene principalmente la finalidad de dar una imagen específica y concreta de verdadero sufrimiento humano, imagen lo bastante vigorosa para resistir la falta de sentido en la existencia de intensos dolores que no pueden acallarse.

Del problema del sufrimiento se pasa rápidamente al problema del mal y la injusticia, pues si el sufrimiento es muy agudo generalmente, aunque no siempre, parece moralmente inmerecido; por lo menos, así le parece al que lo sufre.

En las religiones tribales la autoridad está en el poder persuasivo de imágenes tradicionales; en las religiones místicas la autoridad está en la fuerza apodíctica de la experiencia suprasensible; en las carismáticas está en la atracción que ejerce una personalidad extraordinaria. Pero la prioridad que tiene la aceptación del criterio de autoridad en cuestiones religiosas respecto de la revelación que procede de esa aceptación no es menos completa en las religiones escriturarias o en las religiones hieráticas. El axioma fundamental que está en la base de lo que acaso pudiéramos llamar «la perspectiva religiosa» es en todas partes el mismo; quien quiere saber, debe primero creer.

En general, la creencia religiosa ha sido presentada como una característica homogénea de un individuo, como su lugar de residencia, como su ocupación profesional, como su posición social, etc. Pero la creencia religiosa en medio del ritual que abraza a la persona en su totalidad, que la transporta a otro modo de existencia, y la creencia religiosa como pálido reflejo de esa experiencia recordada en medio de la vida cotidiana no son precisamente lo mismo, y el hecho de no haberlo comprendido condujo a cierta confusión muy especialmente en lo tocante al problema de la llamada mentalidad primitiva. Buena parte de las dificultades que hay entre Lévy-Bruhl y Malinowski sobre la naturaleza del pensamiento primitivo, por ejemplo, se deben a no haberse reconocido plenamente esta distinción. Los dos llegaron a hacerse reduccionistas... a pesar de sí mismos, porque no vieron al hombre moviéndose más o menos fácilmente y con mucha frecuencia entre maneras radicalmente opuestas de concebir el mundo, maneras que no son continuas entre sí, sino que están separadas por brechas culturales a través de las cuales hay que dar saltos kierkegaardianos en ambas direcciones: [como dice Alfred Schütz]:

«Hay tantas clases diferentes de experiencia de sobresalto o choque como diferentes provincias finitas de significación a las que yo pueda asignar el acento de realidad. Algunos ejemplos son: la conmoción de dormirse, sentida como el salto al mundo de los sueños; la transformación interior que experimentamos al levantarse el telón en el teatro, lo cual nos hace pasar al mundo del escenario; el cambio radical de nuestra actitud ante una pintura, si hacemos que nuestro campo visual se limite a lo que está en el marco del cuadro y lo sentimos como un paso al mundo pictórico; nuestra perplejidad resuelta en una carcajada, si al escuchar un chiste nos sentimos por un instante dispuestos a aceptar el ficticio mundo de la chanza como una realidad frente a la cual el mundo de nuestra vida cotidiana parece adquirir el carácter de lo disparatado; el niño que se vuelve a su juguete y pasa así al mundo del juego. Pero también las experiencias religiosas en todas sus variedades –por ejemplo, la experiencia, de Kierkegaard del “instante” sentido como el salto a la esfera religiosa– son ejemplos de esas conmociones; y también lo es la decisión del hombre de ciencia de reemplazar toda participación apasionada en las cuestiones de “este mundo” por una actitud (analítica) desinteresada».

La vida asume su verdadera dimensión cuando las acciones humanas armonizan con las condiciones cósmicas; es una noción muy difundida.

Lo que todos los símbolos sagrados afirman es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es en la visión de la realidad que esos símbolos construyen.

Sin embargo, lo que los símbolos sagrados dramatizan no son solamente valores positivos, también dramatizan valores negativos. Dichos símbolos apuntan no sólo hacia la existencia del bien sino también hacia la del mal y hacia el conflicto entre ambos. El llamado problema del mal consiste en formular desde el punto de las fuerzas destructivas que moran en la persona y fuera de él, en interpretar los homicidios, los fracasos en las cosechas, la enfermedad, los terremotos, la pobreza y la opresión de manera tal que sea posible llegar a una especie de acuerdo con esos fenómenos.

La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a valores sociales consiste, pues, en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales. Esa fuerza representa el poder de la imaginación humana para forjar una imagen de la realidad en la cual, para citar a Max Weber, «los hechos no están sencillamente presentes y ocurren sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación».

Porque fundamentalmente el «sentimiento» y la «significación», son una sola cosa, y, por lo tanto, la experiencia religiosa última tomada *subjetivamente* es también la verdad religiosa última tomada *objetivamente*, un análisis empírico de la percepción interior implica el mismo tiempo un análisis metafísico de la realidad exterior.

3. Ideología

Actualmente hay dos posiciones principales en el estudio de los determinantes sociales de la ideología: la teoría del interés y la teoría de la tensión. Para la primera, la ideología es una máscara y una arma; para la segunda, es un síntoma y un remedio. Según la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal para lograr ventajas; según la teoría de la tensión, atendiendo a un permanente esfuerzo de corregir el desequilibrio sociopsicológico. Según una, los hombres persiguen el poder; según la otra, huyen de la ansiedad. Como, por supuesto, pueden hacerse ambas cosas –y hasta una mediante la otra–, las dos teorías no son necesariamente contradictorias; sólo que la teoría de la tensión (que nació en respuesta a

las dificultades empíricas que encontraba la teoría del interés), siendo menos simplista, es más penetrante, menos concreta, más general.

No es verdad lo que varía con los contextos sociales, psicológicos y culturales, sino que lo que varía son los símbolos que elaboramos en nuestros intentos, desigualmente efectivos, de aprehenderla.

Lo que más directamente da nacimiento a la actividad ideológica es una pérdida de orientación, una incapacidad (por falta de modelos viables) de comprender el universo de las responsabilidades y derechos cívicos en que uno se encuentra. El desarrollo de una política diferenciada (o de una mayor diferenciación interna en el seno de esa política) puede (y comúnmente ocurre así) acarrear severa dislocación social y severa tensión psicológica. Pero también aporta consigo confusión conceptual a medida que las imágenes establecidas de orden político pierden vigencia o caen en el descrédito. La razón por la cual la revolución francesa fue la más grande incubadora de ideologías extremistas, de ideologías «progresistas» y de ideologías «reaccionarias» por igual, en la historia humana, no fue la de que la inseguridad personal o el desequilibrio social fueran más profundos y más agudos que en muchos otros períodos anteriores –aunque ciertamente fueron muy profundos y agudos– sino la de que el principio central de organización de la vida política, el derecho divino de los reyes, estuviera aniquilado. Es la confluencia de tensiones sociopsicológicas, cuando faltan recursos culturales mediante los cuales se pueda dar sentido a las tensiones, lo que prepara el escenario para que aparezcan ideologías sistemáticas (políticas, morales o económicas).

Y, a su vez, es el intento de las ideologías de dar sentido a situaciones sociales incomprensibles, de interpretarlas de manera que sea posible obrar con significación dentro de ellas, lo que explica la naturaleza en alto grado figurada de las ideologías y la intensidad con que, una vez aceptadas, se las sostiene. Así como la metáfora extiende el lenguaje al ampliar su alcance semántico y al permitir expresar significaciones que no puede manifestar literalmente, del mismo modo el desplazamiento de las significaciones literales en la ideología –la ironía, la hipérbole, la antítesis exagerada– ofrece nuevos marcos simbólicos para medir la multitud de «hechos no familiares» que, cual un viaje a un país extraño son producidos por una transformación de la vida política. Cualquier otra cosa que además puedan ser las ideologías –proyecciones de temores no reconocidos, disfraces de ulteriores motivos, expresiones de solidaridad grupal– son, de manera sumamente clara, mapas de una realidad social problemática y matrices para crear una conciencia colectiva. Que en cada caso particular el mapa sea preciso o la conciencia loable es una cuestión aparte, a la cual difícilmente se puede dar la misma respuesta en el caso del nazismo y el sionismo, de los nacionalismos de McCarthy y de Churchill, de los defensores de la segregación y de sus opositores.

4. Sentimientos primordiales y política civil

Algo de esta confusión conceptual (que rodea los términos «nación», «nacionalidad» y «nacionalismo») se disipa empero si uno se da cuenta de que los pueblos de los nuevos estados están animados simultáneamente por dos poderosos motivos interdependientes, pero distintos y a menudo opuestos: el deseo de ser reconocidos como agentes

responsables cuyas aspiraciones, actos, esperanzas y opiniones «cuentan» y el deseo de construir un estado moderno, eficiente y dinámico. La primera aspiración representa una busca de identidad y la demanda de que esa identidad sea públicamente reconocida como algo importante; es la afirmación social de «ser alguien en el mundo». La otra aspiración es práctica: es una demanda de progreso, de mejores niveles de vida, de un orden político más efectivo, de mayor justicia social y, además de todo eso, la demanda de «desempeñar un papel en el escenario mayor de la política internacional», de «ejercer influencia entre las naciones». Los dos motivos están íntimamente relacionados porque en un estado verdaderamente moderno la ciudadanía ha llegado a ser lo que ostenta mayor responsabilidad y significación personal y porque lo que Mazzini llamó la exigencia de existir y de tener un nombre se ve enormemente frustrada por la humillante sensación de estar uno excluido de los importantes centros de poder de la sociedad mundial. Pero los dos motivos no son la misma cosa. Proceden de diferentes fuentes y responden a diferentes presiones. Y en verdad, es la tensión entre ambos lo que constituye una de las fuerzas motoras centrales en la evolución de los nuevos estados y al mismo tiempo constituye uno de los mayores obstáculos que se oponen a esa evolución.

5. Juego profundo

Si bien es cierto que los gallos son expresiones simbólicas o magnificaciones del yo del dueño (el yo masculino y narcisista desde el punto de vista esópico) son también expresiones

—y expresiones aún más directas— de lo que los balineses consideran lo diametralmente opuesto (desde el punto de vista estético, moral y metafísico) a la condición humana: la animalidad.

Al identificarse con su gallo, el varón de Bali se identifica no sólo con su yo ideal o con su pene, sino también y al mismo tiempo con aquello que más teme, odia y (siendo la ambivalencia lo que ella es) fascina: «las potencias de las tinieblas».

Una riña de gallos, cualquier riña de gallos, es en primera instancia un sacrificio de sangre ofrecido con los apropiados cantos y obligaciones a los demonios a fin de apaciguar su hambre voraz de caníbales.

En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte.

El concepto de «juego profundo» de Bentham se encuentra expuesto en su *The Theory of Legislation*. Con esta expresión el autor designa el juego en el cual lo que se arriesga es tanto que, desde el punto de vista utilitario, es irracional que los hombres se lancen a semejante juego. Si un hombre cuya fortuna alcanza a mil libras (o *ringgits*) apuesta quinientas en una parada igual, la utilidad marginal de las libras que se propone ganar es claramente menor que la inconveniencia de lo que arriesga perder. En el genuino juego profundo, ésta es la situación de ambas partes. Una situación temeraria. Se reunieron en busca de un momento agradable y entraron en una relación que deparará a los participantes sufrimiento antes que placer. Por eso Bentham llegaba a la conclusión

de que el juego profundo era inmoral en principio y que, como es típico en este autor, debería prohibírsele legalmente.

En los juegos profundos, en los que se apuestan grandes cantidades de dinero, lo que está en juego es algo más que las ganancias naturales: la consideración pública, el honor, la dignidad, el respeto, en una palabra (aunque en Bali este vocablo tiene una compleja carga de significación) el *estatus*.

En las riñas de gallos profundas el dueño del animal y sus colaboradores así como, según veremos, los demás que apuestan al mismo animal, aunque lo hacen en menores cantidades, colocan su dinero según el *estatus* que tienen.

En gran parte es *porque* los inconvenientes marginales de perder son tan grandes en los niveles superiores de apuesta, que lanzarse a semejante riesgo equivale a exponer públicamente el yo de uno de una manera alusiva y metafórica a través de su propio gallo. Y aunque para un discípulo de Bentham esto parecería acrecentar mucho más la irracionalidad de la acción, para los balineses lo que principalmente aumenta es la significación de toda la acción. Y como (para seguir ahora a Weber y no a Bentham) imponer significación a la vida es el fin primordial y la condición primaria de la existencia humana, ese aumento de significación hace más que compensar los costos económicos del caso.

Esta clara correlación de «jugarse el *estatus*» con las riñas profundas y, por otro lado, la correlación de «jugar dinero» con riñas superficiales es, en realidad, general.

Los gallos pueden ser sustitutos de las personalidades de sus dueños, espejos animales de la forma psíquica, pero la riña es —o, más exactamente, se hace deliberadamente que sea— una simulación de la matriz social, del sistema de grupos cruzados, superpuestos y en alto grado solidarios.

Esta aparente diversión y deporte es, para emplear otra frase de Erving Goffman, «un baño de sangre en el *estatus*».

Como toda forma de arte —pues en definitiva de eso nos estamos ocupando—, la riña de gallos hace que la experiencia corriente y cotidiana resulte comprensible al presentarla como actos y objetos despojados de sus consecuencias prácticas y reducidos (o, si prefiere elevados) al nivel de las puras apariencias en el que la significación de esos actos y objetos puede estar vigorosamente más articulada y ser más exactamente percibida. La riña de gallos es «realmente real» sólo para los gallos; no mata a nadie, no castra a nadie, no reduce a nadie a la condición animal, no altera las relaciones jerárquicas entre las personas, ni modifica las jerarquías; ni siquiera redistribuye el dinero de una manera significativa. Lo que hace es lo que hace, en el caso de otros pueblos con otros temperamentos y otras convenciones, *El rey Lear* y *Crimen y Castigo*; recoge estos temas —muerte, masculinidad, furor, orgullo, pérdidas, ganancias, azar— y, al ordenarlos en una estructura general, los presenta de una manera tal que pone de relieve una particular visión de la naturaleza esencial de dichos temas. Hace una interpretación de ellos, los hace (para quienes están históricamente situados en la posición de apreciar la interpretación) significativos, visibles, tangibles, aprehensibles..., «reales» en el sentido de la ideación. Siendo una imagen, una ficción, un modelo, una metáfora, la riña

de gallos es un medio de expresión; su función no consiste ni en mitigar las pasiones sociales ni en exacerbarlas (aunque este jugar con fuego determina un poquito de ambas cosas), sino que consiste en desplegarlas en medio de plumas, sangre, muchedumbre y dinero.

Este carácter inquietante procede, «en cierto modo», de la conjunción de tres atributos de la riña: su dramática forma inmediata, su contenido metafórico y su contexto social. Siendo una figura cultural que se destaca sobre un fondo social, la lucha es a la vez un convulsivo estallido de odio animal, un remedo de guerra entre el yo simbólico de los circundantes y una simulación formal de tensiones jerárquicas, de manera que su fuerza estética procede de su capacidad de unir estas diversas realidades. Es inquietante, no a causa de sus efectos materiales (pues aunque tenga algunos, éstos son menores); la razón de que sea inquietante consiste en que al unir el orgullo a la personalidad, la personalidad a los gallos y los gallos a la destrucción, la riña hace percibir imaginativamente una dimensión de la experiencia balinesa que normalmente está oculta a la vista. Se comunica un sentido de gravedad a lo que en sí mismo es un puro espectáculo sin variaciones, un agitado batir de alas y de patas, al interpretárselo como la expresión de algo perturbador y descompuesto que hay en la manera en que viven sus autores y el público, aún más ominosamente, en lo que ellos son.

Presentación y selección de textos a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

11 Sociología de la acción colectiva

A

Al hablar de acción colectiva, estamos haciendo referencia a los esfuerzos coordinados de un grupo social en pos de unos objetivos compartidos, cualquiera que sea la naturaleza de dichos objetivos (económica, cultural, política, de reconocimiento, etc.). Desde esta conceptualización, las ciencias sociales han distinguido tres actores colectivos con límites analíticos claramente definidos: los partidos políticos, los grupos de presión y los movimientos sociales. Los dos primeros, partidos y grupos de presión, han sido objeto preferencial de los politólogos; los movimientos sociales, por otro lado, han merecido la atención de historiadores y, sobre todo, cuando se trata de movimientos contemporáneos, también de sociólogos. Esta división disciplinar es la razón que explica en gran parte el hecho de que, cuando hablamos de sociología de la acción colectiva, estemos aludiendo sobre todo a la sociología de los movimientos sociales. Así pues, a los efectos de este bloque temático, ambos conceptos pueden ser considerados como sinónimos.

1. Los movimientos sociales

Con el objeto de establecer una delimitación conceptual precisa de los movimientos sociales con respecto a los otros agentes colectivos mencionados, definimos a los primeros como aquellos actores colectivos que, dirigiendo sus demandas a la sociedad civil y a las autoridades, intervienen con cierta continuidad en el proceso de cambio social mediante el uso prevalente de formas no convencionales de participación. Son convenientes varias matizaciones a esta definición:

1. Los movimientos sociales, en mayor medida que los partidos o los grupos de presión, son actores con un sentido muy desarrollado de la identidad colectiva (esto es, un sentido del «nosotros») que persiguen objetivos cuya consecución tendría consecuencias para toda la sociedad, y no sólo para el grupo portador de la reivindicación o conjunto de reivindicaciones. Es decir, los movimientos persiguen «bienes públicos», o cuando menos los enmarcan de manera que puedan aparecer ante la opinión pública como públicos.

2. Bien sea deliberada o inadvertidamente (en cuyo caso se trata de una construcción analítica del investigador), los movimientos siguen una «estrategia dualista». De acuerdo con esta estrategia, dirigen sus demandas a las autoridades con competencias en las reivindicaciones objeto de movilización, al mismo tiempo que problematizan los modelos culturales, normas e instituciones que tienen su locus específico en la sociedad civil.

3. Los movimientos sociales surgen como ensayos deliberados de influir en el cambio social. Sin embargo —y este matiz es ignorado demasiado a menudo—, dicha influencia no tiene que ir dirigida necesariamente en una dirección emancipadora.

4. Con el objeto de combatir la «ley de hierro de la oligarquía», los movimientos sociales suelen presentar una estructura organizativa más descentralizada e informal que

el resto de actores colectivos.

5. Los movimientos sociales enriquecen el repertorio de formas de acción al añadir a las formas convencionales de participación (sobre todo el ejercicio del derecho ciudadano al voto) otras formas no convencionales (tanto legales, como a menudo es la manifestación, como ilegales, como la desobediencia civil).

6. Para que podamos hablar de movimiento social, es preciso que exista un cierto grado de continuidad en la acción colectiva. Varios años podría servir como una referencia temporal válida. Esta consideración excluye de la categoría de movimiento social otras manifestaciones del comportamiento colectivo más episódicas tales como las multitudes o las modas.

7. Por último, es importante añadir que los movimientos no son entidades uniformes ni homogéneas, sino que en todos ellos conviven una pluralidad de tendencias y de organizaciones a menudo encontradas entre sí.

2. Marcos analíticos para el estudio de los movimientos sociales

Los modelos clásicos cayeron progresivamente en desuso cuando, durante los años sesenta, quedó en entredicho la conceptualización de la acción colectiva como una actividad esencialmente irracional. En efecto, pormenorizados análisis de movimientos tales como el estudiantil o el de los derechos civiles, combinado a menudo con el compromiso directo en sus actividades, pusieron de manifiesto que, al afrontar retos organizativos y estratégicos ponderando medios y fines, dichos movimientos actuaban de un modo esencialmente racional. Analizar la compleja realidad movimientista requería, por consiguiente, afrontar una doble tarea: por un lado, emprender un giro epistemológico que posibilitase una atenta consideración al componente racional de la acción colectiva; por otro lado, se hacía cada vez más urgente un marco sociológico capaz de explicar cómo y por qué la ciudadanía de las sociedades posindustriales o complejas recurría con mayor frecuencia e intensidad a la acción colectiva extrainstitucional como modo prevalente de vehicular sus demandas. Nacen así la «teoría de la movilización de recursos» y el enfoque de los «nuevos movimientos sociales».

a. Enfoques clásicos

Los primeros acercamientos sistemáticos al fenómeno de la acción colectiva al margen de los canales establecidos hicieron aparición a finales del siglo XIX de la mano de autores como Le Bon, Tarde, Sighele o Freud (en su obra *Psicología de las masas*). Según estos autores, los excesos del comportamiento de masas encuentran su origen en el contagio emotivo de los participantes en la acción. La sugestión o influencia es el mecanismo causal de una metamorfosis en el individuo que se manifiesta en la pérdida de su sentido crítico. La naturaleza de la respuesta al porqué surgen los movimientos sociales era, por lo tanto, de naturaleza psicologista más que propiamente sociológica. Los herederos intelectuales de este grupo de autores, conocido como los «irracionalistas» por su énfasis en la discontinuidad de la acción de masas con las formas de acción más «racionales» de la vida social «normal», se cifran en los enfoques del comportamiento colectivo (Robert Park, Neil Smelser) y de la sociedad de masas (Hannah Arendt, William Kornhauser). Pese a las especificidades propias de cada enfoque, todos ellos

insisten en ofrecer una secuencia causal en la emergencia de los movimientos sociales. Dicha secuencia arranca con la especificación de algún tipo de tensión estructural subyacente a una sociedad en crisis; esta tensión perturba significativamente el equilibrio psicológico de los individuos; por último, y en la fase final de la cadena causal, cuando individuos previamente aislados entran en interacción y forman un grupo con las miras puestas en la acción, nos encontramos ante un movimiento social.

b. *La teoría de la movilización de recursos*

La teoría de la movilización de recursos (TMR) propone un modelo multifactorial para explicar la formación de movimientos al subrayar la disponibilidad de recursos, la organización y las oportunidades políticas. Bajo la cortina de unidad aparente que se puede deducir de estos rasgos, se esconde una cierta heterogeneidad que ha cristalizado en forma de dos «sub-escuelas», más por énfasis específicos que por diferencias de fondo:

1. Sub-escuela *organizativa*, representada por J. D. McCarthy y M. N. Zald. A juicio de estos autores, la proliferación de movimientos es una función de los recursos a disposición de los movimientos sociales. La eficacia y los logros de dichos movimientos dependen de los esfuerzos de pequeñas «organizaciones de movimiento» profesionalizadas y lideradas por dinamizadores capaces de «manipular» y «confeccionar» los problemas sociales, en lugar de derivarse de las tensiones estructurales sufridas por los grupos potencialmente movilizables, tal y como se desprendía de los modelos clásicos. En el trasfondo de esta perspectiva analítica para el estudio de los movimientos sociales se encuentra, de modo explícito, el modelo elaborado por el economista Mancur Olson en su obra *La lógica de la acción colectiva* (1965). El principal argumento de Olson se resume como sigue: con anterioridad a su decisión de participar en una acción colectiva, cada miembro de una organización dedicada a la promoción del interés común de sus miembros (especialmente si estas organizaciones persiguen objetivos económicos) razona en términos puramente instrumentales. En uno de los platillos de su balanza imaginaria en los que sopesa cada decisión, evalúa los costes que acarrea su acción (por ejemplo, medidos en términos de tiempo y/o dinero), mientras que en el otro platillo evalúa los beneficios esperados. El curso de acción que se ha de seguir dependerá del lado hacia el que se incline la balanza. La concepción ontológica subyacente al modelo de acción colectiva olsoniano es que los seres humanos son máquinas egoístas que buscan incesante e incansablemente maximizar sus beneficios individuales al tiempo que intentan minimizar sus costes. El egoísmo es la regla, mientras que el altruismo es un comportamiento excepcional.

2. La sub-escuela del *proceso político* (Ch. Tilly, S. Tarrow, D. McAdam, H. Kriesi), por su parte, destaca el contexto político en el que un movimiento desarrolla su actividad como el factor que explica el recurso a tácticas y estrategias no convencionales por parte de actores sociales que se ven a sí mismos excluidos de la política. Habida cuenta que los detentadores del poder tan sólo responden a los miembros establecidos y reconocidos de la política, defender con medios «legítimos» los intereses de una base social carente de representación formal se convierte en una tarea cargada de ingenuidad. De ahí el recurso a la acción colectiva y sus tácticas como únicos instrumentos al alcance de estos grupos que persiguen racionalmente sus intereses para hacer oír sus reivindicaciones en la esfera pública.

Estos autores han puesto de moda la noción de «estructura de oportunidad política» (EOP) para destacar el impacto del contexto político en la suerte de los movimientos sociales. Más específicamente, de acuerdo con estos autores la EOP influye (hay quien afirma que «determina») en la decisión de un movimiento para movilizarse, la elección de estrategia, la forma organizativa adoptada, la escala de movilización y el impacto de los movimientos en sus contextos sociopolíticos circundantes. Otro concepto central de esta perspectiva es el de «ciclo de protesta».

c. *El enfoque de los nuevos movimientos sociales*

A diferencia de la TMR, centrada en la disponibilidad de recursos y de estructuras de oportunidad, el enfoque de los nuevos movimientos sociales (NMS) ahonda en las

transformaciones socioestructurales que sufren las sociedades avanzadas y que posibilitan la emergencia y ulterior movilización de nuevos actores colectivos. Los NMS son de particular interés en el análisis de la sociedad contemporánea por cuanto son ellos los responsables de gran parte de las experiencias movilizatorias que han tenido lugar en Occidente en el curso de los tres últimos decenios. Un listado no exhaustivo de integrantes de la familia de NMS en el que convergerían la mayor parte de los especialistas incluye los siguientes movimientos: el pacifista y el antimilitarista, el ecologista (incluyendo al movimiento antinuclear), el de mujeres, el de solidaridad con el Tercer Mundo, el de defensa de los derechos humanos y civiles de minorías (p. ej., el homosexual o el antirracista) y el movimiento alternativo urbano (okupas o squatters).

La emergencia de estos movimientos está íntimamente ligada a la paulatina e irreversible transformación sufrida por las sociedades capitalistas avanzadas en el curso del proceso macrohistórico de modernización. Los NMS, desde esta perspectiva, no serían sino una forma de protesta social específica de las sociedades posindustriales, igual que el movimiento emancipatorio burgués lo fue de los siglos XVIII y XIX y el movimiento obrero lo fue de los siglos XIX y XX. Es decir, cada estructura social produce su(s) movimiento(s), y los NMS no son sino el resultado de profundas contradicciones en las sociedades de capitalismo tardío.

Los autores que más han contribuido a desarrollar este enfoque han sido Alain Touraine y Alberto Melucci.

3. Perspectivas de futuro

Se pueden distinguir tres fases en la evolución de la sociología de la acción colectiva o de los movimientos sociales durante las tres últimas décadas. Los años setenta presenciaron las primeras sistematizaciones de cada uno de los enfoques a los que hemos hecho referencia. Los años ochenta, por su parte, fueron testigos de una lucha interparadigmática, con tintes fratricidas en ocasiones, por «derrotar» al adversario y hacer prevalecer el enfoque propio como el único adecuado para dar cuenta de los nuevos fenómenos de acción colectiva. Es este período sobre todo el que hemos reflejado en la explicación anterior, cuando cada aproximación analítica se presentaba a sí misma como un compartimento estanco poco receptivo a perspectivas que orientasen la investigación por derroteros distintos. Sin embargo, desde finales de los años ochenta, y sobre todo en los noventa, predomina la idea de que todos los enfoques para el estudio de los movimientos sociales contemporáneos presentan un grado de compatibilidad muy superior a la que sus defensores nos querían hacer creer en un principio. Ahora, la noción más extendida es que todos estos enfoques son complementarios, y que juntos forman una «caja de herramientas» a la que recurrir para explicar una u otra dimensión de la actividad de los movimientos sociales.

Presentación a cargo de Jesús Casquete (Universidad del País Vasco, Lejona)

Obras seleccionadas de Sociología de la acción colectiva Arendt, Hannah. 1981. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid.

Cohen, Jean L. y Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Dalton, Russell J., Manfred Kuechler (eds.). 1992. *Los nuevos movimientos sociales*, Alfons el Magnanim, Valencia.

- Eder, Klaus. 1993. *The New Politics of Class. Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*, Sage, Newbury Park, Cal.
- Eyerman, Ron y Andrew Jamison. 1991. *Social Movements. A Cognitive Approach*, Polity Press, Cambridge.
- Gamson, William. 1990 (2.^a ed.). *The Strategy of Social Protest*. Wadsworth, Belmont, Cal.
- Gurr, Ted. 1970. *Why Men Rebel*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Inglehart, Ronald. 1991. *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid.
- Jenkins, J. Craig y Bert Klandermans (eds.). 1995. *The Politics of Social Protest. Comparative Perspectives on States and Social Movements*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Johnston, Hank y Bert Klandermans (eds.). 1995. *Social Movements and Culture*, UCL Press, Londres.
- Klandermans, Bert. 1997. *The Social Psychology of Protest*, Blackwell, Oxford.
- Kornhauser. 1969. *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Kriesi, Hanspeter. 1992. «El contexto político de los nuevos movimientos sociales en Europa Occidental». En *Las transformaciones de lo político*, Jorge Benedicto y Fernando Reinares (eds.), Alianza, Madrid.
- Laraña, Enrique y Joseph Gusfield (eds.). 1995. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid.
- Maheu, Louis (ed.). 1995. *Social Movements and Social Classes. The Future of Collective Action*, Sage, Londres.
- Mardones, José María (ed.). 1996. *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.
- McAdam, Doug, John McCarthy y Mayer N. Zald (eds.). 1995. *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency. 1930-1970*, Chicago University Press, Chicago.
- McCarthy, John D. y Mayer N. Zald. 1977. «Resource Mobilization Theory and Social Movements: A Partial Theory». *American Journal of Sociology*, 82 (6): 1212-1241.
- Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Hutchinson, Londres.
- Melucci, Alberto. 1996a. *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Melucci, Alberto. 1996b. *The Playing Self. Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Morris, Aldon D. y Carol McClurg Mueller (eds.). 1992. *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven.
- Oberschall, Anthony. 1973. *Social Conflict and Social Movements*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- Offe, Claus. 1988. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid.
- Olson, Mancur. 1992. *La lógica de la acción colectiva*, Limusa, México.
- Piven, Francis Fox y Richar A. Cloward. 1977. *Poor People's Movements. Why They Succeed, How They Fail*, Vintage Books, Nueva York.
- Revilla Blanco, Marisa (comp.) 1994. «Movimientos sociales, acción e identidad». *Zona Abierta*, 69: 181-213.
- Riechmann, Jorge y Francisco Fernandez Buey. 1994. *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona.
- Rucht, Dieter. 1994. *Modernisierung und neue soziale Bewegungen*, Campus, Frankfurt/Nueva York.
- Scott, Alan. 1990. *Ideology and New Social Movements*, Unwin Hyman, Londres.
- Smelser, Neil J. 1989. *Teoría del comportamiento colectivo*, FCE, México.
- Tarrow, Sidney. 1989. *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy, 1965-1975*, Clarendon Press, Oxford.
- Tarrow, Sidney. 1991. *Struggle, Politics, and Reform: Collective Action, Social Movements and Cycles of Protest*. Cornell University Press: Western Societies Papers, n.º 21.
- Tarrow, Sidney. 1994. *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*, McGraw-Hill, Nueva York.
- Touraine, Alain, François Dubet, Michel Wieviorka y Jan Strzelecki. 1983. *Solidarité*, Fayard, París.
- Touraine, Alain, Zsuzsa Hegedus, François Dubet y Michel Wieviorka. 1980. *La prophétie anti-nucléaire*, Éditions du Seuil, París.
- Touraine, Alain. 1978. *La voix et le regard*, Editions du Seuil, París.
- Touraine, Alain. 1984. *Le retour de l'acteur*, Fayard, París.
- Zald, Mayer N. y John D. McCarthy (eds.). 1987. *Social Movements in an Organizational Society*, Transaction Books, New Brunswick, NJ.

11.1. Mancur Olson (1932-1998)

La aportación del economista norteamericano Mancur Olson, desarrollada en su obra *La lógica de la acción colectiva* (original de 1965), ha ejercido una notable influencia en la teorización sobre movimientos sociales y acción colectiva y, más en particular, en la teoría de la movilización de recursos. Antes de su contribución, los científicos sociales tendían a asumir una tendencia natural de los individuos a actuar conjuntamente en pos de sus intereses compartidos. Olson cuestionó radicalmente este presupuesto. Después de su contribución, la mayoría de los especialistas consideran natural la *inacción* (el conocido problema del *free-rider* o gorrón) a pesar de la existencia de intereses compartidos.

Otra obra de Olson digna de mención es *Auge y decadencia de las naciones* (1986).

Textos

seleccionados Mancur Olson

LA LÓGICA DE LA ACCIÓN COLECTIVA Bienes públicos y la Teoría de Grupos

Versión en español de Ricardo Calvet Pérez Limusa, México 1992, pp. 11-13, 21, 24-26, 70-71, 174-176

1. Introducción

El punto de vista de que los grupos actúan para servir a sus intereses esté basado probablemente en el supuesto de que, en los grupos, las personas actúan por propio interés. Si los miembros de un grupo pasaran por alto altruistamente su bienestar personal, no sería muy probable que, colectivamente, persiguieran algún objetivo egoísta común o de grupo. Ese altruismo, sin embargo, se considera excepcional y normalmente se piensa que el comportamiento egoísta es la regla, por lo menos cuando están en juego las cuestiones económicas. Nadie se sorprende cuando los hombres de negocios buscan mayores ganancias, cuando los trabajadores buscan salarios más altos ni cuando los consumidores buscan precios más bajos. Se supone que la idea de que los grupos tienden a actuar en apoyo de sus intereses colectivos es una consecuencia lógica de esa premisa, ampliamente aceptada, del comportamiento racional egoísta. Dicho de otro modo, si los miembros de algún grupo tienen un interés u objetivo común, y si, todos ellos estarán en mejor situación en caso de que ese objetivo se logre, se piensa que, lógicamente, los miembros de ese grupo, si son racionales y egoístas, actuarán con el fin de alcanzar ese objetivo.

Pero, de hecho, *no* es cierto que de la idea de que los grupos actuarán por su propio interés se deriva lógicamente de la premisa del comportamiento racional y egoísta. No es así, porque todos los miembros del grupo saldrán ganando si logran su objetivo común. Actuarán para alcanzarlo aunque todos sean racionales y egoístas. En realidad, a menos que el número de miembros del grupo sea muy pequeño, o que haya coacción o algún otro mecanismo especial para hacer que las personas actúen por su interés común, *las personas racionales y egoístas no actuarán para lograr sus intereses comunes o de grupo.*

Si los miembros de un grupo grande tratan racionalmente de maximizar su bienestar personal, no actuarán para favorecer sus objetivos comunes o de grupo a menos que haya coacción para obligarlos a hacerlo o a menos que se les ofrezca individualmente algún incentivo por separado, distinto de la satisfacción del interés común o de grupo, con la condición de que ayuden a soportar los costos o las cargas que implica el logro de los objetivos del grupo. Esos grupos grandes tampoco formarán organizaciones para favorecer sus metas comunes en ausencia de la coacción o de los incentivos mencionados. Esos puntos siguen siendo válidos aunque en el grupo haya un acuerdo unánime respecto al bien común y a las maneras de lograrlo.

El punto de vista generalizado, común en las ciencias sociales, de que los grupos tienden a favorecer sus intereses, es por lo tanto injustificado, al menos cuando está basado, como normalmente lo está, en el supuesto (implícito a veces) de que los grupos actúan por su propio interés porque las personas lo hacen. Existe paradójicamente la posibilidad lógica de que los grupos que se componen de personas altruistas o irracionales puedan actuar a veces en favor de sus intereses comunes o de grupo; pero esa posibilidad lógica carece normalmente de importancia práctica. De manera que el punto de vista aceptado generalmente, de que los grupos de personas con intereses comunes tienden a favorecer esos intereses comunes, parece tener poco mérito, si es que tiene alguno.

2. Bienes públicos y los grandes grupos

Hay una semejanza notable entre el problema que encara la industria perfectamente competitiva mientras trata de obtenerla ayuda del gobierno y el que encara en el mercado cuando las empresas aumentan la producción y provocan una disminución del precio. *Así como no es racional que un productor en particular restrinja su producción con el fin de subir el precio del producto de su industria, tampoco sería racional que sacrificara su tiempo y su dinero para sostener a una organización cabildera con el fin de obtener la ayuda del gobierno para la industria. En ninguno de los casos le convendría al productor individual asumir cualquiera de los costos. Una organización de presión, un sindicato o cualquier otra organización que trabajara por los intereses de un grupo grande de empresas o de trabajadores de alguna industria, no obtendría ayuda alguna de las personas racionales y egoístas que pertenezcan a esa industria.* Así sería aunque todos los de la industria estuvieran absolutamente convencidos de que el programa propuesto favorecería sus intereses.

Los bienes y servicios básicos y más elementales proporcionados por el gobierno, por ejemplo, la defensa y la protección policial, así como el sistema de ley y orden en general, son de naturaleza tal que de ellos disfrutan todos, o prácticamente todos, los habitantes de la nación. Obviamente no sería factible, si fuera posible, negar la protección de los servicios militares, de la policía y de los tribunales a quienes no han pagado voluntariamente su parte de los costos del gobierno; de manera que los impuestos son necesarios. A los beneficios comunes o colectivos proporcionados por los gobiernos, los economistas les llaman normalmente «bienes públicos». «Un bien común, colectivo o público se define aquí como un bien cualquiera tal que, si una persona X_i , que forma parte de un grupo $X_1, \dots, X_m, \dots, X_n$, lo consume, no puede serle negado a los

otros miembros de ese grupo». Dicho de otro modo, aquellos que no compran o no pagan alguno de los bienes públicos o colectivos no pueden ser excluidos o impedidos de participar en el consumo de «ese» bien, como sí pueden serlo cuando se trata de bienes no colectivos.

Los estudiantes de finanzas públicas, sin embargo, han pasado por alto el hecho de que *el logro de cualquier meta común o la satisfacción de cualquier interés común significa que se ha proporcionado un bien público o colectivo a ese grupo*. El hecho mismo de que una meta o finalidad sea *común* en un grupo significa que ninguno de sus miembros queda excluido del beneficio o la satisfacción derivados de su logro.

Una característica esencial de la organización es que proporciona un beneficio inseparable y generalizado, de donde resulta que la provisión de bienes públicos o colectivos es la función fundamental de las organizaciones en general. Un Estado es antes que nada una organización que proporciona bienes públicos a sus miembros, los ciudadanos, y otros tipos de organizaciones proporcionan, análogamente, bienes colectivos a sus miembros.

Así como un Estado no puede sostenerse con las contribuciones voluntarias o vendiendo sus servicios básicos en el mercado, tampoco se pueden sostener otras organizaciones importantes sin imponer alguna sanción u ofrecer algún atractivo, distinto del bien público mismo, que induzca a las personas a ayudar a soportar las cargas de mantenimiento de la organización. El miembro individual de la organización grande típica está en situación análoga a la de la empresa en un mercado perfectamente competitivo o a la del contribuyente en el Estado: sus esfuerzos propios no producirán un efecto perceptible en la situación de su organización, de manera que puede disfrutar de cualquiera de las mejoras conseguidas por otros, haya o no trabajado para apoyar a su organización.

No se sugiere aquí que los Estados u otras organizaciones proporcionan *únicamente* bienes públicos o colectivos. Los gobiernos proporcionan con frecuencia bienes no colectivos, por ejemplo energía eléctrica, y normalmente venden esos bienes en el mercado como lo harían las empresas privadas. Además, las grandes organizaciones que no pueden hacer obligatoria la membresía *deben también* proporcionar algunos bienes no colectivos, con el fin de ofrecerles a los miembros en potencia un incentivo para afiliarse.

3. Incentivos sociales y comportamiento racional 4. Grupos de presión «no económicos»

Los incentivos económicos, por supuesto, no son los únicos incentivos. Las personas son motivadas a veces también por un deseo de lograr prestigio, respeto, amistad y otros objetivos sociales y psicológicos. Aunque la expresión «posición socioeconómica», empleada a menudo en los estudios de la posición, sugiere que puede haber una correlación entre la posición económica y la social, no cabe duda de que a veces son diferentes. Habrá que considerar por lo tanto la posibilidad de que, en un caso en el que no había incentivo económico para que una persona contribuyera al logro de un interés de grupo, podría haber no obstante un incentivo social para que hiciera su contribución.

Y obviamente eso es una posibilidad. Si un pequeño grupo de personas interesadas en un bien colectivo fueran también amigos personales o pertenecieran al mismo club social, y algunos miembros del grupo dejaran que otros soportaran la carga de proporcionar ese bien colectivo, podrían, aunque ganaran económicamente con ese curso de acción, perder socialmente con ello y tal vez la pérdida social excediera a la ganancia económica. Sus amigos podrían recurrir a la «presión social» para animarlos a hacer su parte en favor de la meta del grupo o el club social podría excluirlos, y esos pasos serían eficaces porque la observación cotidiana revela que la mayoría de las personas valoran la compañía de sus amigos y asociados lo mismo que la posición social, el prestigio personal y la autoestimación.

Sin embargo, la existencia de esos incentivos sociales para la acción orientada hacia el grupo no contradice ni debilita el análisis de este estudio. Más bien lo refuerza, porque *la posición social y la aceptación social son bienes individuales, no colectivos*. Las sanciones y las recompensas sociales son «incentivos selectivos»; es decir, figuran entre los tipos de incentivos a los que se puede recurrir para movilizar a un grupo latente. Es propio de la naturaleza de los incentivos sociales el poder distinguir entre individuos: la persona recalitrante puede ser condenada al ostracismo y persona que coopera puede ser invitada al centro del círculo exclusivo.

En general, la presión social y los incentivos sociales sólo funcionan en los grupos más pequeños; tan pequeños que sus miembros pueden tener contacto cara a cara.

¿Deben aplicarse las teorías desarrolladas en este libro a cualquiera de esos tipos de grupo de presión? (sociales, políticos, religiosos o filantrópicos). Lógicamente, la teoría puede abarcar todos los tipos. Es general en el sentido de que no está limitada a ningún caso especial. Se puede aplicar dondequiera que haya personas racionales interesadas en una meta común.

Por otra parte, es cierto que esta teoría, como cualquier otra, es en algunos casos menos útil que en otros casos. Resultaría demasiado largo aquí examinar detalladamente algunos de esos grupos de presión cuyos intereses son «no económicos»; pero es evidente que la teoría arroja nueva luz sobre algunas organizaciones esencialmente sociales y políticas, como las de veteranos, y que no es particularmente útil para el estudio de algunos otros grupos de presión no económicos. La teoría no es en absoluto suficiente cuando se trata de grupos filantrópicos, es decir, aquellos que expresan su preocupación por otro distinto del que apoya la presión, o de grupos religiosos.

La teoría desarrollada aquí tampoco es muy útil para el análisis de grupos que se caracteriza por un bajo grado de racionalidad, en el sentido en que se emplea aquí la palabra. Tomemos, por ejemplo, el grupo ocasional de personas interesadas que siguen trabajando a través de sus organizaciones para favorecer causas que se saben perdidas. Esa labor por amor a la causa no es racional, al menos desde el punto de vista económico, porque no tiene objeto hacer sacrificios que por definición serán ineficaces. La existencia de grupos de personas que trabajan por «causas perdidas» contradice la teoría ofrecida en este estudio (si bien la insignificancia de esos grupos es por supuesto consecuente con la teoría).

Cuando el comportamiento irracional es la base de un grupo de presión, tal vez sería mejor recurrir a la psicología o a la psicología social, en vez de la economía, en busca de una teoría pertinente.

Presentación y selección de textos a cargo de Jesús Casquete (Universidad del País Vasco, Lejona)

11.2. Sidney Tarrow

Sidney Tarrow es profesor de Ciencia Política en la Universidad de Cornell (EE.UU.). Es uno de los representantes más destacados del denominado enfoque del proceso político para el estudio de los movimientos sociales y la acción colectiva. Entre sus publicaciones destacan *Peasant Communism in Southern Italy* (1967), *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy, 1965-1975* (1989), *Struggle, Politics, and Reform: Collective Action, Social Movements, and Cycles of Protest* (1991) y *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics* (1994). Es asimismo autor de numerosos artículos sobre acción colectiva en revistas especializadas.

Textos

seleccionados Sidney Tarrow

POWER IN MOVEMENT: SOCIAL MOVEMENTS, COLLECTIVE ACTION AND POLITICS Traducción de Jesús Casquete

Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 3-6, 85-89, 155-158

1. Una noción de movimiento social

El mejor modo de definir a los movimientos sociales es afirmando que se trata de *desafíos colectivos por parte de individuos con objetivos comunes y unidos por vínculos solidarios en interacción sostenida con las elites, oponentes y autoridades*. Esta definición contiene cuatro propiedades empíricas: desafío colectivo, objetivo común, solidaridad e interacción sostenida en el tiempo.

Desafío colectivo

Existen numerosos modos de acción colectiva, como por ejemplo ejercer el derecho al voto, afiliarse a grupos de interés, participar en competiciones de bingo o asistir a partidos de fútbol. Sin embargo, éstas no son las formas de acción más características de los movimientos sociales. Los movimientos sociales se distinguen porque se sirven de la acción directa y desestabilizadora para desafiar a las elites, las autoridades u otros grupos o códigos culturales. Aunque la desestabilización es de naturaleza pública, puede adoptar también la forma de resistencia personal y coordinada o de la afirmación colectiva de nuevos valores.

A menudo, los desafíos colectivos consisten en interrumpir, obstruir o sembrar incertidumbre en las actividades de otros. Sobre todo en sistemas represivos, el desafío viene expresado mediante eslóganes, formas musicales o estéticas o renombrando objetos familiares con símbolos nuevos o diferentes. Incluso en estados liberales, puede que la gente se identifique con ciertos movimientos por su vocabulario, formas de discurso o comportamiento privado, todos los cuales denotan un propósito colectivo, el

cual, a su vez, consiguen reforzar. Estos movimientos han venido caracterizados como «comunidades discursivas».

El desafío colectivo no es la única forma de acción que presenciamos en los movimientos sociales. Los movimientos (especialmente aquellos mejor organizados) recurren a una amplia variedad de acciones, que oscilan desde proporcionar «incentivos selectivos» a sus miembros, hasta fortalecer el consenso entre los miembros actuales y potenciales, presionar y negociar con las autoridades o desafiar los códigos culturales establecidos mediante nuevas prácticas religiosas o personales. Todas estas acciones no se explican porque los líderes tengan una psicología que les predisponga a la violencia, sino más bien porque, en el empeño de buscar nuevas bases de apoyo y de reafirmar sus demandas, carecen de recursos estables (tales como dinero, organización o acceso al Estado) de que disponen los grupos de interés y los partidos políticos. Al carecer de dichos recursos, y habida cuenta de que representan a bases sociales nuevas o no representadas, los movimientos recurren a la acción colectiva con el objeto de erigirse en el centro de atención de sus seguidores y atraer la atención de oponentes y de terceros actores.

Objetivo común

Se han ofrecido numerosas razones para explicar por qué la gente participa en movimientos sociales, tales como el deseo juvenil de desafiar a las autoridades o apelaciones a los depravados instintos de la multitud. Si bien es cierto que algunos movimientos se caracterizan por un espíritu lúdico y carnavalesco en tanto que otros revelan el macabro frenesí de la multitud, existe una explicación más común (si bien más prosaica) de por qué la gente participa en movimientos, a saber: plantear reivindicaciones compartidas contra oponentes, autoridades o elites. Esta afirmación no nos obliga a asumir que todos los conflictos colectivos responden a intereses de clase, ni tampoco que los líderes carecen de autonomía; simplemente, nos obliga a reconocer que intereses y valores comunes subyacen a sus acciones compartidas... La gente no arriesga su vida ni sacrifica su tiempo en actividades vinculadas a un movimiento social a menos que crean que tienen una buena razón para ello. El objetivo común es esa razón.

Solidaridad

El denominador común más frecuente de los movimientos sociales es, por lo tanto, su interés. Sin embargo, el interés no pasa de ser una categoría objetiva [sic] impuesta por el observador. El factor que convierte el potencial del movimiento en acción colectiva es el reconocimiento por los participantes de sus intereses comunes. Antes de movilizar el consenso, los dinamizadores de un movimiento han desempeñado un rol importante en estimularlo. Sin embargo, los líderes son capaces de crear un movimiento social únicamente cuando rentabilizan sentimientos de solidaridad o identidad profundamente arraigados. Ésta es casi con seguridad la razón de que el nacionalismo y la etnicidad (basados en vínculos reales o «imaginados») o la religión (basada en un credo común) hayan proporcionado en el pasado bases para la organización de movimientos más firmes que la clase social...

Acción colectiva sostenida

Disturbios, rebeliones y descontentos generalizados tuvieron lugar mucho antes de que existiesen movimientos organizados. Únicamente cuando una acción colectiva contra antagonistas tiene carácter sostenido se puede decir que un episodio de confrontación se ha transformado en un movimiento social. Los objetivos comunes, identidades colectivas y un desafío identificable son todos ellos factores que contribuyen a que un movimiento realice esta labor. Pero a menos que sean capaces de mantener en el tiempo su desafío contra las autoridades, se evaporarán en el tipo de resentimiento individualista que James Scott denomina «resistencia», se acostumbrarán a su rol de oposición intelectual o se batirán en retirada hacia el aislamiento. Los movimientos sociales que han imprimido su huella en la historia han sido aquellos que han persistido en la acción colectiva contra adversarios mejor equipados.

2. La estructura de oportunidad política

Utilizo la expresión de estructura de oportunidad política para referirme a aquellas dimensiones consistentes (pero no necesariamente formales o permanentes) del contexto político que incentivan a los individuos para emprender la acción colectiva al afectar a sus expectativas de éxito o fracaso. Los teóricos de la estructura de oportunidad política subrayan la movilización de recursos externos al grupo. A pesar de que las oportunidades políticas se encuentran desigualmente distribuidas (a diferencia de lo que ocurre con recursos internos tales como el dinero, el poder o la organización), hasta los desafiantes más débiles y desorganizados pueden en ocasiones sacar partido de ellas.

Las oportunidades políticas a veces afectan a toda una población, tal y como ocurrió, por ejemplo, en Europa del Este a finales de la década de los años ochenta. En otras ocasiones, sus efectos se dejan sentir en grupos concretos, como cuando los realineamientos políticos de los años cincuenta y sesenta beneficiaron a la minoría afro-americana. Otras veces, las oportunidades políticas se dejan sentir en unas regiones o ciudades, pero no en otras...

El concepto de estructura de oportunidad política nos ayuda a comprender por qué algunos movimientos adquieren un grado de influencia sorprendente, aunque efímero, contra las elites o autoridades, para después perderla repentinamente a pesar de sus esfuerzos en contrario. Asimismo, nos ayuda a entender el modo en que la movilización se propaga desde gente objeto de graves injusticias y poderosos recursos a otros en circunstancias muy distintas. Al desafiar a las elites y autoridades, los grupos «madrugadores» exponen a los detentadores del poder al reto de otros grupos. Del mismo modo, los últimos grupos en sumarse al desafío colapsan más fácilmente debido a que carecen de los recursos para perseverar en la acción colectiva una vez se han cerrado las oportunidades.

Los cambios más relevantes en la estructura de oportunidad política se cifran en cuatro: la apertura del acceso a la participación, cambios en la correlación de fuerzas políticas, la disponibilidad de aliados influyentes y los ejes de conflicto entre elites...

1. Acceso creciente... El acceso a la participación es el primer incentivo importante para la acción colectiva... El acceso creciente viene expresado de manera más obvia a través de las elecciones...

2. Correlaciones de fuerzas inestables. Un segundo aspecto de la estructura de oportunidad que estimula la acción colectiva es la inestabilidad en las correlaciones de fuerzas, tal y como indica en las democracias liberales la inestabilidad electoral. La suerte cambiante del gobierno y de los partidos de oposición, sobre todo cuando se forman nuevas coaliciones, crea incertidumbres entre los simpatizantes del movimiento, estimula a los desafiantes a ejercer poder en los márgenes y puede inducir a las elites a competir por apoyo ajeno a las esferas del gobierno...

3. Aliados influyentes. Un tercer aspecto de la estructura de oportunidad es la presencia o ausencia de aliados influyentes. Los desafiantes se ven estimulados a recurrir a la acción colectiva cuando disponen de aliados que pueden actuar como amigos en los juzgados, como garantes contra la represión o como negociadores aceptables...

4. Elites divididas. Los conflictos dentro de y entre elites constituyen un cuarto factor que estimula a los grupos infrarrepresentados a emprender la acción colectiva. Las divisiones entre elites no sólo proporcionan incentivos a los grupos pobres en recursos para que emprendan la acción colectiva, sino que también estimulan a sectores de la elite alejadas del poder a adoptar el rol de «tribunos del pueblo»...

zados a los menos; una aceleración en la innovación de las formas de confrontación; innovación o transformación de los marcos de acción colectiva; una combinación de participación organizada y desorganizada; y secuencias de interacción intensificada entre los desafiantes y las autoridades que pueden culminar en reforma, represión y, en ocasiones, revolución...

La generalización del conflicto en un ciclo de protesta tiene lugar cuando las oportunidades políticas se abren para grupos «tempraneros» estratégicamente situados, cuando algunos grupos efectúan demandas que resuenan con las de otros grupos, y cuando dichas demandas dan origen a coaliciones objetivas o explícitas entre diversos actores y crean o refuerzan inestabilidad entre la elite. Las demandas tempranas que aparecen en un ciclo tienen dos efectos: primero, demuestran la vulnerabilidad de las elites a esas demandas e indican a otros grupos que puede haber llegado el momento para que planteen sus propias demandas; y, en segundo lugar, «desafían inevitablemente los intereses de otros contendientes, bien sea porque la distribución de beneficios hacia un grupo disminuirá las recompensas disponibles a otro, o porque las demandas atacan directamente los intereses de un grupo establecido» (Ch. Tilly, *European Revolutions, 1492-1992*, p. 13).

A pesar de que los ciclos no presentan una frecuencia uniforme ni se extienden homogéneamente entre la población, hay una serie de rasgos que caracterizan a estos períodos en la historia reciente. Entre dichos rasgos, se encuentran la intensificación del conflicto, la amplia difusión sectorial y geográfica, la expansión del repertorio de acción, el surgimiento de nuevas organizaciones de movimientos sociales y el fortalecimiento de otras organizaciones preexistentes, la creación de nuevos «marcos maestros» de protesta que aglutinan las acciones de grupos distintos y, por último, la intensificación de la interacción entre los grupos desafiantes y el Estado.

Conflicto y difusión

3. Ciclos de protesta

Cuando empleo la expresión «ciclo de protesta», me estoy refiriendo a una fase intensa de conflicto y confrontación en el sistema social y que incluye los siguientes procesos: una rápida difusión de la acción colectiva desde los sectores más moviliLos ciclos de protesta se caracterizan por una intensificación del conflicto en el ámbito de las relaciones laborales, en las calles, en los pueblos y en las escuelas. Durante estos períodos, la magnitud de la acción colectiva conflictiva de diversos tipos es superior a la habitual tanto antes como después del ciclo. Una serie de colectivos aparece con regularidad en la vanguardia de olas de protesta social (como, por ejemplo, los mineros o los estudiantes). A ellos se unen, en los momentos de máxima intensidad, otros grupos no precisamente caracterizados por sus tendencias insurgentes (por ejemplo, campesinos, obreros de pequeñas industrias o trabajadores de cuello blanco).

Resulta sencillo trazar las pautas de difusión de los ciclos de protesta desde las grandes ciudades a la periferia rural, o (como ocurre a menudo) de la periferia al centro. Con frecuencia, los ciclos se difunden desde áreas fuertemente industrializadas a áreas adyacentes menos industrializadas o campesinas a lo largo de valles o a través de otras rutas de comunicación. Hacen su aparición entre miembros de un mismo grupo étnico o nacional cuyas identidades se ven activadas por nuevas oportunidades y amenazas. La incertidumbre creada por la confrontación generalizada incrementa la importancia de la etnicidad o de otras características compartidas en el reconocimiento, confianza y cooperación mutuos de la gente.

Lo peculiar de estos períodos no es que toda una sociedad se «subleve» simultáneamente en la misma dirección (esto rara vez ocurre); ni tampoco que grupos concretos de la población actúen del mismo modo una y otra vez. Más bien, lo característico es que el efecto ejemplificador de la acción colectiva por parte de los grupos «tempraneros» desencadene una amplia gama de procesos de difusión, expansión, imitación y reacción en grupos habitualmente pasivos.

No se comprenderá adecuadamente el proceso de difusión si lo contemplamos únicamente como un contagio de acción colectiva hacia grupos similares que plantean demandas idénticas a oponentes equivalentes. Una característica central de los ciclos de protesta es la difusión de la propensión a la acción colectiva desde los grupos iniciadores a otros grupos no directamente implicados y a antagonistas. Los primeros reaccionan al efecto ejemplificador de aquella acción colectiva que está triunfando o que al menos no es reprimida, en tanto que los últimos estimulan la formación de contramovimientos, una reacción frecuente al inicio de la acción colectiva.

Repertorios y marcos

Los ciclos de protesta son el crisol a partir de los cuales se adoptan nuevas formas de protesta social, como por ejemplo las barricadas en las revoluciones francesas del siglo XIX, los consejos de fábrica de 1919-1920, las huelgas de brazos caídos durante el período del Frente Popular francés y del New Deal norteamericano, las «acciones directas» entre 1968 y 1972 en Italia. Gracias a la incertidumbre y a la experimentación propios de un ciclo de protesta, se acelera la innovación y se crea la ocasión para

desarrollar y refinar nuevas formas de acción colectiva.

Sin duda, no todas las innovaciones en la acción colectiva que hacen su aparición en los períodos de confrontación generalizada sobreviven una vez cerrado el ciclo. Algunas son características del clímax de la confrontación, aquellos momentos en que se entrevé la posibilidad de transformación del mundo; otras son el resultado de los elevados niveles de participación durante los ciclos, niveles difíciles de mantener una vez declina la movilización. A medida que disminuye la participación y remite la utopía, se van imponiendo formas más convencionales de participación. Entonces, todos aquellos que creían en el advenimiento de un nuevo mundo se refugian en la vida privada o emprenden actos violentos cada vez más desesperados. Las nuevas formas de acción más exitosas se consolidan entonces como parte del repertorio futuro de acción colectiva.

Con una lógica similar, los ciclos de protesta dan origen a símbolos nuevos o modificados, marcos de significado e ideologías que sirven para justificar y dignificar la acción colectiva y para que los movimientos movilicen a sus seguidores... Las olas de movilización constituyen los crisoles en los que nacen, se ponen a prueba y se refinan nuevos constructos culturales...

Organizaciones de movimiento

El incremento de la acción colectiva durante el punto culminante del ciclo crea incentivos para que surjan nuevas organizaciones y para que otras preexistentes radicalicen sus tácticas. Los ciclos de protesta prácticamente nunca caen bajo el control de una única organización. El punto de mayor intensidad de la ola de protesta viene marcado por la aparición de acción colectiva «espontánea»...

En la medida en que las organizaciones se convierten en los principales portadores de un ciclo de protesta, la confrontación no cesa sólo porque un grupo concreto haya visto satisfechas sus demandas, haya sido reprimido o se haya cansado de plantear sus demandas en la calle. Las organizaciones cuyo nacimiento es fruto de la acción colectiva continúan recurriendo a ella. Una vez formadas, las organizaciones de movimiento compiten por conseguir apoyo mediante la acción colectiva. La espiral de radicalización presenciada en numerosos ciclos de protesta es el resultado de dicha competencia por atraerse el apoyo ciudadano. Un elemento clave en el declive de los movimientos son las discrepancias tácticas, por ejemplo cuando algunos militantes insisten en radicalizar la estrategia mientras que otros optan por consolidar sus organizaciones y proporcionar beneficios tangibles a sus seguidores.

Incremento de la interacción

Por último, durante períodos de confrontación cotidiana, las interacciones entre grupos desafiantes y autoridades aumentan en frecuencia e intensidad y se convierten en multipolares en lugar de bipolares. Los conflictos entre las elites abren el camino a profundos ejes de conflicto entre grupos sociales; se desarrollan nuevos núcleos de poder –por muy temporales y efímeros que sean– que intentan convencer a los insurgentes de que el viejo sistema está al borde del colapso, núcleos que tejen nuevas y a veces extrañas alianzas entre los grupos desafiantes y los baluartes del régimen. A veces estas coaliciones constituyen la base de nuevas coaliciones gobernantes. Más a menudo, estas

alianzas colapsan cuando ciertos sectores del movimiento intentan cambios más radicales en tanto que otros intentan institucionalizar las ventajas conseguidas.

Presentación y selección de textos a cargo de Jesús Casquete (Universidad del País Vasco, Lejona)

11.3. Alain Touraine (n. 1925)

Alain Touraine es profesor en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Ha desarrollado la sociología de la acción y ha llevado a cabo investigaciones en las áreas de sociología del trabajo, los movimientos sociales, la sociología del desarrollo y en teoría sociológica, además de numerosos artículos en revistas especializadas y en tribunas de opinión en prensa. Entre sus obras más significativas podemos destacar: *Sociologie de l'action* (1965), *Production de la société* (1973), *Pour la sociologie* (1974), *La Voix et le regard* (1978), *Le Retour de l'acteur* (1984), *La Société post-industrielle* (1969) y *Critique de la modernité* (1992). Gracias a ellas, Touraine ha ocupado un lugar de primera fila en el campo de las ciencias sociales durante las tres últimas décadas.

Textos

seleccionados Alain Touraine

LA VOIX ET LE REGARD Selección y traducción de María Silvestre **Editions du Seuil, París 1978, pp. 15-22, 41-42, 45-49, 108-110**

1. La sociedad programada

Tres tipos de transformaciones de nuestras sociedades justifican esta idea: 1) Por un lado, en las sociedades más industrializadas, la conquista, el espíritu de empresa y el maquinismo son reemplazados cada vez más como factores principales de poder por el gobierno de los hombres, por la gestión, es decir, por las políticas; al mismo tiempo, también los movimientos reivindicativos se erigen como luchas puramente políticas. 2) Por otro lado, estas sociedades son cada vez menos sociedades de herencia y reproducción y más sociedades de producción y cambio. 3) Finalmente, el poder está menos unificado que en cualquier otra parte y el Estado ya no es el dios todopoderoso que describían algunos de los grandes conservadores liberales.

Estas transformaciones manifiestan una mutación social, la aparición de un nuevo tipo social. Esta idea apareció a lo largo de los años sesenta, pero estuvo en general demasiado unida al optimismo industrializador por no ser abandonada cuando reaparecieron los conflictos sociales y las contestaciones culturales y cuando la crisis reemplazó al crecimiento. Ahora es el momento de retomarla asociándola, como siempre he intentado hacer, con el análisis de los nuevos conflictos y de los nuevos movimientos sociales.

1. *El primer punto* es el más importante. Lo propio de la sociedad posindustrial, que yo llamo con más precisión la sociedad programada, es que las inversiones centrales se sitúan al nivel de la gestión de la producción y no ya de la organización del trabajo, como ocurre en la sociedad industrial. Ésta, que debe ser definida, como toda sociedad

histórica, por los rendimientos de producción más que por las técnicas, reposa en el dominio del patrón sobre el trabajo asalariado; en consecuencia, el lugar de la conciencia y del conflicto de clase es la fábrica e incluso el taller o el puesto de trabajo, lugares donde el patrón organizador impone a los trabajadores un método y una cadencia de trabajo.

En la sociedad programada, al contrario, el dominio de clase consiste menos en organizar el trabajo que en administrar los medios de producción y de información, es decir, en asegurarse el control a menudo monopolista de la provisión y del tratamiento de un tipo de información y, en consecuencia, de un modo de organización de la vida social. Ésta es la definición de la tecnocracia que dirige los medios de gestión. La resistencia a esta dominación no puede más que limitarse a una competencia particular.

Lo esencial no es ya la lucha entre el capital y el trabajo en la fábrica, sino la lucha entre los aparatos y los usuarios, consumidores o habitantes, definidos menos por sus atributos específicos que por su resistencia a la dominación de esos aparatos. Luchas propiamente sociales, que establecen una relación social porque ya no pueden defender una profesión, un estatuto o una comunidad. Son luchas generalizadas ya que un número creciente de actividades sociales están gobernadas por grandes aparatos de gestión y de información. Las luchas sociales han estado mucho tiempo concentradas en el ámbito de los derechos políticos y jurídicos. En la sociedad industrial han tenido por centro la situación económica y las relaciones de trabajo; en la sociedad programada aparecen dondequiera que un medio dirigente domina tanto la demanda como la oferta, modelando así las redes sociales y culturales. Es por eso que la defensa contra estos aparatos no se realiza ya en nombre de los derechos políticos o de los derechos de los trabajadores, sino en nombre del derecho de una población a elegir su género de vida, en nombre de su capacidad política, algo que se denomina a menudo autogestión. La acción política penetra por todas partes, en los cuidados médicos y en la sexualidad, en la educación y en la producción de energía.

2. *El segundo punto* es el declive de la herencia y de la reproducción social en estas sociedades en continua transformación. (...)

(Los nuevos movimientos sociales rechazan a menudo las orientaciones culturales de la sociedad industrial; sin embargo, se desarrollan cuando combaten las nuevas formas de crecimiento en lugar de apelar únicamente a la defensa de los equilibrios amenazados. (...))

Debido a que el principal eje de conflicto de nuestras sociedades es y sigue siendo la producción de sí mismas por el trabajo, las relaciones de clases y los movimientos sociales deben estar cada vez más en el centro de nuestro análisis. Me siento más cercano de aquellos que, como Marx, colocan en el corazón de la sociedad las luchas sociales, cuyo eje de conflicto es la producción de la sociedad por sí misma, que de aquellos que quieren reencontrar los equilibrios perdidos o de aquellos que no ven más luchas que las de la sociedad civil contra el Estado invasor.

3. *El tercer punto* es la desintegración del Estado en las sociedades programadas capitalistas. (...)

Vivimos el paso de la sociedad industrial a la sociedad programada y, por consiguiente, el declive de un cierto tipo de relaciones y de conflictos de clases y el nacimiento de una nueva generación de movimientos sociales. (...) El método de la intervención sociológica (...) tiene como objeto la separación de estos diversos sentidos de las luchas sociales actuales con la finalidad de hacer aparecer sobre los más diversos terrenos el nuevo movimiento social que jugará mañana el rol central que el movimiento obrero ha ocupado en la sociedad industrial.

Un movimiento social de este tipo no puede ser reducido a la lucha contra las contradicciones o a una acción al servicio de una evolución natural y necesaria, opone una voluntad de autogestión a una gestión tecnocrática. (...)

En una sociedad que por primera vez puede ser concebida como el producto de su intervención sobre sí misma, los conflictos sociales no tienen otra base ni otros objetivos que la lucha de fuerzas sociales por el control de la historicidad, de la acción de la sociedad sobre sí misma. Por primera vez, los movimientos sociales devienen los actores principales de la sociedad, lo que, no dejemos de recordar, no debe hacer olvidar la importancia siempre esencial de los problemas del Estado, de las políticas de desarrollo y de las relaciones internacionales. En nuestro tipo de sociedad los movimientos sociales son más que nunca los principales agentes de la historia. (...)

Allí donde el sistema político es democrático, donde no existe dependencia directa con respecto a una fuerza extranjera y donde la explotación económica se funda en una dominación tecnocrática multiforme, aparecen movimientos sociales. Para comprenderlos se debe elaborar una sociología de la acción, diferente en su principio de los análisis que reducen la sociedad a los mecanismos y a las leyes de una dominación de orden económico.

2. El método de la intervención sociológica

La importancia central dada al concepto de acción demanda un método acorde con ella. Una concepción de la sociedad sólo tiene utilidad si da lugar a una práctica sociológica: la *intervención sociológica*. (...) Este método se basa en tres principios:

1. Quiere estudiar la acción colectiva y, por consiguiente, se le acerca de la forma más directa que sea posible, es decir, estudiando un grupo militante en su rol militante, en nombre del cual acepta o demanda la intervención. El análisis no se refiere a una situación ni a unas opiniones, sino al *auto-análisis* que unos militantes hacen de su acción colectiva.

2. Siendo inseparable la acción de las relaciones sociales, la intervención sitúa al autor en *interacción* con otros co-partícipes sociales. Además, la intervención basa el trabajo de autoanálisis del grupo, no en una conciencia ideológica, sino en el contenido de estas confrontaciones.

3. En estas condiciones, *el investigador* no puede permanecer como un observador distante. Esta «objetividad» contradiría el reconocimiento del actor como tal. La intervención le pide ser un *mediador* entre el grupo militante y el movimiento social de cuya acción es portador. Esta nueva concepción del investigador, ni observador ni ideólogo, es lo que distingue de forma más evidente la intervención de otros métodos de

investigación. La cuestión a la que se esfuerza en responder es, pues, la siguiente: ¿cómo se puede estudiar la acción sin destruirla?; ¿cómo se puede analizar la vida social sin «naturalizarla»? (...)

3. Los movimientos sociales

Los movimientos sociales no son acontecimientos dramáticos ni excepcionales: yacen de forma permanente en el corazón de la vida social. Aquellos cuya función es mantener el orden aceptan, en mayor o menor grado, reconocer que éste no es nunca absoluto, sino que está rodeado de innovación y de desviación, de repulsa y de movimientos sociales. Pero esta concesión aparente sólo pretende mantener la ficción de que el orden es lo prioritario; lo que es falso. Antes está el trabajo que la sociedad realiza sobre sí misma, inventando sus normas, sus instituciones y sus prácticas, guiada por las grandes orientaciones culturales –modo de conocimiento, tipo de aislamiento, modelo cultural– a los que he denominado su *historicidad*. Pero la sociedad también está dominada por este conflicto incesante por el control social de la historicidad que es la *lucha de clases*. Los movimientos sociales no son negaciones marginales del orden; son las fuerzas centrales que luchan la una contra la otra por dirigir la producción de la sociedad por sí misma, la acción de las clases por la dirección de la historicidad.

Son la trama de la sociedad. Su estudio no es un campo particular ni una especialidad de la sociología; es el estandarte de toda la sociología de la acción y marcha en cabeza de toda la sociología, porque las otras ramas de la sociología, que estudian la privación de la acción y la crisis, el orden y su mantenimiento o el cambio social, dependen de ella. (...)

Sólo afirmo que hace falta reconstruir una representación de la sociedad que coloque en su centro y que defina de forma completamente nueva las relaciones, los conflictos y los movimientos sociales. (...)

La sociología de los movimientos sociales no se puede separar de una representación de la sociedad como un sistema de fuerzas sociales que se disputan la dirección de un campo cultural.

4. Acción y relaciones

La sociología aparece cuando el conjunto de orientaciones culturales por las cuales una colectividad adapta sus relaciones a su entorno ya no se concibe como la expresión de principios generales o, por el contrario, de acontecimientos particulares, sino como *un trabajo* de la sociedad sobre sí misma. Las sociedades humanas son capaces de producir y de cambiar sus modelos de funcionamiento. Es decir, al mismo tiempo que crean un conocimiento de sí mismas, invierten una parte del producto de su actividad para transformar la producción y construir una imagen de su creatividad. Esta primera idea enseguida nos conduce a otra. Esta triple acción sobre sí misma no puede ser ejercida por la totalidad de la colectividad: la gestión y la transformación de los modelos de acción, de la historicidad, de una parte, y del control social y cultural, de la otra, exigen la concentración de esta capacidad de acción en una categoría de innovadores-dominadores. La *clase dirigente* es el grupo de innovadores-dominadores que se identifica con esta producción de la sociedad por sí misma, con esta historicidad, y la

utiliza para legitimar su dominación sobre el resto de la sociedad, es decir, sobre la *clase popular* que se le somete pero que también contesta su dominación para reapropiarse de la historicidad. Esta interdependencia de las orientaciones colectivas y de los conflictos sociales constituye la matriz de toda organización social y cultural. Una sociedad está formada por dos movimientos contrarios: aquel que transforma la historicidad en *organización* hasta el punto de transformarla en *orden* y en poder, y aquel que quebranta este orden para reencontrar orientaciones y conflictos para la *innovación cultural* y para los *movimientos sociales*. Éstos no son un signo de crisis o de tensiones del orden social; manifiestan la producción de la sociedad por sí misma; por lo tanto, no hay creación de historicidad que no atravesase conflictos de clases. *Un movimiento social es la acción colectiva organizada por la que un actor de clase lucha por la dirección social de la historicidad en un contexto histórico específico*. El rol social otorgado a los conflictos y, en particular, a los conflictos de clases y a los movimientos sociales –el de la clase dirigente y el de la clase popular– indica desde el principio que rechaza considerar cualquier categoría que sea, por dominada que esté, como un no-actor. La clase obrera no es una mercancía en la sociedad industrial. Es un actor de la historia que sufre, lucha, piensa; impotente o contestatario, siempre es actor. La historia de nuestra industrialización y el funcionamiento de nuestra sociedad industrial no están dominadas por mecanismos ni leyes sino por relaciones sociales; así pues, por acciones, por movimientos sociales enfrentados, por ejemplo, los de la burguesía y de la clase obrera. El resto es metafísica.

5. El adversario y el eje de conflicto

Un movimiento social no es una afirmación, una intención; es una doble relación, con un adversario y con un eje de conflicto. Nunca logra una integración perfecta de estos dos componentes y lo más común es que no alcance más que un *nivel de proyecto* bajo, es decir, una integración débil de su visión del eje de conflicto cultural, de su conflicto con el adversario y de lo que une esas dos relaciones, a saber, la representación que tiene de la dominación ejercida por su adversario sobre el eje de conflicto cultural de la lucha. No es necesaria una total aceptación del esquema que he utilizado a menudo y que parece meramente descriptivo.

T

(totalidad)

I O

(identidad) (oposición)

El movimiento social está representado como la combinación de un principio de *identidad*, de un principio de *oposición* y de un principio de *totalidad*. Para batirse, ¿no hace falta saber en nombre de quién, contra quién y en qué terreno uno se bate? Reducido a estas ideas simples, el esquema se aplica a todas las conductas sociales, porque todas colocan al actor en una relación y no hay relación sin campo social. Lo que caracteriza al movimiento social es, ante todo, que el eje de conflicto es la propia historicidad y no la decisión institucional o la norma organizativa y que los actores son pues las clases, los únicos actores definidos por sus relaciones conflictivas con la

historicidad; es, entonces, cuando la interdependencia entre los ejes de conflicto y los actores, marcada en la forma triangular del esquema, es total, mientras que no lo es nunca en los otros tipos de conductas colectivas. En un sistema político, los actores pueden ser definidos independientemente los unos de los otros, al menos en cierta medida, como diferentes categorías socioeconómicas esforzándose por obtener una subvención del Estado o un sistema fiscal que les sea favorable. El campo de sus luchas de influencia viene definido con independencia de ellos, por la ley o por el Estado. En una organización, las relaciones de autoridad se ejercen conforme a normas generales, lo que explica por qué a este nivel uno está tentado de separar sistema y actores, estructura y poder. No me cansaré de repetir que la historicidad y las clases sociales no pueden ser concebidas separadamente. Así pues, hace falta reconocer en el esquema I-O-T mucho más que una mera descripción aceptable para todos sin dificultad. *La relación del actor con el adversario*, dimensión conflictiva del movimiento social, adquiere un sentido diferente según la vinculemos a la relación del actor con el eje de conflicto o, al contrario, a la relación de éste con el adversario... En el primer caso, expresa relaciones de producción, en el sentido más exacto del término, relaciones entre trabajadores y clase dirigente; en el segundo está más marcada por las relaciones de reproducción. En otras palabras, esta relación es, a la vez, la del dirigente y el contestatario, y la del dominante y el dominado. Que el lector no vea aquí sutilezas inútiles; estos conceptos que parecen tan próximos los unos de los otros ocultan, de hecho, conductas sociales muy diferentes y cada una ocupa un inmenso lugar en la historia. Las relaciones de clase poseen un lado claro y un lado oscuro. En el primero se ve el enfrentamiento de las clases opuestas por el control de la historicidad, por ejemplo, de los patrones y de los trabajadores por la dirección de la industrialización; en el otro está la defensa del pueblo contra el orden dominante. *La relación del actor con el eje de conflicto* no define el objetivo de la acción, sino el eje de conflicto de una relación. Este eje de conflicto puede ser reconstruido analíticamente, a partir de la ideología de los adversarios, pero puede ser descubierto también en el interior del propio movimiento social, como lo que es reconocido como no-ideología, como exterior a la acción social, así pues, como el límite que se impone la ideología. De tal forma que el movimiento obrero no se contenta con oponer una sociedad de trabajadores a una sociedad de patrones; también quiere estar al servicio del progreso, del desarrollo de las fuerzas de producción contra el despilfarro y la irracionalidad del beneficio privado. El progreso industrial gira entonces alrededor del eje de conflicto de clases, porque la patronal también habla en nombre del progreso y del desarrollo de las fuerzas de producción y ataca la resistencia obrera a este progreso, por ejemplo, el freno del que Taylor ha querido liberar a los industriales. Por tanto, la relación del actor con el eje de conflicto es doble. Una clase dirigente se identifica con la historicidad pero la identifica, a su vez, con sus propios intereses. Un movimiento social popular combate una cultura en cuanto que está dominada por la clase opuesta, pero también reconoce, frente al dominador, «la objetividad» del eje de conflicto.

Presentación y selección de textos a cargo de María Silvestre (Universidad de Deusto, Bilbao)

11.4. Alberto Melucci (1943-2001)

Alberto Melucci fue profesor de Sociología de la Cultura y de Psicología Clínica en la Universidad de Milán. Antiguo discípulo de A. Touraine en L'Ecole des Hautes Etudes de París, escribió numerosas obras en italiano e inglés sobre movimientos sociales, cambio cultural en las sociedades complejas e identidad individual y colectiva. Entre dichas obras destacan: *Nomads of the Present* (1989), *Creativity* (1994), *Passaggio d'epoca* (1994), *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age* (1996) y *The Playing Self. Person and Meaning in the Planetary Society* (1996). El conjunto de su obra le ha situado entre los intérpretes más innovadores y perspicaces de la familia de los «nuevos» movimientos sociales (término cuyo uso contribuyó a popularizar a comienzos de los años ochenta), a la que ha sabido ubicar como nadie en el marco de una teoría de las transformaciones por las que atraviesan las sociedades contemporáneas.

Textos

seleccionados Alberto Melucci

THE PLAYING SELF Traducción de Jesús Casquete

Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 144-145

1. La sociedad compleja

La información se ha convertido en un recurso central del que dependen las sociedades contemporáneas para su desarrollo y supervivencia. La capacidad para recopilar, procesar y transferir información ha evolucionado durante los últimos treinta años hasta un nivel que no admite comparación con todos los avances previos en la historia de la humanidad. Como consecuencia, el carácter artificial, «construido», de la vida social se ha incrementado. Una gran parte de nuestras experiencias en la vida cotidiana acontecen en un ambiente producido enteramente por la sociedad. Los medios de comunicación representan y amplifican nuestras acciones; los individuos incorporan y reproducen estos mensajes en una especie de espiral auto-propulsada. ¿Qué son la «naturaleza» y la «realidad» al margen de las imágenes y representaciones culturales que recibimos de, y producimos para, nuestro mundo social? Este último adquiere una dimensión planetaria. Los acontecimientos ya no son relevantes en sí mismos, ni tampoco por el lugar en que acontecen o por los sujetos afectados, sino por su impacto simbólico en el sistema mundial.

Las sociedades de la información desarrollan una producción cultural no directamente relacionada con las necesidades de supervivencia o reproducción. Se trata de sociedades «posmateriales» que producen un «excedente cultural». El control sobre la producción, acumulación y circulación de información depende de códigos que la organizan y la hacen comprensible. En las sociedades complejas, el poder estriba de manera creciente en códigos operacionales, reglas formales y organizadores del conocimiento. De acuerdo con su lógica operativa, la información no es un recurso compartido al que puede acceder todo el mundo, sino un signo vacío cuya clave de acceso está controlada por un reducido grupo de personas. El acceso al significado se convierte en el escenario de un nuevo tipo de poder y conflicto. Los conflictos sociales

se han desplazado a la esfera cultural. Se desarrollan alrededor de la identidad personal, el tiempo y el espacio de la vida, la motivación y los códigos del comportamiento cotidiano. Los conflictos ponen al descubierto una lógica que está ganando terreno en las sociedades altamente diferenciadas. Los sistemas complejos asignan cada vez más recursos a los individuos, quienes actúan a modo de terminales efectivas para el procesamiento de información de alta densidad y se convierten de este modo en agentes autónomos de acción. Sin embargo, estos sistemas también exigen una creciente integración. Con el objeto de conservarse, se ven impelidos a extender su control regulando fuentes de acción profundamente arraigadas e interfiriendo en la construcción de su significado. Los conflictos contemporáneos evidencian actores y formas de acción que no se ajustan a las categorías convencionales de conflicto económico o de competición política entre grupos de interés. El núcleo de los conflictos contemporáneos es la producción y reapropiación del sentido.

Textos

seleccionados Alberto Melucci

CHALLENGING CODES Traducción de Jesús Casquete

Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 20-22

2. La acción colectiva como constructo

Desde la perspectiva (de la acción colectiva) parte de la fenomenología: los fenómenos colectivos son aquellos conjuntos de acontecimientos sociales que involucran a un conjunto de individuos o grupos que exhiben, simultáneamente y en el mismo espacio, comportamientos con características morfológicas relativamente similares. Aunque dichos fenómenos han sido denominados en la literatura sociológica de modos diversos (comportamiento colectivo, movimientos sociales, acontecimientos de protesta, comportamiento de masas y otros términos similares), todos asumen que estas prácticas sociales comparten una serie de rasgos que se resumen en el reconocimiento de su carácter «colectivo». Más allá de este rasgo fenomenológico, resulta difícil asumir cierta homogeneidad o unidad cualitativa sin proceder a una asunción conceptual respecto a la naturaleza analítica del fenómeno. Incluso la opción entre «comportamiento» colectivo o «acción» colectiva implica un marco teórico diferente que necesita ser abordado explícitamente. En consecuencia, y como punto de partida, definiré la acción colectiva como un conjunto de prácticas sociales 1) que comprenden simultáneamente a una serie de individuos o grupos, 2) exhiben rasgos morfológicos similares habida cuenta de su contigüidad en el tiempo y el espacio, 3) implicando un campo social de relaciones y 4) la capacidad de los individuos involucrados de cobrar sentido de lo que están haciendo... Éste es el punto de partida más general para un enfoque diferente a los fenómenos empíricos a los que se hace referencia cuando se habla de acción colectiva, movimientos sociales y otras nociones similares.

(...) Sólo será posible abandonar la herencia dualista de la tradición sociológica en el estudio de los fenómenos colectivos si invertimos la ingenua asunción según la cual la acción colectiva es un dato empírico unitario. En lugar de considerarlo como un punto de partida, deberíamos examinar este dato para descubrir cómo se forma, desmontando así

su unidad y revelando la pluralidad de actitudes, significados y relaciones que confluyen en un único fenómeno. Enfrentarse al problema del cómo se forma un actor colectivo requiere reconocer el hecho de que, lo que empíricamente se denomina «un movimiento»... es en realidad el producto de procesos sociales múltiples y heterogéneos. Debemos, por lo tanto, intentar comprender el modo en que se ha construido esta unidad y qué productos diferentes se generan en la interacción de sus varios componentes integrantes...

Abogo por diferenciar la categoría general de acción colectiva y por desplazarlos desde un punto de vista empírico a otro *analítico*... Más específicamente, propongo utilizar la noción de «movimiento social», no como una categorización empírica de ciertos tipos de comportamiento, sino más bien como un *concepto analítico*. Concebido de esta manera, aborda un nivel específico de la acción colectiva que debe ser distinguido de otros niveles presentes en los fenómenos colectivos empíricos. No se puede considerar a ningún fenómeno de acción colectiva como algo unitario desde el momento en que el lenguaje que habla no es unívoco. Un enfoque analítico a aquellos fenómenos que habitualmente se denominan «movimientos» debe venir enmarcado en una teoría de la acción colectiva; su sujeto debe ser descompuesto, por un lado, según las *orientaciones de la acción* y, por otro lado, según el *sistema de relaciones sociales afectado por la acción*. Por ejemplo, emprender una campaña en favor de cambios funcionales en el seno de una organización no es equivalente a desafiar su estructura de poder; luchar por incrementar la participación en la toma de decisiones es distinto que rechazar las reglas del juego político. Únicamente distinguiendo entre los diferentes niveles analíticos y campos de relaciones del actor colectivo objeto de investigación seremos capaces de comprender los contenidos de un «movimiento» concreto como un vehículo de demandas múltiples y, a menudo, contradictorias.

Concebido de esta manera, el *concepto* de movimiento social... es siempre un *objeto de conocimiento construido por el analista* que no coincide con la complejidad empírica de la acción... Cobrar conciencia de la operación constructiva de nuestro utillaje conceptual es hoy un requerimiento epistemológico si queremos abandonar para siempre la premisa ingenua de que los fenómenos sociales existen «ahí afuera», con independencia de nuestro punto de vista, y si queremos también ser capaces de asumir la responsabilidad del papel que juega, y puede jugar, el conocimiento en la vida social contemporánea.

3. Los movimientos sociales contemporáneos

Definición

(...) Desearía definir un movimiento social como un concepto que comprende tres dimensiones analíticas. Un movimiento es la movilización de un actor colectivo 1) definido por una solidaridad específica, 2) envuelto en un conflicto con un adversario por la apropiación y control de recursos que ambos valoran, 3) y cuya acción conlleva la ruptura de los límites de compatibilidad del sistema dentro del cual tiene lugar la acción. Por lo tanto, un movimiento es más que la expresión de un conflicto; fuerza el conflicto más allá de los límites del sistema de relaciones sociales en el que se sitúa la acción. En

otras palabras, rompe las reglas del juego, establece sus propios objetivos innegociables, desafía la legitimidad del poder, etc.

Para poder identificar un movimiento (más como una categoría de análisis que como un fenómeno empírico), debemos verificar las tres condiciones mencionadas, cada una de las cuales se debe cumplir antes de que podamos hablar de un «movimiento social» en un sentido analítico. Además, estas dimensiones nos permiten distinguir otros tipos de acción colectiva teóricamente fronterizos con los movimientos sociales.

Rasgos característicos

Las formas recientes de acción colectiva en las sociedades contemporáneas comparten una serie de características que resultan útiles para arrojar luz sobre ciertos rasgos específicos de los conflictos emergentes. Resulta llamativa, en primer lugar, la *heterogeneidad y baja negociabilidad* de los objetivos planteados en la acción. Diversas esferas de la vida social han sido el escenario de olas de movilización y protesta colectiva, como por ejemplo los movimientos juveniles y estudiantiles, de mujeres, de liberación gay y lesbiana, movimientos urbanos, campañas ecologistas y pacifistas, movilizaciones de consumidores y usuarios de servicios, de minorías étnicas y lingüísticas, movimientos neorreligiosos y comunitarios, grupos preocupados por la salud y campañas antirracistas y antisegregación... No todas estas formas de protesta organizada comparten el mismo significado, ni tampoco todas ellas son expresión de conflictos antagónicos. Sin embargo, todas apuntan a una metamorfosis en la acción colectiva. En concreto, movilizan a grupos sociales alrededor de objetivos de baja negociabilidad porque, en tanto fenómenos sociales, no son completamente reducibles a la mediación política. Tan sólo una fracción de las demandas colectivas pueden ser mediadas e institucionalizadas a través de la representación y toma de decisiones políticas; una parte importante de ellas sobrevive bajo formas innegociables para reaparecer durante una nueva ola de movilizaciones a menudo protagonizada por actores diferentes.

Esto nos conduce a un segundo rasgo que ha sido constatado por numerosos autores: las formas recientes de acción colectiva *ignoran en gran parte el sistema político y a menudo se muestran desinteresadas con la idea de conquistar el poder*. Aparentemente, los objetivos tradicionales de hacerse con el poder político y controlar el aparato del Estado han dado paso a un deseo de control de las condiciones de existencia y demandas de independencia del sistema...

Un tercer rasgo digno de mención de los movimientos contemporáneos tiene que ver con el hecho de que *desafían la moderna relación entre lo público y lo privado*. Las relaciones públicas y políticas están sujetas a demandas centradas en la identidad afectiva, biológica y sexual de los individuos. Las esferas «privadas», en las que tradicionalmente tenían lugar los intercambios afectivos y donde se distribuían las recompensas individuales, han sido invadidas por los medios de comunicación de masas y se han convertido en esferas para la movilización y la acentuación del conflicto. Las grandes etapas del ciclo de vida «privado» (nacimiento, adolescencia, madurez, amor, vejez, muerte) se convierten en nodos cruciales de sensibilidad para la acción colectiva;

invaden el dominio «público» y se convierten en campos de experiencia humana a ser reapropiados.

Otra característica tiene que ver con un cierto *solapamiento entre desviación y movimientos sociales*. Las formas de control se difunden y permean la vida social y las elecciones existenciales. De este modo, la distinción empírica entre protesta y marginalidad se convierte en una tarea aún más difícil de perfilar. La mayoría silenciosa deja de ser un fantasma evocado por la política autoritaria para convertirse en una realidad que amenaza el carácter democrático de las sociedades complejas. El sistema produce formas de «tratamiento» para afrontar todo tipo de oposición reduciéndolo a desviación y patología social. El disenso se asimila a la enfermedad; la lucha es relegada a la esfera de la conducta a ser «curada» mediante terapias de comportamiento y represión. De este modo, la oposición se torna suavemente en desviación, con tanta mayor facilidad cuanto más a mano se encuentren los estigmas requeridos: la oposición involucra siempre a una minoría, la cual tiende a rechazar cualquier tipo de mediación regulada por el sistema y carece de acceso al control de la información que posibilita a los aparatos etiquetar todo comportamiento conflictivo como indistinguible de la patología. El sistema de salud mental se convierte en una de las áreas en las que la distinción entre rehabilitación y control se hace cada vez más difícil.

El particularismo se presenta como la forma apropiada de resistencia a un poder que se generaliza a sí mismo. La *solidaridad como objetivo* de la acción es otro de los rasgos compartidos por los movimientos contemporáneos. La búsqueda de una identidad comunal, el renacimiento de membrecías primarias (género, edad, localidad, etnicidad) se erigen en bastiones de resistencia contra los cambios inducidos desde arriba. La lucha siempre tiene objetivos instrumentales, pero aún más importante es el reforzamiento de la solidaridad grupal, la búsqueda de intercambios simbólicos y afectivos. El grupo se centra en su identidad y resiste la «racionalidad» de las decisiones y metas impuestos por un poder distante e impersonal.

La *búsqueda de la participación y de la acción directa*, esto es, el rechazo de la representación, es una última característica compartida por los movimientos contemporáneos. La mediación tiende a reproducir los mecanismos de control contra los que luchan los movimientos. El rechazo de toda forma de poder da lugar a una oposición resuelta, innegociable, a las decisiones y metas impuestas por los aparatos. Apelar a la espontaneidad, el anti-autoritarismo y la antijerarquización es un punto compartido por numerosas formas de acción colectiva. De ahí la fragmentación, debilidad organizativa e incoherencia que asola a dichas formas de acción, tal y como han sido puntualmente señaladas por sus críticos. Estas tendencias, junto con la sospecha de la mediación política, constituyen el problema central de los movimientos emergentes...

Contenidos

Las características arriba reseñadas asumen varias formas en los movimientos contemporáneos empíricamente observables. Con el objeto de completar este cuadro descriptivo que se ha concentrado en la forma de la acción colectiva, quisiera ahora referirme a sus contenidos. Más allá de los temas relacionados con las áreas específicas

de la vida social en las que se desarrolla la acción colectiva, parece existir una serie de temas recurrentes que desempeñan un rol clave en la acción de los movimientos contemporáneos.

Numerosos movimientos se caracterizan por un *utopismo* regresivo, de carácter (directa o indirectamente) religioso. Es éste un rasgo invariablemente presente en el momento fundacional de los movimientos sociales. Abundan los ejemplos históricos que muestran que, cuando se forma un grupo, éste define su identidad en términos del pasado, fundándose en un mito totalizador del renacer que resulta, a menudo, de carácter cuasireligioso. No obstante, los fenómenos actuales presentan un carácter específico que creo tiene que ver con la naturaleza de los movimientos modernos. Las demandas ligadas a la identidad y la vida cotidiana son progresivamente menos «políticas»...

Otro rasgo es la *primacía otorgada a la Naturaleza*... La noción de Naturaleza es reintroducida en las sociedades complejas como una definición cultural de las necesidades, una definición que se escapa al control de los aparatos de poder. Es concebida como una especie de materia prima «no social» contrapuesta a lo «social» omnipresente. Sin embargo, ésta es una definición cultural de las necesidades; es la forma que da la cultura posindustrial a las demandas creadas por la estructura mutante de la producción social. La apelación a la Naturaleza es uno de los modos de representación por los cuales el individuo se resiste al control y la racionalización. El retorno a la Naturaleza es, por lo tanto, la toma de conciencia del hecho que nuestra «Naturaleza» nos pertenece y que no es algo externo a la acción social; así pues, puede ser ordenada de maneras opuestas a las estipulaciones y deseos de los aparatos...

Un aspecto final se refiere al *rol del individuo*. Las demandas colectivas se refieren cada vez más al individuo, a su experiencia interior, sus necesidades y su existencia «inconsciente». Los problemas de los individuos se han transformado en problemas colectivos precisamente porque implican, por un lado, la manipulación de la identidad individual por la estructura de poder y, por otro lado, la representación cultural de las necesidades como objeto de preocupación individual. El análisis de la «socialización» creciente de la dimensión individual y, a la inversa, de la «individualización» de los problemas sociales, se hacen más difíciles por el intento simultáneo de los aparatos dominantes de contrarrestar y compensar esta tendencia. Hay presiones hacia la desdiferenciación, a la reducción de todos los problemas al plano individual, considerado éste como una entidad atomizada. Las formas de poder se han transformado; asistimos a un intento de psicologización y de medicalización generalizada de la sociedad reduciendo a su dimensión individual todo conflicto potencial que emerja alrededor de la identidad...

Los movimientos, por su parte, testifican con su propia existencia que están teniendo lugar cambios profundos en el estatus del individuo y de sus problemas. Mediante su acción, los movimientos afirman la necesidad de afrontar la dimensión individual de la vida social como el nivel donde se ejercen nuevas formas de control social y se origina la acción social. Toman en serio la dudosa prioridad de la experiencia cotidiana, de las relaciones afectivas y de las motivaciones profundas del comportamiento individual que

han recibido en una sociedad que interviene en las raíces mismas de la vida individual. Estas áreas de la experiencia humana se convierten, de este modo, en el terreno en el que se alimentan conflictos sociales cruciales, en los que se confrontan nuevos poderes y nuevas formas de resistencia y oposición.

Un análisis orientado desde esta perspectiva ha de superar muchas fronteras que aún dividen a las disciplinas tradicionales (biología, psicología, antropología, sociología) para poder arribar a una definición nueva y más apropiada de su objeto de investigación y, de este modo, diseñar las herramientas apropiadas para comprender los cambios que están teniendo lugar. La «socialización del individuo» y la «individualización de lo social» no son únicamente *jeux-de-mots*, sino indicadores del límite alcanzado por nuestro esquema de pensamiento lineal. Cuando el poder social penetra las raíces de la vida individual y cuando el individuo se encuentra socialmente equipado con los recursos para convertirse en un sujeto autónomo de acción, la frontera entre lo individual y lo social se difumina, y el lenguaje dualista y las divisiones disciplinares que hemos heredado de la modernidad alcanzan sus límites. El primer paso para superar el paradigma lineal de la modernidad es apuntar el problema. Los movimientos sociales, por su misma acción, han comenzado a desbrozar el camino.

Presentación y selección de textos a cargo de Jesús Casquete (Universidad del País Vasco, Lejona)

12 Sociología del conflicto

L

a reflexión sociológica sobre el conflicto social ha estado orientada durante décadas por el pensamiento de K. Marx. Como ya se ha apuntado anteriormente, la capacidad transformadora del orden social que Marx atribuye al conflicto ha sido el faro de buena parte de los análisis de este tipo de fenómenos hasta fechas muy recientes. Sería exacto afirmar que ningún otro autor ha contribuido de manera tan intensa al conocimiento (y generación) de dicho ámbito de situaciones sociales, a pesar de los numerosos estudios e investigaciones a que ha dado lugar desde mediados del siglo XIX.

Hemos de esperar a la publicación por G. Simmel de *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* en 1908, para encontrarnos con otra contribución teórica relevante al análisis sociológico del conflicto social. En el capítulo dedicado a la lucha, Simmel aborda con destacada profundidad analítica las relaciones entre conflicto y estructura del grupo, así como las funciones cohesivas del conflicto interno al grupo y con otros grupos.

Durante la década de los años 50 se produce un redescubrimiento del conflicto como objeto de reflexión, tanto en sociología como en el resto de ciencias sociales. Historiadores, economistas, psicólogos sociales, antropólogos y politólogos obtienen en la existencia, presente o recientemente superada, de numerosos casos de conflicto material empírico suficiente para dar origen a una oleada de publicaciones y un renovado interés por la dimensión conflictual de la realidad social. Autores como R. Aron, C. Kerr, R. Dubin, M. Gluckman, M. G. Thurlings y J. Coleman, o la aparición de revistas científicas especializadas en este tema como «Conflict Resolution» son indicadores de este renovado interés con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial. De entre todas estas contribuciones pueden destacarse los trabajos de L. Coser y R. Dahrendorf. Mientras Dahrendorf elabora su teoría del conflicto social a partir de una crítica de la teoría marxista clásica de la formación de grupos en conflicto, Coser procede a una reformulación de la teoría del conflicto social de Simmel desde una interpretación cercana al estructural-funcionalismo.

La aparición de *Las funciones del conflicto social* de L. Coser representa un cambio importante en la consideración del problema del conflicto social en un doble sentido: por un lado, amplía el campo de reflexión de la sociología americana, hasta entonces preferentemente centrada en los temas de la integración y la cohesión sociales y, por otro lado, introduce el conflicto social en la esfera de influencia de la teoría funcionalista, tema sobre el que siempre había pasado de puntillas y sin hacer ruido. Los conflictos que comienzan a multiplicarse en la sociedad americana hacia finales de los años 60 convierten a esta obra en un éxito de ventas. Con las aportaciones de L. Coser el ámbito más problemático para el paradigma funcionalista, entonces dominante, se «normaliza», incorporándose a la reflexión sociológica sin necesidad de recurrir a explicaciones psicologizantes o al comportamiento desviado para su comprensión.

El proceso de elaboración de una teoría sociológica del conflicto social se ve significativamente impulsado con las aportaciones de R. Dahrendorf y, sobre todo, con su obra *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. A partir de la formulación marxista de las clases sociales y con la incorporación de nuevas evidencias en el funcionamiento de las clases en las modernas sociedades industriales, Dahrendorf procede a una reformulación del papel que Marx atribuye a las relaciones sociales en el modo de producción capitalista. Lo que ha cambiado en nuestras sociedades, según Dahrendorf, es la estructura de dominación o autoridad que existe tanto en el ámbito de la producción como en el resto de ámbitos políticos y sociales organizados. Las clases y los grupos sociales en conflicto pueden presentarse allí donde se ha institucionalizado una estructura de dominación. El conflicto puede cristalizar en cualquier ámbito de la realidad que se encuentre estructurado en base a relaciones de autoridad, pudiendo presentarse una gran pluralidad de situaciones tanto a nivel colectivo dentro de una esfera determinada en función de la agrupación de diferentes posiciones de autoridad como a nivel individual según las funciones o roles que una persona desempeñe en distintas instituciones y asociaciones.

PRESENTACIÓN 903

A partir de la década de los 60 han sido numerosos los trabajos elaborados sobre el conflicto, principalmente sobre la resolución de conflictos y en torno a conflictos específicos: políticos, económicos, étnicos, nacionales, etc. Ante la imposibilidad de dar cuenta de todos ellos en esta breve presentación, me gustaría señalar dos ámbitos de gran interés por la importancia de los debates a que han dado lugar y por su centralidad tanto en las sociedades industriales avanzadas como en el futuro inmediato. El primero hace referencia a la teoría de la revolución y de los cambios rápidos y profundos de la estructura de la sociedad. El segundo se refiere a la teoría de la acción colectiva y de los movimientos sociales.

La explicación de las revoluciones tiene, según Szotompka, dos fuentes teóricas de inspiración: la primera afirma que aquélla se produce mediante la movilización de los actores cuando el descontento y las frustraciones sobrepasan un determinado umbral, pudiendo ser dicha movilización espontánea (R. Aya) o producida por líderes e ideólogos (Ch. Tilly); la segunda mantiene que la revolución acontece cuando se producen condiciones, circunstancias y situaciones favorables para ello, pudiendo aparecer dichos contextos como resultado del debilitamiento de los controles sociales (Th. Skocpol) o del acceso a los recursos disponibles (S. Tarrow). A lo largo de los últimos años hemos asistido a un vivo debate sobre los pormenores y las causas de los cambios revolucionarios en el que han participado, entre otros, autores como Th. Skocpol, Ch. Tilly, J. Goldstone o P. Szotompka.

Las teorías dominantes en la explicación de la acción colectiva en los 60 son progresivamente sustituidas por el enfoque de la movilización de recursos (M. Zald, J. McCarthy) inspirado en el modelo de gestión organizacional y los nuevos movimientos sociales (A. Touraine, C. Offe, J. Habermas) de orientación estructural. Con posterioridad nuevos desarrollos se han ido incorporando durante los 80: el enfoque del

proceso y de las oportunidades políticas (Ch. Tilly, D. McAdam, S. Tarrow, H. Kriesi), y la teoría de la identidad colectiva (A. Melucci).

12.1. Lewis Coser (1913-2003)

Nace en el año 1913 en Berlín, donde pasa su infancia y juventud. A los 20 años emigra a París donde cursa estudios en la Sorbona. En estos años se inicia en la sociología de K. Marx y E. Durkheim. Es en 1941 cuando emigra a los Estados Unidos. Durante estos primeros años edita la revista *Modern Review* y publica numerosos comentarios de libros para revistas como *The Nation*, *The Progressive* y *Partisan Review*.

En 1948 continúa sus estudios de Posgrado en la Universidad de Columbia bajo la influencia de Robert K. Merton. Después de enseñar durante 2 años en el Colegio de la Universidad de Chicago regresa a Nueva York para realizar en 1954 su Tesis Doctoral titulada *Toward a Sociology of Social Conflict* sobre el análisis del conflicto social desde la perspectiva del estructural funcionalismo.

Una revisión de su Tesis de Doctorado aparece en 1956 bajo el título de *Las funciones del conflicto social (The Functions of Social Conflict)* y 11 años más tarde *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social (Continuities in the Study of Social Conflict)*. Otro ámbito de investigación ha sido las instituciones y los intelectuales. Entre sus publicaciones más representativas destacan *Men of Ideas (Hombres de ideas)* donde se discute la relación de varios tipos de intelectuales de distintos ámbitos institucionales y *Greedy Institutions (Las instituciones voraces)*.

L. Coser también ha desarrollado su tarea intelectual en otro tipo de foros de carácter más políticamente militante. Ha escrito ensayos y comentarios en revistas como *The New Republic*, *Politics* o *Commentary*, además de las mencionadas con anterioridad. Asimismo contribuyó, junto con Irving Howe, a la creación e impulso de la revista «*Dissent*» que durante muchos años ha representado un foro de debate de ideas de izquierda.

Las contribuciones más significativas están agrupadas en cuatro bloques: conflicto social; intelectuales y hombres de ideas; teoría sociológica y otros problemas conceptuales y, finalmente, escritos políticos.

Obras

The Functions of Social Conflict. (Las funciones del conflicto social) (1956), Fondo de Cultura Económica, México.

Continuities in the Study of Social Conflict. (Nuevos aportes a la teoría del conflicto social) (1967).

Social Conflict and the Theory of Social Change (1993). *Men of Ideas: A Sociologist's View* (1965).

Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences (1984). *Introduction to Sociology*.

Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context (1971).

On Work, Race and the Sociological Imagination.

A Handful of Thistles: Collected Papers in Moral Conviction (1988). *The Uses of Controversy in Sociology* (1976).

Greedy Institutions (1974).

The Idea of Social Structure: Papers in Honor of R. K. Merton (1975). *Political Sociology: Selected Essays* (1980).

Sociological Theory: A Book of Readings (1964).

The American Communist Party: A Critical History (1974). *The New Conservatives: A Critique from the Left* (1975).

Textos

seleccionados Lewis Coser *LAS FUNCIONES DEL CONFLICTO SOCIAL* Fondo de Cultura Económica, México 1961

Las funciones del conflicto social

PROPOSICIÓN 1: (Funciones conectivas del grupo desarrolladas por el conflicto) El conflicto sirve para establecer y conservar la identidad y las líneas fronterizas de las sociedades y de los grupos.

El conflicto con otros grupos contribuye a establecer y reafirmar la identidad del grupo propio, y mantiene sus fronteras con relación al mundo social que lo rodea.

Las enemistades consagradas y los antagonismos recíprocos conservan las divisiones sociales y los sistemas de estratificación. Esos antagonismos tradicionales impiden la desaparición gradual de las fronteras entre los subgrupos de un sistema social, y determinan la posición de los diversos subsistemas dentro de un sistema total.

En las estructuras sociales que procuran un amplio margen de movilidad, es muy probable que exista atracción de los estratos elevados sobre los inferiores, así como una hostilidad mutua entre los estratos. En este caso es frecuente que los sentimientos hostiles de los estratos inferiores tomen la forma de *resentimiento*, en el que la hostilidad va mezclada con la atracción. Esas estructuras tenderán a suministrar muchas oportunidades conflictivas, puesto que, como se verá más adelante, la frecuencia de las posibilidades de conflicto varía directamente de acuerdo con la intimidad de las relaciones.

Conviene hacer una distinción entre el conflicto y las actitudes de hostilidad o antagonismo. El conflicto social siempre denota una interacción social, en tanto que las actitudes o sentimientos son predisposiciones a entrar en acción. Esas predisposiciones no conducen necesariamente al conflicto; el grado y género de legitimidad que posean el poder y los sistemas establecidos son variables decisivas que afectan al acrecimiento del conflicto.

PROPOSICIÓN 2: (Funciones del conflicto en la protección del grupo, y significado de las instituciones que actúan como válvulas de seguridad).

a) El conflicto no siempre es disfuncional para las relaciones dentro de las cuales acontece; con frecuencia el conflicto es necesario para mantener esas relaciones. Si no cuentan con medios para evacuar la hostilidad de unos a otros, y para expresar su dissentimiento, los miembros del grupo pueden sentirse completamente abrumados y reaccionar con la separación o apartamiento. El conflicto sirve para mantener las relaciones, al dejar libres los sentimientos de hostilidad aprisionados.

b) Los sistemas sociales suministran instituciones específicas que sirven para dar salida a los sentimientos hostiles y agresivos. Estas instituciones de válvula de seguridad ayudan a conservar el sistema, pues evitan los conflictos que de otro modo serían probables, o reducen sus efectos destructores proporcionan objetivos sucedáneos sobre los cuales desplazan los sentimientos hostiles, así como medios de «abreacción». Por

medio de estas válvulas de seguridad, se impide que la hostilidad se dirija contra su objeto original; pero esos desplazamientos también implican un costo, tanto para el sistema social como para el individuo: se reduce la presión ejercida con ánimo de modificar el sistema y afrontar las condiciones cambiantes, y además acumula tensión en el individuo, y crea posibilidades de una explosión catastrófica.

La liberación de los sentimientos hostiles sobre un objetivo sucedáneo (a diferencia de la simple expresión simbólica) crea una nueva situación de conflicto con ese objeto.

PROPOSICIÓN 3: (El conflicto real y el irreal) En la diferenciación entre el conflicto como un medio y el conflicto como un fin en sí mismo, se halla implícito un criterio que permite distinguir el conflicto *real* del *irreal*. Los conflictos que surgen de la frustración de demandas específicas dentro del marco de relaciones, y de la estimación sobre las ganancias que los participantes pueden lograr, y que benefician al presunto objeto frustrador, pueden llamarse *conflictos reales*, en cuanto son medios para lograr un resultado específico. Por otra parte, los *conflictos irreales*, aunque también implican la interacción entre dos o más personas, no son ocasionados por los fines rivales de los antagonistas, sino por la necesidad de liberar cuando menos la tensión de uno de ellos.

Cada sistema social registra causas de conflicto real en la medida en que la gente presenta demandas antagónicas para mejorar su posición, poder y recursos, y se adhiere a valores conflictivos. La imputación de rango, poder y recursos, aunque se sujete a normas y sistemas, continuará siendo objeto de cierta forma de controversia. Los conflictos reales surgen cuando los hombres chocan con ocasión del reclamo de derechos basados en la frustración de sus pretensiones y expectativas de ganancias.

Los conflictos ficticios proceden de la privación y de la frustración derivadas del proceso de socialización y de las obligaciones que corresponden al adulto, que son el resultado de la transformación de un antagonismo, real en sus orígenes, que no encontró forma de expresarse. Considerando que el primer tipo de conflicto se suscita con referencia a agentes frustradores, en espera de lograr resultados específicos, el segundo tipo representa el relajamiento de la tensión mediante una acción agresiva dirigida hacia objetivos cambiantes. El primer tipo de conflicto es considerado por los participantes como un medio para el logro de fines reales, medio que podría ser abandonado si surgieran otros aparentemente más efectivos para alcanzar el fin perseguido. El segundo tipo no deja tal alternativa, porque la satisfacción deriva del acto agresivo en sí mismo.

PROPOSICIÓN 4: (El conflicto y los impulsos hostiles) Los «impulsos» agresivos u hostiles no bastan para explicar el conflicto social. El odio, lo mismo que el amor, requiere un objeto. El conflicto sólo puede surgir en la acción recíproca entre objeto y sujeto; siempre supone una relación.

El conflicto real no va necesariamente acompañado de hostilidad o agresividad. Las «tensiones» en el sentido psicológico no siempre están asociadas con una conducta antagónica. Aun así, puede ser «conveniente» odiar al contrario. El propagandista confía en que tal odio reforzará la participación emocional en el conflicto y, por lo tanto, fortalecerá la disposición de llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

A la inversa, la principal función del mediador consiste en despojar a las situaciones

antagónicas de todos los elementos ficticios de agresividad, de manera que los contendientes puedan discutir, con apego a la realidad, las demandas divergentes que se manifiestan en la disputa.

PROPOSICIÓN 5: (La hostilidad en las relaciones sociales de carácter íntimo) El antagonismo generalmente está considerado como un elemento de las relaciones íntimas. Las motivaciones convergentes y divergentes pueden estar tan entremezcladas en las relaciones reales, que sólo pueden ser separadas con fines analíticos y de clasificación, mientras que las relaciones reales tienen un carácter unitario *sui generis*.

Puede afirmarse que las relaciones sociales de naturaleza íntima, caracterizadas por una frecuente acción recíproca y por la plena participación de los participantes, incluyen en su estructura de motivaciones una ambivalencia esencial por el hecho de que contienen aspectos positivos y negativos inextricablemente entremezclados.

PROPOSICIÓN 6: (A mayor intimidad de la relación, mayor intensidad del conflicto) Un conflicto es más apasionado y radical cuando surge de relaciones íntimas. La coexistencia de unión y oposición en tales relaciones contribuye a la acrimonia peculiar del conflicto. La enemistad pone de manifiesto reacciones más hondas y violentas, a medida que es mayor la participación de los socios entre quienes se suscita.

En los conflictos dentro de un grupo cerrado, un sector odia al otro más intensamente en la medida que considera mayor la amenaza a la unidad e identidad del grupo.

Una mayor participación en la vida del grupo y una contribución más completa de la personalidad de los miembros proporcionarán una mayor oportunidad para comprometerse en una conducta intensamente contradictoria y, por tanto, provocarán reacciones más violentas en contra de la deslealtad. En este sentido la intensidad del conflicto y la lealtad de grupo son dos facetas de la misma relación.

PROPOSICIÓN 7: (Impacto y función del conflicto en las estructuras de grupo) El conflicto puede servir para eliminar los elementos divisionistas y restablecer la unidad. En la medida en que el conflicto significa el relajamiento de la tensión entre los antagonistas, llena funciones estabilizadoras y se convierte en un componente integrador de la relación. Mas no todos los conflictos son positivamente funcionales para la relación, sino solamente aquellos que conciernen a las metas, valores o intereses que no contradicen los supuestos básicos sobre los cuales se establece la relación. Los grupos con una estructura no muy coherente y las sociedades abiertas, al permitir los conflictos, establecen salvaguardas contra el tipo de conflicto susceptible de poner en peligro el consenso fundamental y, por tanto, disminuirá el peligro de divergencias que afecten los valores esenciales. La interdependencia de los grupos antagónicos y la inextricabilidad de los conflictos en tales sociedades, que contribuyen a «dar cohesión al sistema social», por eliminación recíproca de los conflictos, impedirán la desintegración a lo largo de una línea primordial de ruptura.

PROPOSICIÓN 8: (El conflicto como índice de la estabilidad de una relación) La ausencia de conflictos no debe tomarse como índice de la firmeza y estabilidad de las relaciones. Las relaciones estables pueden estar caracterizadas por una conducta conflictiva. La intimidad da origen a frecuentes ocasiones de conflicto, pero siempre que

sus relaciones sean tenues, los participantes lo evitarán, temerosos de poner en peligro la continuidad de las relaciones. Cuando las relaciones íntimas están caracterizadas por frecuentes conflictos más bien que por la acumulación de sentimientos hostiles y ambivalentes, podemos hallar una justificación con tal de que dichos conflictos no afecten al consenso básico, considerando estos frecuentes conflictos como índice de la estabilidad de las relaciones.

En cuanto a las relaciones secundarias, donde por lo pronto podríamos esperar razonablemente que los conflictos sean, relativamente, menos intensos, debido a la participación fraccionada de los interesados, la presencia del conflicto puede juzgarse como índice del funcionamiento del mecanismo equilibrador.

PROPOSICIÓN 9: (Los conflictos con grupos extraños aumentan la cohesión interna) El conflicto con otros grupos conduce a la movilización de energías, entre los miembros del grupo propio, y por tanto al robustecimiento de la cohesión del mismo. Que la tendencia a la centralización acompañe a un robustecimiento de la cohesión, depende tanto del carácter del conflicto como del tipo de grupo. La centralización aparecerá con mayor probabilidad en el caso de un conflicto bélico y en estructuras diferenciadas que requieren una marcada división de trabajo.

El despotismo parece guardar relación con una falta de coherencia; se requiere para llevar adelante las hostilidades donde la solidaridad de grupo es insuficiente para movilizar las energías de sus miembros.

En grupos empeñados en la lucha contra un enemigo exterior, el surgimiento tanto de la centralización como del despotismo, depende del sistema de valores comunes y de la estructura de grupo, con anterioridad a la iniciación del conflicto.

Los sistemas sociales carentes de solidaridad social probablemente se desintegrarán en presencia de un conflicto exterior, aun cuando pueda lograrse cierta unidad recurriendo a medios despóticos.

PROPOSICIÓN 10: (El conflicto con otros grupos define la estructura del grupo y la relación consecuente al conflicto interno) Los grupos consagrados a una lucha continua con el exterior tienden a ser intolerantes en el interior. No permiten sino desviaciones limitadas de sus miembros. Tales grupos tienden a adquirir un carácter sectario, seleccionan a sus miembros en razón de características especiales, tienden a ser muy limitados en número y reclaman la participación total de sus miembros. Su cohesión social depende de la participación íntegra de los afiliados, en todos los aspectos de la vida del grupo, y se ve reforzada por la afirmación de la unidad de éste en su lucha contra el disidente. La forma única de resolver los problemas que crea la disensión es la de la exclusión voluntaria o forzada del disidente.

Los grupos del tipo «eclesiástico», que no se ven envueltos en una lucha externa continua, tienden a no exigir la participación total de sus miembros y, al no establecer un criterio rígido para éstos, muestran mayor predisposición a ser numerosos. Semejantes grupos pueden resistir con éxito las presiones externas, por la elasticidad misma de su estructura, que les permite una zona de «conflicto tolerable» en el interior.

PROPOSICIÓN 11: (La búsqueda de enemigos) Los grupos militantes rígidamente

estructurados pueden buscar enemigos reales con el propósito deliberado o el resultado inconsciente de mantener la unidad y la cohesión interna del grupo. Tales grupos pueden realmente percibir una amenaza externa, aunque ésta no sea ostensible. En ciertas condiciones que todavía necesitan ser exploradas, las amenazas imaginarias cumplen la misma función integradora del grupo, que las reales.

La evocación de un enemigo externo, o la invención de un tal enemigo, fortalece la cohesión social que se ve amenazada desde dentro del grupo. De igual manera, la búsqueda o la invención de un disidente interno puede servir para mantener una estructura que se ve amenazada desde el exterior. Tales mecanismos del tipo «chivo expiatorio» aparecerán particularmente en aquellos grupos cuya estructura impide el brote del conflicto real dentro del grupo. Existen matices cambiantes entre la exageración de un peligro real, la atracción de un enemigo real y la completa invención de un agente amenazador.

PROPOSICIÓN 12: (Ideología y conflicto) Los conflictos en los cuales los contendientes sienten que sólo participan como representantes de colectividades y grupos, que no luchan para sí, sino únicamente por las ideas del grupo que representan, probablemente serán más radicales y despiadados que otros cuya animadversión se mueve por razones personales.

La eliminación del elemento personal tiende a agudizar el conflicto, por la ausencia de elementos modificadores que los factores personales introducen normalmente. El moderno movimiento obrero marxista ejemplifica los efectos radicalizadores de la objetivización del conflicto. Los alineamientos ideológicos estrictos tienden a presentarse más bien en las estructuras rígidas que en las flexibles.

La objetivización del conflicto probablemente será un elemento unificador para los partidos contendientes, cuando ambos persigan el mismo propósito: por ejemplo, en las controversias científicas, en las que el asunto a debate es el establecimiento de la verdad.

PROPOSICIÓN 13: (El conflicto liga a los contendientes) El conflicto puede iniciar otros tipos de interacción entre las partes antagónicas, aunque no hayan existido previamente relaciones entre ellas. También ocurre dentro de un conjunto de normas que prescribe las formas en que el conflicto suele solucionarse. El conflicto actúa como un estímulo para el establecimiento de nuevas reglas, normas e instituciones, convirtiéndose en un agente de socialización entre ambos partidos contendientes. Además, el conflicto reafirma las normas latentes, y de esta manera intensifica la participación en la vida social.

Como un estímulo para la creación y modificación de normas, el conflicto realiza el ajuste de las relaciones a las condiciones modificadas.

PROPOSICIÓN 14: (Interés en la unificación del enemigo) Teniendo en cuenta las ventajas de una organización unificada, con vistas a triunfar en el conflicto, debería suponerse que cada partido desea vehementemente la falta de unidad de su antagonista. Sin embargo, esto no es siempre verdad. Si existe un equilibrio relativo de fuerzas entre los contendientes, el partido unificado preferirá un adversario unificado.

Los sindicatos obreros a menudo han preferido contratar con asociaciones patronales,

en vez de hacerlo con empresarios aislados. Aunque las huelgas podrían extenderse y prolongarse más, en tales casos, ambos partidos prefieren que el conflicto se desarrolle de acuerdo con sus propias estructuras. Únicamente contratando con organizaciones representativas de los empresarios, los trabajadores pueden sentirse seguros de que el resultado no se verá comprometido por los patronos independientes; correlativamente, los empresarios tenderán a preferir los tratos con organizaciones obreras unificadas que pueden controlar a los miembros «indisciplinados» o autónomos. Enfrentándose a una serie difusa de enemigos, se pueden ganar, más o menos, victorias aisladas, pero muy raramente obtener resultados decisivos, susceptibles de establecer relaciones más duraderas. Esto explica la aparente paradoja de que cada adversario pueda ver la ventaja de su enemigo como su propia ventaja.

Hicimos notar anteriormente que la continua participación en conflictos tiende a propiciar la aceptación por ambos contendientes, de reglas comunes que regulen su desarrollo. Ahora podemos agregar que, bajo las condiciones descritas, el conflicto también exige una estructura orgánica común, para facilitar la aceptación y la observancia de reglas comunes.

Como la meta de un conflicto real es obtener resultados específicos, se llega a la conclusión de que los contendientes no tienen interés en continuarlo después de obtener dichos resultados. La centralización de la estructura interna de cada contendiente asegura que, una vez logrados estos resultados, se puede alcanzar la paz y mantenerla efectivamente en la medida en que prevalecen las mismas condiciones.

PROPOSICIÓN 15: (El conflicto establece y mantiene el equilibrio del poder) El conflicto consiste en una prueba de potencialidad entre partidos antagónicos. El arreglo sólo es posible si cada uno de los contendientes tiene conciencia de su fuerza relativa. Sin embargo, por paradójico que parezca, tal conocimiento, muy frecuentemente, puede sólo ser logrado a través del conflicto, cuando resultan inexistentes, al parecer, otros mecanismos, para probar la fuerza respectiva de los contendientes.

En consecuencia, la lucha puede ser una forma importante para evitar condiciones de desequilibrio, modificando las bases de la relación de fuerzas.

El conflicto, lejos de ser destructor y desorganizador, puede, de hecho, constituirse en un medio de equilibrar y, por tanto, de mantener a una sociedad, como empresa en marcha.

PROPOSICIÓN 16: (El conflicto crea asociaciones y coaliciones) La lucha puede tener como resultado la unión de personas o grupos que, de otra manera, permanecerían desligados. De los conflictos en los que desempeñan un papel principal los intereses pragmáticos de los participantes, resultan asociaciones y coaliciones temporales, y no agrupaciones más permanentes y de mayor cohesión. Es mayor la probabilidad de que tal ocurra en estructuras flexibles que en sociedades rígidas, porque en éstas los conflictos reprimidos estallan, tienden a asumir un carácter más intenso y, en consecuencia, más «ideológico». Las coaliciones y asociaciones estructuran la sociedad individualista y evitan su desintegración por atomización.

El carácter unificador consustancial al conflicto puede apreciarse en forma más

dramática cuando las coaliciones y las asociaciones instrumentales producen un acuerdo como resultado de relaciones de competencia u hostilidad. La unificación está en un nivel mínimo cuando las coaliciones se forman con fines defensivos. La alianza, en este caso, refleja, para cada grupo particular, la mínima expresión del deseo de conservación de sí mismo.

Mientras más difieren en cultura y estructura los elementos unificados, menor es el número de intereses comunes a ellos. En tanto la unificación no esté fundamentada en una atracción previa basada en características comunes, el significado de la unificación se limitará a una coalición y al objetivo inmediato.

La mayoría de las coaliciones entre grupos existentes con anterioridad, especialmente entre grupos numerosos o entre aquellos que difieren considerablemente entre sí, están formados con fines exclusivamente defensivos, al menos desde el punto de vista de los integrantes de la alianza. Una alianza, aun cuando no se haya formado a causa de un conflicto, puede ser considerada por otros grupos como un acto peligroso y contrario a sus intereses. Este hecho, sin embargo, conduce a la creación de nuevas asociaciones y coaliciones, estimulando así una mayor participación social.

12.2. Ralf Dahrendorf (n. 1929)

Nace en 1929 en la ciudad de Hamburgo (Alemania). Estudia en Berlín, Waldsiedersdorf y Hamburgo hasta 1944, cuando es internado en un campo de concentración acusado de formar parte de una asociación estudiantil ilegal «Asociación de estudiantes universitarios de Alemania en pro de la Libertad».

Entre 1947 y 1952 estudia Filosofía y Filología Clásica en la Universidad de Hamburgo. Alcanza el grado de Doctor en Filosofía con una Tesis titulada *El concepto de lo justo en el pensamiento de K. Marx*, y en 1954 obtiene el Doctorado en Filosofía por la London School of Economics con la Tesis *Trabajo no especializado en la industria británica*.

A lo largo del curso 1957-1958 trabaja en el Centro de Estudios Avanzados en las Ciencias del Comportamiento de Palo Alto (California). Ha enseñado en diversas universidades americanas como Columbia en Nueva York; como Sarre y Tubinga, en Alemania y en Inglaterra en la London School of Economics and Political Sciences, de la que fue Director, y en el St. Anthony College de Oxford.

Ha escrito intensamente sobre conflicto social y otros conceptos sociológicos, numerosos ensayos relativos al papel de la sociedad civil, así como diversos estudios sobre economía británica, alemana y europea. R. Dahrendorf es uno de los pensadores europeos contemporáneos más relevantes cuyas obras principales son:

Obras

Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft (1957) (*Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid 1974).

Die Angewandte Aufklärung: Gesellschaft und Soziologie in Amerika (1963) (*Sociedad y Sociología: la Ilustración aplicada*, Rialp, Madrid 1974). *Homo sociologicus* (1958) (Akar, Madrid 1985).

Life Chances: Approaches to Social and Political Theory (1981) (*Oportunidades vitales: Notas para una teoría social y política*, Espasa Calpe, Madrid 1983).

The Modern Social Conflict: An Essay on The Politics of Liberty (1988) (*El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*, Grijalbo, Barcelona 1994).

Essays in the Theory of Society (1968).

The New Liberty: Survival and Justice in a Changing World (1975). *Inequality, Hope and Progress. Law and Order* (1985).

After 1989: Morals, Revolution and Civil Society (1997). *El nuevo liberalismo*, Tecnos, Madrid (1982).

Europe's Economy in Crisis (1982).

On Britain (1982).

Society and Democracy in Germany (1980).

Conflict and Contract: industrial Relations and the Political Community in Times of Crisis.

Reflections on the Revolution in Europe (1990) (*Reflexiones sobre la revolución en Europa: En una carta pensada para un caballero de Varsovia*, Emecé, Barcelona 1991).

Towards a European Science Policy.

Scientific-Technological Revolution: Social Aspects (1977). *En defensa de la Unión Europea* (1976) (Tecnos, Madrid 1976). *La democracia en Europa* (1993) (Alianza, Madrid 1993).

Textos

seleccionados Ralf Dahrendorf

ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL CONFLICTO SOCIAL Sociedad y libertad
Tecnos, Madrid 1971, pp. 188-198

1. Elementos para una teoría del conflicto social

I

Seguramente nos es lícito seguir a Talcott Parsons en su conjetura de que el «problema hobbesiano del orden» señala el fondo de muchas otras y quizá de todas las cuestiones sociales: ¿Cómo se consigue –para hablar con Parsons– la integración de los motivos de muchos individuos en un sistema social estable? ¿Cómo hemos de representarnos –para escoger una formulación todavía más general del problema– la consistencia de las sociedades? ¿Cómo nos explicamos en realidad que muchos individuos se cohesionaran gracias a las instituciones sociales en aquellas unidades mayores que llamamos sociedades? Tal vez no sea posible contestar de un modo definitivo a todas estas preguntas. Quizá ni siquiera sea preciso para cada problema en particular del análisis sociológico el contestar a ellas. Pero en el caso de la teoría del conflicto parece que la orientación de tipo general, que se esconde en una postura determinada frente a estas cuestiones, puede llevar positivamente a la solución del problema mismo.

En la historia del pensamiento social y político hay dos soluciones de principio al problema del orden en Hobbes. La primera es la solución del propio Hobbes (que Parsons rechaza con perspicacia insospechada como la reducción ad absurdum» del concepto de sistema social», es decir, de su propia imagen social): La cohesión de las sociedades se basa en la coacción, en la soberanía de uno solo o de pocos que ejercen el poder. Para protegerse de las consecuencias de la guerra originaria o «natural» de todos contra todos, forman los hombres sociedades y traspasan determinadas libertades a un poder central, que garantiza por su parte la integridad del orden social. La integración de las sociedades se puede describir por ello como la reducción violenta de la tendencia humana a las disputas. La otra solución del problema (que Parsons y, con él muchos otros teóricos recientes de la sociología prefieren) es la de Rousseau: la sociedad y la cohesión social resultan de un acuerdo de todos, es decir, de un consenso a la vez libre y

universal. El contrato social representa el valor común de todos los hombres como seres sociales; los eleva a una unidad superior, sin disminuir su autonomía y soberanía.

Estas dos soluciones del problema del orden en Hobbes son casi como arquetipos del pensamiento social. Se encuentran no sólo en la filosofía política y en la teoría sociológica, sino también en las opiniones y actitudes de los individuos en las sociedades históricas. La imagen «dicotómica» de la sociedad, según la cual las sociedades humanas son entidades explosivas por estar en discordia, y que han de mantenerse unidas sólo por la coacción, tiene alguna semejanza con la versión de Hobbes del contrato social, mientras que la imagen armónica y «jerárquica» de la sociedad recuerda aún muchos de sus rasgos a Rousseau. Quizá exista alguna relación entre el avance de este último en una sociedad caracterizada en gran parte por la clase media y la preferencia de la teoría sociológica por el contrato social al modo rousseauniano; seguro es que todo esto ha contribuido al abandono en que se hallaba en tiempos recientes el tema de los conflictos sociales. Pues el sentido de la exposición del problema del orden en Hobbes y de sus soluciones está en la tesis de que sólo una de estas dos soluciones es capaz de constituir el fondo apropiado para una teoría sociológica del conflicto.

La teoría del consenso de la integración social (como la llamaremos en adelante), que domina en gran parte en la teoría sociológica de observancia funcional, descansa en su forma pura en las siguientes cuatro tesis sobre la esencia de las sociedades humanas, tesis que en calidad de óptica selectiva son capaces de determinar incluso los análisis particulares aparentemente más alejados:

1. Toda sociedad es un sistema («relativamente») constante y estable de elementos (tesis de la estabilidad).
2. Toda sociedad es un sistema equilibrado de elementos (tesis del equilibrio).
3. Cada elemento dentro de la sociedad contribuye al funcionamiento de ésta (tesis del funcionalismo).
4. Cada sociedad se mantiene gracias al consenso de todos sus miembros acerca de determinados valores comunes (tesis del consenso).

El hecho de que apenas haya un sociólogo que defienda sin limitación alguna de estas tesis, no debe hacernos olvidar que a pesar de todo forman efectivamente la base de muchos análisis y describen por lo demás la línea de orientación también de aquellos autores que tratan de alejarse de ella en mayor o menor medida.

Frente a esta orientación puede pensarse en la existencia de una teoría coactiva de la integración social, que parte de tesis totalmente distintas y posiblemente opuestas acerca de las sociedades humanas. De un modo también exageradamente simplificado podrían caracterizarse estas tesis del modo siguiente:

1. Toda sociedad y cada uno de sus elementos está sometido en todo tiempo al cambio (tesis de la historicidad).
2. Toda sociedad es un sistema de elementos contradictorios en sí y explosivos (tesis de la explosividad).
3. Cada elemento dentro de la sociedad contribuye a su cambio (tesis de la disfuncionalidad y productividad).
4. Toda sociedad se mantiene gracias a la coacción que algunos de sus miembros

ejercen sobre los otros (tesis de la coacción).

No se trata aquí de examinar cuál de estas dos categorías es «la verdadera» (si es que semejante examen pudiera llevar a alguna parte). Tampoco ha de decidirse aquí la cuestión de si posiblemente una de las dos teorías es de tipo más general que la otra, es decir, si una de ellas pudiera subsumirse en la otra, cuestión que resulta de alguna importancia porque Parsons (con Rousseau) pretende hacerlo así con la primera teoría, mientras que Mills (con Hobbes) tratan de conseguirlo para la segunda. Presuponiendo la posibilidad de que ambas teorías puedan pretender, una junto a la otra, ser válidas o fecundas, habremos de examinar aquí cuál de las dos imágenes sociales resulta más apropiada como concepto de orientación general de una teoría sociológica del conflicto. Bajo este aspecto tan limitado y concreto afirmaré yo que sólo puede darse una teoría satisfactoria del conflicto social si colocamos como base de ella la teoría coactiva de la integración social.

Quien se acerca a las sociedades humanas con las tesis de estabilidad, equilibrio, funcionalismo y consenso, tropieza desde el primer momento con un fenómeno que deja en el aire todas estas tesis. A pesar de todo, basándose en ellas, son posibles determinadas manifestaciones acerca de los conflictos sociales: manifestaciones sobre las perturbaciones del equilibrio y su origen, la contribución de los conflictos al funcionamiento de las sociedades, la formación de un consenso universal gracias al conflicto, la génesis y consecuencias de una conducta desviada, etc. Desde luego, debe existir como fundamento de todas estas manifestaciones la visión intelectual de que los conflictos representan un fenómeno extraordinario y por ello pasajero y eliminable. El teórico del consenso puede ver en los conflictos, en el mejor de los casos, un bacilo, cuyo antiveneno todavía es desconocido, pero jamás una fuerza creadora que no es posible eliminar de las sociedades históricas. Pero esto supone que toda teoría conflictiva basada en la línea de orientación del consenso se ve obligada a menospreciar los conflictos sociales como fenómenos excepcionales o patológicos de un modo tal que ha de llevar a afirmaciones rebatibles empíricamente.

En cuanto que la teoría del conflicto social aquí intentada parte de un punto de vista totalmente diferente, presuponiendo la efectividad creadora constante de los conflictos sociales, habrán de demostrar la fertilidad de la orientación los análisis y pronósticos derivados de la misma. En general, sólo puede afirmarse que es menos difícil descubrir y comprender los conflictos si se entienden las sociedades humanas admitiendo las tesis de la historicidad, explosividad, disfuncionalidad y coactividad: sobre semejante base se presenta el conflicto como un factor necesario en todos los procesos de cambio. Además, esta orientación excluye el pensamiento utópico de un sistema social equilibrado, estable y en perfecto funcionamiento, de «la sociedad sin clases», del «paraíso en la tierra», y está con ello más cerca, tanto de la realidad social como también (en el campo de la teoría política) de la idea de la libertad que la teoría del consenso. Por estas razones, aun antes de comprobarla experimentalmente, parece más lógico suponer en la teoría coactiva de la sociedad el fondo apropiado para una teoría del conflicto social.

II

No la existencia de conflictos, sino la aparente tranquilidad de sistemas sociales nos da motivos para sorprendernos; pues toda sociedad histórica conoce conflictos sociales. Pero, ¿cuál es el elemento en la estructura de las sociedades históricas que proporciona siempre nuevo alimento a estos conflictos? En este momento se hace preciso abandonar el discurso genérico de los conflictos sociales y considerar más de cerca una forma determinada –a saber, el «conflicto de clases» entre partes supra y subordinadas en las sociedades en conjunto–. Sólo podrá decirse más tarde si es posible aplicar los resultados de semejante análisis también a otras formas de conflictos sociales. A pesar de todo, como análisis paradigmático conservará este examen su significado aun en el caso de que el resultado fuera negativo.

Las diferencias de categoría de «partidos» en conflictos que se desarrollan en una sociedad en conjunto pueden tener muchos sentidos. Puede entenderse así la diferencia de ingresos o de prestigio social, es decir, la situación relativamente diferente de cada uno en la escala de la estratificación social: el conflicto entre los que ganan más de 500 marcos y aquellos que ganan menos; el conflicto entre los bien considerados especialistas en el ramo de la imprenta y los menos considerados de las minas; el conflicto entre los funcionarios de categoría media y los de categoría superior. Puede designarse con ello también la desigualdad que se desprende del reparto de la propiedad fungente («propiedad privada de los bienes productivos»): el conflicto entre «capitalistas poseedores» y «proletarios sin propiedad». Junto a estos ejemplos históricamente más conocidos podría pensarse también en desigualdades desde otros puntos de vista: en conflictos, por ejemplo, entre las elites «hierocráticas», «aristocráticas» y «meritocráticas» y los que están excluidos de ellas. Sin negar la importancia de la multiplicidad empírica de las diferencias de categoría entre los hombres, que son causa de conflictos, me atrevería a afirmar que todas estas desigualdades de categoría podrían reducirse al desigual reparto del poder en los grupos sociales, de modo que los conflictos aquí considerados son siempre conflictos en razón del poder y acerca del mismo. Todas las demás desigualdades de categoría que pueden presentarse como punto de partida estructural inmediato, es decir, como objeto de conflictos entre diversas gradaciones de prestigio social e ingresos, desigual reparto de la propiedad, formación intelectual, etc., no son más que efluvios y formas especiales de la desigualdad más universal, del reparto del poder legítimo.

Dondequiera que se juntan los hombres y fundan formas sociales organizadas hay algunos que en razón de su posición social dentro de un campo concreto y respecto a los demás poseen poderes de dominio y otros que en sus posiciones sociales se encuentran sometidos a estos mandatos. La distinción entre «arriba» y «abajo» es una de las experiencias fundamentales de la mayoría de los hombres en sociedad; y parece ser, además, que esta distinción se halla estrechamente relacionada con el reparto desigual del dominio. La principal tesis defendida en este ensayo se concreta en que hemos de buscar el origen estructural de los conflictos sociales (en el ámbito de una sociedad en conjunto y entre diferentes categorías: superiores e inferiores) en las relaciones de dominio, que reinan dentro de ciertas unidades de la organización social. Para estas

unidades emplearé el término de Max Weber de la «asociación de dominio». La estructura de las sociedades se convierte, por tanto, en punto de partida de conflictos sociales, en cuanto estas sociedades (y determinadas partes de las mismas) pueden ser descritas como asociaciones de dominio.

Los conceptos básicos sociológicos de poder y dominio son categorías de gran complejidad. Al que las emplea se le acusa con frecuencia de inexactitud y falta de claridad en la medida misma en que trata de definirlas «exhaustivamente». ¿Son ejemplos del ejercicio del poder la influencia del padre sobre sus hijos, de la asociación industrial sobre el gobierno o del demagogo sobre los que le escuchan? Para precisar de algún modo un concepto tan difícil y hacer posible la identificación de los fenómenos de dominio como tales, me parece útil hasta la fecha la definición de Max Weber, a pesar de las objeciones: «El *dominio* significa la oportunidad de hallar obediencia para un mandato de un contenido dado en personas susceptibles de recibir dicho mandato». Esta definición contiene los siguientes elementos: 1. El dominio designa una relación de supra y subordinación entre dos individuos o grupos. 2. Se espera de la parte supraordinada (individuo o grupo) que controle la conducta de la parte subordinada por medio de órdenes, indicaciones, advertencias o prohibiciones. 3. Esta expectativa va unida a una posición social que teóricamente es independiente del peculiar carácter de la persona que la ocupa. El dominio comporta, en este sentido, una relación institucionalizada entre individuos o grupos. 4. El dominio se limita siempre a «contenidos determinados» y a «personas susceptibles de mandato»; no es jamás (a diferencia del poder absoluto) un control absoluto sobre otros. 5. Se sanciona la desobediencia a prescripciones dadas en razón de dominio; un sistema de derecho (o bien un sistema de normas quasi-jurídicas) vigila la efectividad del dominio. Esta descripción del dominio autoriza a identificar al ministro, al empresario, al secretario del partido, como portadores de situaciones de dominio; excluye al mismo tiempo al síndico de la asociación industrial (con respecto a decisiones gubernamentales) y al demagogo (con relación a su público), que no cumple con la tercera de las condiciones mencionadas.

El siguiente paso en nuestras reflexiones muestra ya desde luego que la definición aquí propuesta no es capaz de resolver todos los problemas analíticos y empíricos de la categoría de dominio. Doy por supuesto: en toda asociación de dominio pueden distinguirse los dos grupos de aquellos que sólo poseen los derechos fundamentales comunes («de ciudadanía») y aquellos otros que poseen facultades de dominio más amplias. A diferencia, pues, de las categorías de prestigio social e ingresos no podemos construir un continuum sin solución de límites para el reparto del dominio en determinadas asociaciones; más bien se encuentra aquí una clara bipartición. Incluso en las grandes organizaciones burocráticas de las sociedades modernas puede indicarse para cada puesto en una asociación de dominio si está del lado de los que dominan o de los dominados. Pero este dato es siempre, al mismo tiempo, un dato del punto de partida estructural de determinados conflictos sociales, es decir, la identificación del reparto dominical explica los conflictos actuales y permite a la vez pronósticos sobre los frentes

de conflictos futuros. Dondequiera que existen relaciones de dominio, y sociedades sin dominio sólo nos son conocidas hasta ahora en la fantasía de los utopistas y antropólogos, hay también conflictos que proceden de ellas, cuyo núcleo más general puede verse en la transformación de las relaciones dominicales vigentes.

Esta deducción caracteriza evidentemente por ahora sólo el horizonte general de la teoría del conflicto. No nos dice nada sobre las circunstancias especiales de conflictos dados (para cuya caracterización serán posiblemente decisivas las otras formas de desigualdad arriba mencionadas); no nos dice nada todavía sobre la formación de agrupaciones opuestas a base de características estructurales; y en cuanto tal no nos dice nada tampoco sobre las formas de los conflictos sociales y su variabilidad. Pero esta tesis consigue de todos modos algo: enraizar el fenómeno fundamental del conflicto social en una de sus formas más universales («conflicto de clases») no sólo en estructuras sociales firmes, sino sobre todo en elementos «normales» de la estructura social, es decir, en circunstancias que se encuentran en cada sociedad y en todos los tiempos. No se precisa, por esta razón, en este proceso de la tesis, de las perturbaciones del equilibrio («strains and stresses»), para razonar los conflictos; más bien demuestra ya la deducción estructural de los conflictos: la normalidad, ubicuidad y permanencia del fenómeno.

En este momento se presenta la cuestión de si el razonamiento aquí propuesto para conflictos de una especie se puede extender o aplicar también a conflictos de otras especies. Hemos partido aquí de conflictos que tienen lugar en el ámbito de una sociedad en conjunto y entre diferentes categorías. Parece lógico aplicar estos razonamientos también a conflictos de otros tipos, en cuanto puedan entenderse distintos grupos o sectores de sociedades enteras como asociaciones de dominio. Para cualesquiera otros tipos de los conflictos mencionados en el cuadro se puede afirmar, sin embargo, que su razonamiento ha de deducirse de elementos estructurales diversos a los del reparto de dominio. Puede presumirse naturalmente que en las «relaciones internacionales» la dependencia de las naciones posee una cierta fuerza causal para producir diferencias; algo análogo parece también verosímil, en parte, tratándose de los conflictos de «minorías» y «roles»; pero en semejante dependencia –aun cuando pudiera interpretarse ésta como una relación de dominio– no se esconde de ningún modo la única razón explicativa de estos conflictos: lo que aún tiene vigencia para la liberación del señorío colonialista o la lucha de las generaciones, no puede mantenerse en cambio al tratar de las rivalidades nacionalistas o de la oposición en roles familiares o profesionales. Aquí adquieren importancia otros factores estructurales: la institucionalización de la necesidad de mejorar la propia posición («competencia», «lucha proporcional», «relaciones internacionales»), la cristalización social de expectativas no susceptibles de acuerdo («conflicto de roles»), la dinámica de los grupos propios y ajenos («conflicto de minorías»), etc. Probablemente se incluyen los conflictos, a raíz de las condiciones de dominio, entre las especies más universales, efectivas y de más graves consecuencias de todos los antagonismos sociales; pero es evidente que existen también conflictos motivados en circunstancias completamente distintas.

III

Mientras que, por consiguiente, no es posible una declaración general del fondo estructural de todos los conflictos sociales, puede aplicarse probablemente el proceso de desenvolvimiento de los conflictos, a partir de determinadas situaciones estructurales, a todas las distintas especies. El camino que lleva desde determinadas situaciones estructurales sociales hasta los conflictos sociales desarrollados, es decir, la formación, por lo general, de grupos de conflicto, pasa analíticamente a través de tres etapas (cuya distinción, desde luego empírica, es decir, observando, por ejemplo, la organización de los partidos políticos, no siempre es posible hacerla con la debida claridad):

El punto de partida estructural, es decir, el fondo casual manifestado de conflictos dados forma la primera etapa del descubrimiento de conflictos. A base de las características estructurales primarias en cada caso pueden distinguirse en la unidad social de referencia dos agregados de posiciones sociales, que forman «los dos bandos» en el frente del conflicto de dominadores y dominados, flamencos y valones, los antiguos de la plantilla y los novatos, los rusos y los húngaros, etc. Estos agregados de los que ocupan determinadas posiciones sociales no son, por ahora, grupos sociales en sentido concreto; forman cuasi-grupos, es decir, un conjunto manifiesto que ocupa posiciones sociales y a los que se atribuyen características comunes, de cuya existencia no hace falta que se percaten los interesados.

Estas características comunes «atribuidas» tienen ya, sin embargo, una extraordinaria importancia. Con relación a los conflictos estructurales podemos afirmar ya que la pertenencia a un aglomerado en forma de cuasigrupo comporta la justificada esperanza de representar determinados intereses. Del que es trabajador, por tanto, se espera que trate de trascender el «status quo» de las circunstancias de dominio en la industria; del flamenco se espera que compita con el valón por la influencia en el gobierno belga central; del miembro antiguo de la plantilla de una firma se espera que se alinee en un frente compacto frente al novato, etc. Estos intereses latentes forman parte de ciertas posiciones sociales; no son necesariamente conscientes de estos intereses los que ocupan estas posiciones, ni es preciso que se acepten por ellos: el empresario puede desviarse de sus intereses latentes y hacer causa común con los obreros; el alemán del año 1914 podía manifestar su simpatía por Francia en contra de sus expectativas de rol. Pero quien se comporta de un modo desviacionista es castigado por ello. En este sentido, es decir, en cuanto que se nos presentan como portadores de posiciones sociales posiblemente ajenas, pero unidas por la fuerza vinculativa de sanciones sociales, son los conflictos hechos estructurales. No podemos sustraernos a los intereses latentes adheridos a nuestra posición social, lo mismo que tampoco podemos sustraernos a la expectativa de conformidad con relación a otros modos de conducta.

La segunda etapa en el desenvolvimiento de los conflictos consistirá, pues, en la propia cristalización, es decir, en la evolución consciente de los intereses latentes, en la organización de los cuasi-grupos en agrupaciones fácticas. Todo conflicto social tiende a manifestarse, a la concreción visible. Donde hay intereses latentes no está lejos su epifanía; siempre que los aglomerados se pueden describir como cuasi-grupos se ha alcanzado el dintel de la organización en grupo de intereses. Claro está que la

«organización» significa algo muy distinto en el caso de «conflicto de clases» que en el de «conflicto de roles» o en el de «relaciones internacionales». En el primer caso se trata de organización que tiende al partido político, a la asociación; en el último, en cambio, más bien de la explicitación, de la manifestación de conflictos. Sólo en un sentido trasladado puede hablarse de organización de los elementos interesados en el caso de «conflicto de roles». Siempre, en cambio, es válido afirmar que los conflictos tienden a su cristalización y articulación.

Esta cristalización, naturalmente, sólo se presenta cuando se cumplen determinadas condiciones. Al menos, en el caso de los conflictos de «clase», «de proporción» y de «minorías» son éstas las «condiciones de organización». Para que los conflictos encuentren su manifestación visible, han de cumplirse determinadas condiciones técnicas (personales, ideológicas, materiales), sociales (reclutamiento sistemático, comunicación) y políticas (libertad de asociación). Siempre que algunas o todas estas condiciones no se den, permanecerán los conflictos latentes, ocultos, sin perder por ello nada de su efectividad. En determinadas circunstancias –sobre todo cuando tan sólo faltan las condiciones políticas de la organización– se convierte la misma organización en objeto inmediato de conflicto, que gana por ello en violencia. Las condiciones de cristalización de las relaciones internacionales, de competencia y de conflictos de roles deben examinarse por separado.

La tercera etapa consiste en los mismos conflictos ya desarrollados. Al menos por su tendencia los conflictos constituyen siempre diferencias entre bandos, o sea elementos con una identidad personal visible: entre naciones, organizaciones políticas, etc. Cuando, por una parte, falta esa identidad (por ejemplo, en los conflictos entre Francia y Argelia o entre los gobiernos totalitarios y su oposición interna) nos encontramos con conflictos en cierto sentido incompletos. Esto no implica que tales diferencias pierdan en interés desde el punto de vista de una teoría del conflicto; sucede todo lo contrario. Pero, en general, se puede afirmar que todo conflicto dado alcanza su configuración final sólo en el momento en que los elementos integrantes del mismo presentan una identidad organizada.

IV

Los conflictos sociales nacen de la estructura de las sociedades en la medida en que éstas constan de asociaciones de dominio. Por su tendencia son siempre discusiones cristalizadas entre partidos organizados. Pero es evidente que aun conflictos emparentados por su origen no siempre se parecen en las distintas sociedades y en los diversos tiempos. Las disputas entre el gobierno y la oposición en Hungría, en el año 1956, eran distintas que en Inglaterra; las relaciones entre Alemania y Francia eran distintas en 1860 que en 1940; las relaciones de la sociedad alemana con sus minorías nacionales y religiosas eran otras en 1860 que en 1940. Evolucionan, por tanto, las formas de los conflictos sociales; y la teoría del conflicto social ha de responder a las preguntas de bajo qué aspectos podemos observar estos cambios de forma, y de qué condiciones dependen éstas. Son éstas las cuestiones sobre las dimensiones y los factores de variabilidad de los conflictos sociales.

En cuanto se refiere, en primer lugar, a las dimensiones de los conflictos sociales, es decir, a la medida en que éstos pueden variar, hay dos que parecen resaltar: las de la intensidad y la violencia. *Los conflictos pueden ser más o menos intensos y más o menos violentos*. La distinción entre estas dos dimensiones implica que pueden variar independientemente una de la otra: no todo conflicto violento es necesariamente intenso y al revés.

La dimensión de la violencia se refiere a las formas de expresión de los conflictos sociales. Hay que pensar aquí en los medios que eligen los bandos en discordia para imponer sus intereses. Señalemos sólo algunas marcas en la escala de la violencia que podría construirse: la guerra, la guerra civil, una disputa general y armada con peligro de la vida de los participantes designan probablemente un extremo; el diálogo, la discusión y las negociaciones con todas las formas de la cortesía y en un ambiente de sinceridad de los interesados, en el otro extremo. En medio queda un número abigarrado de formas más o menos violentas de disputas entre grupos: la huelga, la competencia, el debate acerado, el apaleamiento, el intento de mutuo engaño, la amenaza, el ultimátum, etc. Las relaciones internacionales de la posguerra ofrecen abundantes ejemplos de la diferenciación de la violencia de los conflictos, desde «el espíritu de Ginebra», pasando por la «guerra fría» acerca de Berlín, hasta «la guerra caliente» en Corea.

Pero la violencia y la intensidad de los conflictos son dos cosas distintas. La dimensión de la intensidad se refiere al grado de participantes de los afectados en los conflictos dados. La intensidad de un conflicto es grande si éste importa mucho a los afectados, es decir, si los costes de la derrota son cuantiosos. Cuanto mayor sea la importancia que los participantes atribuyen a una disputa más intensa será ésta. También aquí pueden aducirse ejemplos para explicar lo que se quiere decir. la disputa por los puestos directivos en un club de fútbol puede ser viva e incluso violenta; pero, por lo general, no significa tanto para los participantes como el conflicto entre empresarios y sindicatos (de cuyo resultado depende el nivel de salarios) o incluso entre «Oriente» y «Occidente» (de cuyo resultado dependen las posibilidades de sobrevivir). Una de las evoluciones más llamativas del conflicto industrial en el último siglo consiste seguramente en que éste ha perdido intensidad; ya no hay tantos intereses en juego en cada disputa concreta como hace una generación. La intensidad se refiere siempre, por tanto, a la energía invertida por los participantes y, con ello, al peso social de determinados conflictos.

En este punto debería quedar completamente claro el sentido del concepto amplio de conflicto aquí empleado. La forma de disputa que en el lenguaje corriente se denomina «conflicto» (lo mismo, por otra parte, que la llamada «lucha de clases») se presenta ahora como una forma más del fenómeno conflictivo más amplio, a saber, como la forma de violencia (y posiblemente también de intensidad) más externa o al menos más acentuada. Con ello se desplazan las preguntas teóricas hacia un campo más prometedor, pues ahora hemos de preguntarnos: ¿en qué condiciones asumen los conflictos sociales una forma más o menos violenta o más o menos intensa? ¿Que factores son capaces de influir sobre la violencia e intensidad de los conflictos? ¿En qué se basa, por tanto, la

variabilidad de los conflictos sociales con relación a las dimensiones aquí distinguidas? No pudiendo ser nuestra intención contestar aquí estas preguntas con toda exactitud y minuciosidad, habrán de indicarse, sin embargo, algunos factores que tienen alguna importancia en este caso cuyo ulterior estudio constituye un problema a explorar por una sociología del conflicto.

Un primer conjunto de factores se desprende de las condiciones de organización de los grupos de conflicto, es decir, de la manifestación de los conflictos. En contra de una sospecha frecuentemente proclamada, parece ser que la plena manifestación de los conflictos es ya un paso para suavizar sus formas. Muchas disputas alcanzan su máximo grado de intensidad y violencia cuando uno de los dos bandos en pugna es capaz de organizar, es decir, disponer de las condiciones sociales y técnicas necesarias, pero se le deniega al mismo tiempo esa organización, es decir, faltan las condiciones políticas. Para esta situación pueden sacarse ejemplos históricos, tanto del campo de las relaciones internacionales (guerra de partisanos y de guerrillas) como también del de los conflictos intrasociales (disputas industriales antes del reconocimiento legal de los sindicatos). El más peligroso es siempre el conflicto sólo medio visible, que no acaba de captarse y que se manifiesta en movimientos explosivos revolucionarios o cuasirrevolucionarios. Una vez que los conflictos se han reconocido como tales, no hay tampoco con frecuencia tantos intereses en juego para el particular y se hace posible suavizar sus formas.

Más importancia parece tener, con vistas a la intensidad de los conflictos, el elenco de factores de la movilidad social. En la medida en que es posible la movilidad –sobre todo entre las partes en disputa– pierden los conflictos en intensidad y al revés. Las discusiones políticas entre los partidos socialistas y conservadores eran mucho más intensas en una época en que a los trabajadores o a sus hijos les resultaba prácticamente imposible ascender a puestos de responsabilidad que en la actualidad; los conflictos nacionales aumentan en intensidad en la medida en que se cierran las fronteras entre las naciones (y al revés: los viajes aminoran la intensidad de los conflictos nacionales). Cuanto más fuertemente se halla encadenado el individuo a su posición social, tanto más intensos son los conflictos nacidos de esta posición, porque son menores, las posibilidades que tienen los afectados de sustraerse a ellos. A partir de tales premisas es posible defender la tesis de que los conflictos nacidos de posiciones relacionadas con la edad o el sexo serán siempre más intensos que los originados por posiciones profesionales, o que las disputas confesionales son por lo general más intensas que las de tipo regional. Una movilidad vertical u horizontal, el ascenso, el descenso y el cambio, producen siempre una disminución en la intensidad de los conflictos.

Uno de los grupos de factores más importantes que es capaz de influir en la intensidad de los conflictos se encuentra en la dimensión de lo que equivocadamente podría designarse como pluralismo social o, con más exactitud, como la superposición o separación de sectores estructurales sociales. Toda sociedad conoce una multitud de conflictos sociales. Estos –por ejemplo, entre confesiones religiosas, entre regiones, entre dominadores y dominados– pueden presentarse por separado, de modo que las partes de cada conflicto individual aparecen como tales sólo en éste; pero pueden

presentarse también superpuestos, de modo que los mismos bandos hostiles vuelven a aparecer en distintos conflictos, y el partido confesional «A», el regional «Q» y el partido dominante, por ejemplo, se aglutinan en un único gran «partido». Toda sociedad conoce un número indeterminado de órdenes institucionales: Estado y Hacienda, Jurisdicción y Ejército, Educación e Iglesia. Estos órdenes pueden gozar también de cierta relativa independencia, de manera que los grupos directivos políticos, económicos, jurídicos, militares, pedagógicos y religiosos tienen cada uno su propia identidad; pero también aquí es posible una superposición de modo que un único grupo sea el que lleva la voz cantante en todos los campos. A medida que crecen en una sociedad estos y parecidos fenómenos de superposición, aumenta la intensidad de los conflictos; por el contrario, disminuye la intensidad de los conflictos a medida que la estructura de la sociedad se torna pluralista, es decir, ofrece muchos y variados sectores autónomos. Al superponerse distintos sectores sociales implica cada conflicto una lucha por el todo; quien quiere imponer en este caso una decisión en el sector económico ha de alterar al mismo tiempo las condiciones de dominio políticas. Si en cambio se separan los sectores, ya no hay tantos intereses en juego en cada conflicto en particular y los costes de la derrota (por tanto, también la intensidad) son menores.

A estos tres conjuntos de factores, aquí superficialmente indicados, hemos de añadir sobre todo otro que se refiere a la violencia de los conflictos sociales: el de la regulación de conflictos. Pero su importancia justifica un capítulo propio.

Textos

seleccionados Ralf Dahrendorf *EL CONFLICTO SOCIAL MODERNO* Mondadori, Madrid 1990, pp. 184-198

2. El conflicto social moderno

En el hecho de que al describir la subclase americana haya pasado por alto cuestiones de raza o etnia no había nada de deformación liberal; lo que ocurre es que la importancia de la cuestión justifica el que las tratemos por separado. Cuando la clase mayoritaria traza líneas de pertenencia, no sólo lo hace horizontalmente, sino también lateralmente. Algunos pierden sus derechos de ciudadanía, pero otros ven cómo se les deniegan completamente sus derechos civiles. Este proceso tiene raíces profundas. Resulta penoso en los mejores momentos. He insinuado el problema al introducir anteriormente en este ensayo el tema de la ciudadanía. En los años ochenta, hay signos de que se está agravando a causa de un espíritu nuevo de proteccionismo que se propaga como un reguero de pólvora y que no sólo da lugar a mucha miseria humana, sino que origina también nuevas formas de violencia que desafía a los métodos tradicionales de enfrentarse con ella.

Es un fenómeno no comprendido bien todavía y, por ello, me voy a limitar a formular unos comentarios tentativos. La subclase americana no es característica de la comunidad negra simplemente. La pobreza rural, que tiene consecuencias similares es, por el contrario, predominantemente blanca. Los hispánicos integran una parte considerable de la pobreza urbana. Pero el «gueto» es, en gran parte, negro. Entre los negros americanos es más frecuente que en otras comunidades el desmoronamiento de la

familia tradicional y el predominio de los hogares en los que la cabeza es una mujer. Ello provoca en muchos una aparente incapacidad o falta de voluntad para adoptar los valores de la sociedad en la que se desenvuelven. La diferencia se acentúa por el hecho de que los negros que han sido capaces de tomar la bifurcación de la clase media en la carretera social con motivo del gran proceso de bifurcación que siguió al movimiento por los derechos civiles de los años sesenta, han permanecido siendo intrusos en aspectos importantes. Puede que hayan llegado a ser alcaldes y ejecutivos y propietarios de villas y yates, pero ha seguido existiendo una barrera cultural profunda. Es algo de lo que no se ha hablado mucho y quizás tampoco se gane mucho hablando de ello. Obviamente, los derechos civiles son una cosa, y la participación plena otra. Las actitudes básicas de la gente tardan mucho tiempo en adaptarse a las condiciones nuevas. Sin embargo, por el momento, continúa siendo un hecho que cuando los analistas se refieren a las «patologías sociales» y a su acumulación, el hecho de ser negro se considera como una desventaja.

La experiencia británica de la inmigración de sus antiguas colonias es mucho más reciente y diferente en muchos aspectos. Por un lado, los asiáticos y los indios vinieron de forma voluntaria, en lugar de ser traídos como esclavos. (En los Estados Unidos, los indios parecen tener una ligera ventaja sobre los negros.) Sin embargo, también la incipiente subclase británica se caracteriza por una acumulación de patologías sociales entre las cuales se encuentra a menudo la raza. Además, la clase mayoritaria levanta barreras sutiles o no. Esto no es menos cierto en lo que se refiere al movimiento laboral tradicional y se aplica a comunidades urbanas y a membraturas en clubes y asociaciones e incluso a la posición que ocupan los miembros de los sindicatos y del Partido laborista. No hay necesidad, desde luego, de que corran «ríos de sangre», pero los encantos de la «sociedad multirracial» se han perdido para la mayoría, que se encuentra más preocupada de levantar barreras que de abrirse.

Esto es un revés para el progreso de la ciudadanía que clama por la vuelta a la reivindicación de los derechos civiles. Ésta debe incluir acciones afirmativas que ayuden a superar diferencias antiguas mediante ayudas formales a la participación. Sin embargo, y aunque tales prescripciones familiares no han perdido nada de su adecuación y urgencia, parecen olvidar una cuestión nueva e importante. Parece cada vez más evidente que la gente no desea vivir en una sociedad multirracial o incluso multicultural, constatación que se aplica, además, no sólo a las mayorías cómodamente instaladas, sino también a las minorías afectadas por el fenómeno. Reclaman su propio nicho, cuando no su propia región o país. Los liberales de los años sesenta despreciaron el eslogan de separados, aunque iguales; en los años ochenta este eslogan se ha hecho muy frecuente, y a menudo se incentiva más la separación que la igualdad. Hay un clamor por la homogeneidad que rechaza cualquier intento de construir sociedades civilizadas mediante la consecución de sociedades civiles en primer lugar y, después, dentro de ellas, reconocer diferencias culturales.

Los conflictos resultantes de este hecho son sutiles en algunos lugares y evidentes en otros, pero se dan en casi todas partes. Para un observador distante puede parecer

pintoresco que el gobierno destituya a un alcalde electo de la parte flamenca de Bélgica por el hecho de que solamente hable francés, pero no es nada gracioso. Los suizos tuvieron que terminar por aceptar la separación del cantón de Jura del viejo cantón de Berna. En California se ha realizado un referéndum para implantar el inglés como único idioma oficial, pero resulta obvio que muchos californianos continuarán hablando español y que probablemente ganarán en otra ocasión. (La probabilidad de que minorías activistas acaben por ganar forma parte de la historia.) La guerra civil irlandesa tiene una larga historia, pero ha girado a peor en años recientes, lo que hace más improbable la perspectiva de que se produzca la compartición del poder. Las demandas de autonomía de los vascos se acompañan del sonido de las bombas y las metralletas. Apenas si existe un país dentro del mundo de la OCDE que no se enfrente a fuertes demandas de un grupo o de otro para que se les reconozca su separación. Entre las nuevas naciones, no pertenecientes al mundo de la OCDE, tales demandas son incluso más violentas, y también en los países del socialismo realmente existente hay agitaciones de autoafirmación étnica.

El descubrimiento de las etnias fue un paso adelante en el proceso de la civilización. Representa una incipiente comprensión de que los derechos de ciudadanía comunes no están en conflicto con distinciones culturales sino que, por el contrario, les proporcionan un ámbito nuevo. Pero la armonía feliz no duró. En muchos lugares comenzaron a utilizarse las diferencias como armas contra la ciudadanía. A menudo, las armas se cargaron con lo que se ha venido a llamar fundamentalismo, que significa que la pertenencia a un grupo otorga a uno un aura extraordinaria de significado cuasi religioso. Incluso en Israel, que tiene, entre sus *raisons d'être*, la promesa de proporcionar un hogar a todos los judíos que deseen llegar a él, se ha empezado a debatir el judaísmo en términos de una ortodoxia que excluye a los reformadores. (La manifiesta imposibilidad de crear un Estado israelí multicultural arabo-judío, plantea uno de los problemas más espantosos del mundo actual.) El fundamentalismo nacionalista gana terreno, desde el «compre inglés» a *La France aux Français* y el redescubrimiento de *Mitteleuropa* en Alemania. El hecho de ser miembro de un colectivo no se concibe como una cuestión de derechos que se pueden extender, sino como una característica inamovible y diferenciadora que se debe preservar de la contaminación de los extranjeros.

El fundamentalismo procedente de la desesperación cultural produce un efecto similar. La reacción contra la gigantomanía de los años cincuenta y sesenta, y contra la presunción de que las economías de escala son invariablemente economías de mayor escala, fue comprensible. «Lo pequeño es hermoso» pareció ser un eslogan muy bonito en los años setenta. Sin embargo, la gente ha dado la espalda, en su nombre, no sólo a la grandeza innecesaria, sino también a los efectivos de una comunidad internacional que caminaba hacia una sociedad civil mundial, e incluso a los derechos ciudadanos garantizados por una nación-estado. Una nueva búsqueda de la autenticidad mueve la política romántica de las relaciones «reales» en lugar de las «formales», de la legitimidad por el cálido sentimiento del discurso permanente en lugar de las leyes y las instituciones que inspira.

Tales observaciones nos traen a la mente la cuestión de la modernidad y de las ligaduras. En algunos aspectos, el mundo moderno puede parecer un lugar frío que crea oportunidades rompiendo lazos sin los que es difícil vivir. Pero no estoy sugiriendo que los ejemplos que hemos puesto, y otros que les vendrán seguramente a la mente a los lectores, tengan una causa común o requieran un remedio común. Lo que estoy sugiriendo es que muchos de ellos tienen un aspecto común que es claramente significativo para el conflicto social moderno que gira en torno a la ciudadanía y a las oportunidades vitales. Se está produciendo un ataque contra las fuerzas civilizadas de la ciudadanía en nombre de los derechos de las minorías o de la autonomía cultural, religiosa o étnica. Más aún, el pueblo auténtico, que debería saberlo mejor por haber tenido que luchar en el pasado por la ciudadanía, es culpable, al menos parcialmente, del éxito de este ataque. Se ha desarrollado un liberalismo «antiprohibicionista» que abandona las ganancias de un fondo común de derechos civiles y de titularidades para todos, para acomodarse al separatismo de las minorías. Los derechos de las minorías, que fueron malentendidos al principio, se han transformado en el imperio de la minoría. Al final, esta actitud ofrece incluso menos resistencia al fundamentalismo de los activistas, de manera que las minorías ruidosas pueden conseguir el apoyo de las mayorías silenciosas.

Es éste un gran y costoso paso atrás en la historia de la sociedad civil. Tiene el coste, en primera instancia, de los conflictos que desafían a las soluciones. Ninguna de las experiencias en el campo de la organización, la institucionalización y la regulación alumbradas por la lucha de clases son aplicables a las minorías activas que demandan la separación o tratan de imponer a los demás su credo fundamentalista. No es accidental que el proceso se acompañe de actos de terrorismo y amenazas de guerra civil y que ambos, si es que no van a peor sin esperanzas de que se les pueda contener, tienden a actuar en oleadas irracionales que parece imposible romper.

El coste mayor es el que se produce en términos de oportunidades vitales y de progreso hacia una sociedad civil mundial. Este objetivo se puede alcanzar claramente sólo y cuando se comprenda que la ciudadanía para todos no hace a todos iguales. La ciudadanía no es un proceso nivelador, sino de capacitación. He tratado de demostrar que hace llevaderas las desigualdades socioeconómicas porque las contiene dentro de un marco común de titularidades. (Y, si no consigue hacerlo así, se puede pedir el cambio en nombre del principio de ciudadanía.) Del mismo modo, la ciudadanía hace soportable la diversidad cultural. Puede que el derecho a ser diferente sea uno de los derechos básicos que conlleva el ser miembro de una comunidad, pero implica el que renunciemos a métodos de persuasión que ponen en peligro el principio de ciudadanía común. La experiencia contemporánea nos dice que es más fácil decir que hacer. Los separatistas tienen prioridades distintas a las de los libertarios civiles. Desean en primer lugar una Irlanda católica o un Estado vasco mucho antes que libertades para los católicos irlandeses o para los vascos, dondequiera que se encuentren. Los separatistas, los fundamentalistas y los románticos desean la homogeneidad, pero los liberales necesitan la heterogeneidad, porque es el único camino hacia la ciudadanía universal. La opción es

rígida, y nos recuerda una de las súplicas de Karl Popper a la sociedad abierta: podemos regresar a la tribu, pero si queremos seguir siendo humanos, debemos caminar hacia la sociedad civil.

Presentaciones y compilaciones a cargo de Benjamín Tejerina (Universidad del País Vasco, Lejona)

13 Sociología latinoamericana

D

edicar un capítulo a la sociología que hoy se hace en Latinoamérica es una necesidad sociológica para con unas sociedades que han creado unas formas de reflexión autónomas y que precisan el reconocimiento de la comunidad sociológica *world wide*. Muchos son los nombres de pensadores que proceden de Asia, África y Latinoamérica y que piensan tales realidades sociales «desde el norte», estando ubicados en «el norte» geográfico, pero en este caso hacemos frente a la reflexión de intelectuales latinoamericanos en Latinoamérica. Las figuras de González Casanova y de Cardoso no son las únicas representativas de una sociología latinoamericana pujante; a ellas habría que sumar, sin duda, los nombres de Gino Germani, ya desaparecido, y Atilio Borón en Argentina, Aníbal Quijano en Perú, Edgardo Lánder en Venezuela y Néstor García Canclini en México.

El referente más inmediato, no el origen, de las obras de ambos se sitúa en las reflexiones de la así llamada «teoría de la dependencia», cuyos principales representantes, quizás, hayan sido Ander Gunder Frank, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología* (1969), y Samir Amin, *El desarrollo desigual* (1973). Y digo referente en cuanto a la sensibilidad sociológica por pensar la realidad social de muchos países del tercer mundo desde ellos mismos, no así origen, puesto que las obras de todos estos autores comienzan a aparecer a mediados de la década de los 60; así la obra más importante de Pablo González Casanova, *La democracia en México*, es de 1965.

Los elementos que caracterizan las aportaciones de González Casanova como de Cardoso –frente a la «teoría de la dependencia» que defiende la existencia de un «modelo de desarrollo dependiente en las formaciones sociales periféricas», es decir, éstas serían un clon imperfecto controlado y gestionado por las metrópolis del centro del sistema mundial– se orientan a plantear un análisis abierto del que podemos destacar los siguientes elementos: 1. Frente al modelo clásico de desarrollo, vigente hasta finales del siglo XIX, vehiculizado entre la metrópoli y la colonia, situando a esta última como una reserva de materias primas y fuerza de trabajo barata, G. Casanova plantea la tesis del «colonialismo interno», según el cual, y México es un gran ejemplo, en muchos de los países, que obtienen la independencia política a lo largo de los últimos 200 años, se observa una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación típicas de la estructura urbano-rural de la sociedad tradicional y de los países «subdesarrollados», en tanto que una población integrada por distintas clases (la urbana o la colonialista) domina y explota a una población integrada también por distintas clases (la rural o colonizada), es decir, el *habitus* del colonizado originario se diferencia en otros dos *habitus*, el del «colonizador» interno y, del «colonizado interno». A las líneas clásicas de inclusión/exclusión social determinadas por la posición de clase se añade ahora una línea de color que incluye (al blanco y al criollo) y que excluye (al indígena), línea de

conflicto que se prolongará hasta hoy, ya que el problema del indígena todavía permanece irresuelto; recordemos las recurrentes revueltas zapatistas y neozapatistas en México. 2. Frente al modelo clásico de la «teoría de la dependencia», según el cual existe un centro metropolitano y unas periferias, el modelo propugnado por Cardoso parte de la existencia de una globalización de la economía y del mercado capitalista; existe hoy día una realidad social global posibilitada por la expansión de las tecnologías de la información y de la comunicación, existe un «ahora en todos los sitios», existe un «espacio de flujos» global, sobre todo de capitales y materias primas que opera *world wide*, pero Cardoso observa que mientras el capital financiero se globaliza sin ningún problema, sin embargo, el capital social y el capital cultural no se globalizan de igual forma; más bien, a una globalización del capital económico corresponde una localización del capital cultural y social. En otras palabras, podemos hablar de una globalización, pero con consecuencias claramente ambivalentes. Los estados nacionales se convierten en entidades superadas desde dentro y desde fuera por la dinámica de la corporación privada. La pobreza y la desigualdad social, a través de la deslocalización y la flexibilización de los mercados de trabajo pierden sus fronteras nacionales y se globalizan. Esto origina movimientos migratorios de gran escala que siguen la dirección *north by northwest*, como en la famosa película de Hitchcock, del sur al norte, pero en dirección noroeste, es decir, hacia noroccidente. Ante estas dinámicas sistémicas surgen nuevos movimientos de carácter alterglobalizador que tratan de frenar el impacto destructivo de la globalización económica.

PRESENTACIÓN 921

Presentación a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

13.1. Pablo González Casanova (n. 1922)

Pablo González Casanova nació en Toluca, Estado de México, en 1922. Realizó sus estudios en la UNAM, el Colegio de México y la Escuela Nacional de Antropología. Obtuvo la maestría en Ciencias Históricas otorgada por la UNAM y por la Escuela Nacional de Antropología y posteriormente el doctorado, con especialidad en Sociología, de la Universidad de París. Fue profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en 1977, profesor titular de la Universidad de Cambridge (1981-1982) y de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales. Desempeñó los cargos de: Secretario General de la Asociación de Universidades de 1953 a 1954. Director de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de 1957 a 1965. Presidente del Consejo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales con sede en Santiago de Chile de 1959 a 1965. Director del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM de 1966 a 1970. Rector de la UNAM del 6 de mayo de 1970 al 7 de diciembre de 1972. Durante su rectorado se profundizó la reforma académica de la Universidad, se crearon los Colegios de Ciencias y Humanidades, y el Sistema de Universidad Abierta. Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología de 1969 a 1972 y de 1983 a 1985. Director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades a partir

de 1986. Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía en 1984. Profesor Emérito por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM desde 1984. Investigador Emérito por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM desde mayo de 1984. La obra más conocida y quizá la más importante es *La democracia en México*, publicada por la editorial Era y que lleva veinte ediciones y ha sido traducida a cuatro idiomas. Dentro de sus libros más recientes se encuentran *O Colonialismo Global e a Democracia* (Editora Civilização Brasileira, Río de Janeiro 1995), y *El mundo actual: situación y alternativas* (Siglo XXI, México 1995). Otras obras publicadas son: *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales* (1977), *Sociología de la explotación* (1980), *El estado de los partidos políticos en México* (1983), *Imperialismo y liberación en América Latina* (1983), *La democracia en México* (1984), *La hegemonía del pueblo y la lucha centro-americana* (1984), entre otras.

Obras

1965. *La democracia en México*, Era, México D. F.

1969. *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México D. F.

1995. *O Colonialismo Global e a Democracia*, Editora Civilização Brasileira, Río de Janeiro.

1995. *El mundo actual: situación y alternativas*, Siglo XXI, México. 2004. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, Anthropos, Barcelona.

Textos **Pablo González Casanovaseleccionados**

***SOCIOLOGÍA DE LA EXPLOTACIÓN* Siglo XXI, México D. F. 1969, pp. 221-250**

El colonialismo interno

I. Las fronteras políticas han influido directa o indirectamente en la formulación y el uso de las categorías sociológicas. Ciertas categorías han aparecido y se han manejado en relación con los problemas internos de una nación o un territorio y otras con problemas internacionales, sin que se precise sistemáticamente hasta qué punto unas y otras son intercambiables, esto es, sin que se investigue suficientemente hasta qué punto las categorías que generalmente se usan para explicar los problemas internos sirven para explicar los problemas internacionales y viceversa. Estas circunstancias han oscurecido o puesto en un segundo plano cierto tipo de fenómenos, que no se ajustan al carácter internacional o interno de las categorías. La idea de civilización ha correspondido sobre todo a un análisis internacional o universal de la historia, mientras la noción de sociedad dual o plural ha correspondido a análisis internos de naciones y territorios subdesarrollados. El concepto de clases y el de estratos sociales se han aplicado al estudio interno de las sociedades, sin que usualmente se ligen a los conflictos o a la estratificación de las naciones. El concepto de colonialismo ha buscado señalar sobre todo un fenómeno internacional, que se lleva a cabo entre pueblos y naciones distintos.

Sólo eventualmente se han hecho extrapolaciones de categorías, como cuando se ha hablado de las «naciones proletarias» o de la «estratificación de las naciones», siendo la principal excepción de los hechos anteriores la noción de cultura, que sistemáticamente se ha aplicado a las naciones, las regiones, las comunidades, las clases.

II. El objeto de este trabajo es precisar el carácter relativamente intercambiable de la noción de colonialismo y de estructura colonial, haciendo hincapié en el colonialismo como un fenómeno interno. Se busca con ello destacar, en el interior de las fronteras

políticas, un fenómeno que no sólo es internacional sino intranacional, y cuyo valor explicativo para los problemas de desarrollo quizá resulte cada vez más importante, desde el punto de vista interno del desarrollo de las nuevas naciones de África y Asia, como lo es para la explicación de las antiguas «nuevas naciones» de América donde existe una sociedad plural, e incluso de aquellas, como México, donde ha habido un proceso de desarrollo y movilización que no ha resuelto el problema de la sociedad plural.

III. La noción de «colonialismo interno» sólo ha podido surgir a raíz del gran movimiento de independencia de las antiguas colonias. La experiencia de la *independencia* provoca regularmente la aparición de nuevas nociones, sobre la propia independencia y sobre el desarrollo. Con la independencia *política* lentamente aparece la noción de una independencia integral y de un neocolonialismo; con la creación del Estado-nación, como motor del desarrollo aparece en un primer plano la necesidad de técnicos y profesionales, de empresarios, de capitales. Con la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjero aparece la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos. En la literatura política e histórica de los siglos XIX y XX se advierte cómo los países latinoamericanos van recogiendo estas nuevas experiencias, aunque no las llamen con los mismos nombres que hoy usamos. La literatura «indigenista» y liberal del siglo XIX señala la sustitución del dominio de los españoles por el de los «criollos», y el hecho de que la explotación de los indígenas sigue teniendo *las mismas características* que en la época anterior a la independencia.

El fenómeno se ha registrado nuevamente en nuestros días con la proliferación de las nuevas naciones. Emerson habla de que «el fin del colonialismo» por sí solo no elimina sino los problemas que surgen directamente del control extranjero, y señala en las nuevas naciones la «opresión» de unas comunidades por otras, que aquéllas ven incluso como más intolerable que la continuación del Gobierno colonial; Coleman hace ver que en los nuevos estados, «por especiales razones ligadas a la racionalización del colonialismo de esta clase –los militares, el clero y los burócratas–, apoya la idea del «derecho divino» de las gentes educadas para gobernar; y sus miembros no han quedado sin ser afectados por las predisposiciones burocrático-autoritarias derivadas de la sociedad tradicional o de la experiencia colonial»; Hoselitz observa que «... las clases altas, incluyendo a muchos intelectuales del gobierno, están preparados para manipular a las masas desamparadas en una forma muy similar a la que empleaban los amos extranjeros cuyo dominio han roto». Dumont recoge las quejas de los campesinos del Congo («La independencia no es para nosotros...») y de Camerún («Vamos hacia un colonialismo peor, de clase...»), y él mismo dice: «los ricos se conducen como colonos blancos...»; Fanon –en su célebre libro *Los condenados de la tierra*– aborda la sustitución de los explotadores extranjeros por los nativos, haciendo hincapié sobre todo en la «lucha de clases». C. Wright Mills –en un seminario organizado por el Centro Latinoamericano de Pesquisas en Ciencias Sociais– observó con precisión hace algunos años: «Dado el tipo de desarrollo desigual que ha aclarado tan precisamente el profesor Lambert, las secciones desarrolladas en el interior del mundo subdesarrollado –en el capitolio y en la costa– son una curiosa especie de

poder imperialista, que tiene a modo de colonias internas». Sería inútil seguir citando más autores. Todo estudioso de los problemas económicos y políticos de las nuevas naciones registra estos hechos.

IV. El registro, sin embargo, es esporádico, casi circunstancial. Un estudio más a fondo del problema invita a hacer una serie de delimitaciones, a buscar una definición estructural, que en su caso pueda servir para una explicación sociológica e histórica del desarrollo.

La delimitación del fenómeno supone: a) indicar hasta qué punto se trata de una categoría realmente distinta de otras que emplean las ciencias sociales y que presentan un comportamiento en parte similar, como las categorías de la ciudad y el campo; de la sociedad tradicional y las relaciones del «señor» y el «siervo», de las relaciones obrero-patronales en la primera etapa del capitalismo; de las clases sociales y el planteamiento y solución de conflictos sociales; de la sociedad plural, de los estratos sociales; b) impedir el uso de esta categoría en procesos de racionalización, justificación, impugnación y manipulación irracional y emocional, como ocurre con todas las categorías que se refieren a *conflictos* (así las de colonialismo, neocolonialismo, imperialismo, clases sociales) que se usan en estado de *tensión* dentro de la propia literatura científica; c) precisar el valor explicativo (y práctico, político) frente a otras categorías bien distintas como la del protestantismo de Weber, las de «adscripción» y «desempeño» de Parsons y Hoselitz, el «achieving» de Maclelland, la «empatía» de Lerner, los «valores» de Lipset en su libro sobre Estados Unidos como nueva nación.

Las preguntas ante la proposición de una nueva categoría para el estudio del desarrollo, como lo es el colonialismo interno, serían: ¿Hasta qué punto esta categoría sirve para explicar los fenómenos de desarrollo desde un punto de vista sociológico, en su mutua interacción, en análisis integrales y analíticos? ¿Hasta qué punto esta categoría no va a registrar los mismos fenómenos que registran las categorías de la ciudad y el campo, de las clases sociales, de la sociedad plural, de los estratos? ¿Cómo impedir el que se use o vea esta categoría con la vaguedad, el sentido emocional o irracional, agresivo, difuso con que se emplean y miran las categorías que aluden a los conflictos sociales, y que entran automáticamente en los procesos de racionalización y justificación de las partes? Y en fin, ¿qué práctica, desde el punto de vista de la política de desarrollo, tiene esta categoría? A las preguntas anteriores habría que añadir otras sobre el comportamiento del fenómeno y su valor explicativo a lo largo de las diferentes, y a distintos niveles de la movilización social.

Así, si el hecho de que los grupos y clases dominantes de las nuevas naciones jueguen papeles o «roles» similares a los que jugaban los antiguos colonialistas es censurable o deplorable, o digno de registrarse en el estudio de estas naciones, no es lo que primordialmente nos interesa, sino su capacidad explicativa, su potencial de explicación sociológica del subdesarrollo, y de explicación práctica de los problemas de las sociedades subdesarrolladas. Para ello vamos a abordar el problema en dos formas, una que nos permite la tipificación del colonialismo como fenómeno integral, intercambiable de categoría internacional a categoría interna, y otro que nos permite ver

cómo se ha comportado el fenómeno en una nación nueva que ya está pasando de la etapa del despegue, que ha pasado por una etapa de reforma agraria, de industrialización, de construcción de la infraestructura y que ha vivido un amplio proceso de «movilización» de la población marginal, de incremento acelerado de la población que participa del desarrollo, es decir, en un país que se encuentra relativamente más avanzado en el proceso del desarrollo y cuya experiencia puede ser políticamente útil a otras naciones recién nacidas a la independencia. A tal efecto vamos a esbozar el fenómeno del colonialismo interno y su comportamiento en el México *contemporáneo*.

V. Originalmente el término *colonia* se emplea para designar un territorio ocupado por emigrantes de la madre patria. Así, las «colonias griegas» estaban integradas por los emigrantes de Grecia que se iban a radicar a los territorios de Roma, del norte de África, etc. Este significado clásico del término *colonia* subsistió casi hasta los tiempos modernos, en que una característica muy frecuente de las colonias ocupó la atención: el dominio que los emigrantes radicados en territorios lejanos ejercían sobre las poblaciones indígenas. A mediados del siglo XIX Herman Merivale observaba este cambio en el significado del término. Por entonces se entendía por colonia, tanto en los círculos oficiales como en el lenguaje común, toda posesión de un territorio en que los emigrados europeos dominaban a los pueblos indígenas, a los nativos.

Hoy al hablar de colonias o al hablar de colonialismo se alude por lo común a este dominio que unos pueblos ejercen sobre otros, y el término ha llegado a tener un sentido violento, se ha convertido en una especie de denuncia, y, en ciertos círculos, hasta en una palabra *tabú*. En las Naciones Unidas se habla de «territorios sin gobierno propio» (*non-self-governing territories*), término que es de por sí una definición, y que aclara aún más el artículo 73 de la Carta de las Naciones Unidas al decir que son «territorios cuyos habitantes no han alcanzado totalmente a gobernarse a sí mismos». En las asambleas de las Naciones Unidas distintas delegaciones han procurado precisar este apunte de definición. La delegación de Estados Unidos hizo una contribución que puede tener cierto valor empírico. Según observó, el término, tal y como se usa en la Carta, «parece poderse aplicar a cualquier territorio administrado por un miembro de las Naciones Unidas, que no goce en la misma medida que el área metropolitana de un gobierno propio». La delegación francesa señaló tres hechos que debían ser considerados para definir una colonia: «la dependencia en relación con un Estado miembro; la responsabilidad ejercida por ese Estado en la administración del territorio; y la existencia de una población que no ha logrado plenamente gobernarse a sí misma». La delegación soviética sugirió que «los territorios sin gobierno propio son todas aquellas posesiones, protectorados o territorios que no se gobiernan a sí mismos y cuyas poblaciones no participan en la elección de los más altos cuerpos administrativos». La India declaró que «los territorios que no se gobiernan a sí mismos se pueden definir y pueden incluir a todos aquellos territorios en que los derechos de sus habitantes, su status económico y sus privilegios sociales son regulados por otro estado». Egipto hizo ver que el factor determinante «es el estado de dependencia de una nación respecto de otra con la que no tiene lazos naturales. A este respecto —dijo— deben ser considerados como territorios sin

gobierno propio todos los territorios extrametropolitanos, en los que sus poblaciones tienen una lengua, una raza y una cultura distinta de los pueblos que los dominan».

Ahora bien, si tomamos todas estas observaciones sobre el fenómeno colonial para elaborar una definición, que surja de la propia arena política, vemos que la colonia es: 1. Un territorio sin gobierno propio; 2. Que se encuentra en una situación de desigualdad respecto de la metrópoli, donde los habitantes sí se gobiernan a sí mismos; 3. Que la administración y la responsabilidad de la administración conciernen al Estado que la domina; 4. Que sus habitantes no participan en la elección de los más altos cuerpos administrativos, es decir, que sus dirigentes son designados por el país dominante; 5. Que los derechos de sus habitantes, su situación económica y sus privilegios sociales son regulados por otro Estado; 6. Que esta situación no corresponde a lazos naturales sino «artificiales», producto de una conquista, de una concesión internacional, y 7. Que sus habitantes pertenecen a una raza y a una cultura distintas de las dominantes, y hablan una lengua también distinta.

Todas estas características, a excepción de la última, se dan, en efecto, en cualquier colonia. La última no se da siempre, aunque sí en la mayoría de los casos. En efecto, como excepciones se pueden señalar las antiguas colonias que formarían más tarde los Estados Unidos de Norteamérica o la Argentina, el Canadá o Australia. Sin embargo, aun en esos casos los colonos vivieron cerca de poblaciones nativas con una raza y una cultura distintas, a las que no emplearon en el trabajo de la colonia y que desalojaron de sus territorios, o exterminaron. Y si no emplearon en el trabajo de la colonia a los nativos, la importación de negros y de la cultura negra produjo efectos similares a las relaciones de dominio de colonias más típicas, en el sentido moderno de la palabra.

Esta definición no es sin embargo suficiente para analizar lo que es una colonia. Por una parte se trata de una definición jurídico-política, formalista, cuyos atributos pueden estar ausentes, sin que en realidad desaparezca la situación colonial, por lo que pueden escapar de su análisis fenómenos tan importantes como el *neocolonialismo*. Por otra, no permite el análisis estadístico del colonialismo como una verdadera variable, un análisis dinámico que vaya de la *estructura «colonial»* a la *estructura independiente* y que mida los distintos grados de coloniaje o de independencia.

En fin, la definición deja fuera el objeto del dominio, la función inmediata y más general que cumple ese dominio de unos pueblos por otros, y la forma en que funciona ese dominio. «El objeto de las colonias –escribía Montesquieu hace más de doscientos años– es hacer comercio en mejores condiciones del que se hace con los pueblos vecinos en que las ventajas son recíprocas. Se ha afirmado –añadía– que sólo la metrópoli puede negociar con la colonia, y ello con gran razón porque el objeto del establecimiento colonial ha sido la extensión del comercio y no la fundación de una ciudad o un nuevo imperio.»

A esta función inmediata y más general del fenómeno colonial –que puede enriquecer extraordinariamente la definición y el análisis– se añaden otras de tipo cultural, político, militar que tienen un efecto a más largo plazo, o funciones que se desvían de la tendencia general. El desarrollo internacional ocurre dentro de una

estructura colonial: la expansión de la «civilización», del progreso social y técnico de la occidentalización del mundo, de la evangelización, de la difusión de las ideas liberales y socialistas, ocurre en un cuadro de relaciones desiguales entre los países desarrollados y subdesarrollados. Y los motivos o motores de la colonización no sólo son económicos, como es obvio, sino militares, políticos, espirituales. Pero la función económica y comercial de las colonias es *inmediata y general*, marca un tipo de tendencias, de constantes, en el fenómeno colonial, que ya apuntaba Montesquieu cuando daba la razón a quienes afirmaban «que sólo la metrópoli puede negociar con la colonia», es decir, que es natural que la metrópoli monopolice el comercio de la colonia, e impida cualquier competencia, para hacer comercio en mejores condiciones que con sus vecinos e iguales. Merivale lo diría todavía con más claridad en las conferencias que dictó en Oxford sobre la colonización y las colonias: «Para ajustar –decía– nuestras nociones económicas sobre las ganancias a un país en particular, las ganancias en cuestión deben ser algo exclusivo y monopolizado». Este dato es muy importante y no sólo es útil para analizar las colonias típicas, es decir, aquellos territorios que en todo son coloniales, que en todo son dependientes de un imperio, sino para estudiar el grado de dependencia de las propias colonias o de las nuevas naciones, y el problema del colonialismo interno.

Siempre que hay una colonia se da, en efecto, una condición de monopolio en la explotación de los recursos naturales, del trabajo, del mercado de importación y exportación, de las inversiones, de los ingresos fiscales. No se trata de una afirmación tautológica. El país dominante ejerce el monopolio de la colonia, impide que otros países exploten sus recursos, su trabajo, su mercado, sus ingresos. El monopolio se extiende al terreno de la cultura y la información. La colonia queda aislada de otras naciones, de su cultura y su información. Todo contacto con el exterior y con otras culturas se realiza por medio de la metrópoli. Cuando el dominio colonial se extiende y fortalece es porque se extiende y fortalece el monopolio económico y cultural. La política colonialista –como ha observado Myrdal– consiste precisamente en reforzar el monopolio económico y cultural mediante el dominio militar, político y administrativo.

En esas condiciones se puede abordar el estudio del colonialismo y la dependencia, por el monopolio que un país ejerce sobre otro. En la medida en que ese monopolio se acentúa, se acentúa el coloniaje y viceversa. Es este monopolio el que permite explotar irracionalmente los recursos de la colonia, vender y comprar en condiciones de desigualdad permanente, privando al mismo tiempo a otros imperios de los beneficios de este tipo de relaciones desiguales, y privando a los nativos de los instrumentos de negociación en un plan igualitario, de sus riquezas naturales y de una gran parte del rendimiento de su trabajo.

El monopolio aísla la colonia de otros imperios y de otros países, y en particular de otros países coloniales, según se ha observado en reiteradas ocasiones. De ahí surgen varios fenómenos característicos de la sociedad colonial, algunos de los cuales han sido señalados por el propio Myrdal:

1.º La colonia adquiere las características de una economía complementaria de la metrópoli, se integra a la economía de la metrópoli. La explotación de los recursos

naturales de la colonia se realiza en función de la demanda de la metrópoli, buscando integrarlos a la economía del imperio. Esto genera un desarrollo distorsionado de los sectores y regiones, en función de los intereses de la metrópoli, desarrollo que se refleja en las vías de comunicación, en el nacimiento y crecimiento de las ciudades. Da lugar a un desarrollo desigual, no integrado, de la región. En realidad fomenta más que un proceso de desarrollo un proceso de crecimiento, en el sentido que da Perroux a estos términos. La falta de integración económica en el interior de la colonia, la falta de comunicaciones entre las distintas zonas de la colonia y entre colonias vecinas corresponden a una falta de integración cultural.

2.º La colonia adquiere sucesivamente otras características de dependencia que facilitan el trato colonial. En el comercio exterior no sólo depende de un solo mercado – el metropolitano – que opera como consumidor final o como intermediario, sino de un sector predominante – el minero o el agrícola – y de un producto predominante, el oro o la plata, el algodón, el azúcar, el estaño, el cobre. Surge así en la colonia una situación de debilidad que proviene de la dependencia de un solo mercado, de un sector predominante o único, o de un producto único o predominante. Todo ello aumenta el poder de la metrópoli y sus posibilidades de negociar en términos de desigualdad con la colonia, impidiendo la competencia de otros imperios, e impidiendo que la colonia compita con la metrópoli. La capacidad de negociación de la colonia es nula o mínima. El monopolio se establece en los distintos tipos de colonias y de sistemas coloniales – aunque en algunas predomine el monopolio fiscal, en otras el monopolio para la explotación de los recursos naturales, en otras el monopolio del comercio exterior –.

3.º La colonia es igualmente usada como monopolio para la explotación de un trabajo barato. Las concesiones de tierras, aguas, minas, los permisos de inversión para el establecimiento de empresas sólo se permiten a los habitantes de la metrópoli, a los descendientes de ellos o a algunos nativos cuya alianza eventualmente se busca.

4.º Los niveles de vida de las colonias son inferiores al nivel de vida de la metrópoli. Los trabajadores – esclavos, siervos, peones, obreros – reciben el mínimo necesario para la subsistencia y a menudo están por debajo de él.

5.º Los sistemas represivos predominan en la solución de los conflictos de clases; son mucho más violentos y perdurables que en las metrópolis.

6.º Todo el sistema tiende a aumentar – como observa Myrdal – la desigualdad internacional, las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia, y también la desigualdad interna, entre los metropolitanos y los indígenas: desigualdades raciales, de castas, de fueros, religiosas, rurales y urbanas, de clases. Esta desigualdad universal tiene particular importancia para la comprensión de la sociedad colonial, y está estrechamente vinculada a la dinámica de las sociedades duales o plurales.

VI. La existencia de la sociedad dual o plural coincide y se entrelaza en efecto con la existencia de la sociedad colonial, aunque quepa distinguir entre «colonias de emigrantes» o «colonias de granjeros», por una parte, y «colonias de explotación» por la otra. Aquéllas han tendido a ser, sin duda, sociedades homogéneas, que «se han movido

en dirección a una situación de igualdad con la Madre Patria, tanto en las finanzas como en el equipo industrial, y hacia una independencia política, formal o potencial». En cambio la situación de dependencia, la situación típicamente colonial se acentúa en las colonias de «explotación», de «plantaciones», con culturas heterogéneas: «La sociedad colonial por regla general consiste en una serie de gustos más o menos conscientes de sí mismos, a menudo separados entre sí por distintos colores, y que tratan de vivir sus vidas separadas dentro de un marco político único. *En resumen, las sociedades coloniales tienden a ser plurales*».

En realidad es difícil precisar si la desigualdad en el desarrollo técnico tiene más influencia sobre la formación del sistema colonial respecto de la influencia que el propio sistema colonial tiene en el desarrollo desigual. Ciertamente es que las sociedades duales, plurales, ocurren por el contacto de dos civilizaciones, una técnicamente más avanzada y otra más atrasada; pero también es cierto que la sociedad dual o plural ocurre por el desarrollo colonial, caracteriza el crecimiento colonial, las relaciones típicas del «europeo evolucionado» y el «indígena arcaico», y las formas en que aquél domina y explota a éste, y en que se refuerzan sus relaciones desiguales con procesos discriminatorios. La estructura colonial está estrechamente ligada a la sociedad plural, al desarrollo desigual –técnico, institucional, cultural– y a formas de explotación combinadas, simultáneas y no sucesivas como en el modelo clásico de desarrollo. En efecto, en las colonias se combinan y coexisten las antiguas relaciones de tipo esclavista y feudal y las de la empresa capitalista, industrial, con trabajo asalariado. La heterogeneidad técnica, institucional y cultural coincide con una estructura en que las relaciones de dominio y explotación son relaciones entre grupos heterogéneos, culturalmente distintos.

Esta característica de la vida colonial interna tiene implicaciones psicológicas y políticas, que es conveniente determinar en su cuadro natural y añadir a los fenómenos señalados en los incisos anteriores. Es bien sabido que el racismo y la discriminación racial son el legado de la historia universal de la conquista de unos pueblos por otros, desde la antigüedad hasta la expansión de los grandes imperios y sistemas coloniales de la época moderna. Ya Hobson lo decía, pensando él mismo en términos de razas superiores e inferiores: «Siempre que las razas superiores –escribió– se establecen en territorios donde pueden ser empleadas provechosamente las razas inferiores para los trabajos manuales y la agricultura, para la minería y el trabajo doméstico, las últimas no tienden a morir, sino a constituir una clase servil». El racismo aparece en todas las colonias donde se encuentran dos culturas, en América Hispánica, en el Cercano y el Lejano Oriente, en África. Es el «dogma oficial» de la colonización inglesa, y corresponde a la «línea de color» que levantan los japoneses en los pueblos asiáticos que dominan, a pesar de su famoso eslogan de «Asia para los asiáticos». El racismo y la segregación racial son esenciales a la explotación colonial, de unos pueblos por otros, e influyen en toda la configuración del desarrollo y la cultura colonial: son un freno a los procesos de aculturación, al intercambio y traspaso de técnicas avanzadas a la población dominada, a la movilidad ocupacional de los trabajadores indígenas que tienden a

mantenerse en los trabajos no cualificados, a la movilidad política y administrativa de los indígenas. El racismo y la discriminación corresponden a la psicología y la política típicamente coloniales.

La psicología colonial, la mentalidad colonialista han sido poco estudiadas. No disponemos, que yo sepa, de un estudio empírico y riguroso sobre la «personalidad colonialista», no obstante lo necesario que es y lo útil que sería. Los autores que han hablado sobre *el* problema lo han hecho en forma de denuncia, y cualquier lector de los textos participa de la emoción en formas de aceptación o rechazo. Algo semejante ocurre con los estudios sobre el colonizado, su psicología y personalidad. El pequeño libro de Memmi con observaciones muy agudas, los casos clínicos que registró Fanon en su trabajo como psiquiatra, se suman a una gran cantidad de denuncias y acusaciones políticas de viajeros, historiadores e ideólogos.

En medio de esta situación es evidente que dos de los problemas más característicos de la personalidad colonialista consisten en una complicada riqueza de actitudes adscritas al trato con los individuos, según el lugar que ocupan en la escala social, y en la *deshumanización* del colonizado. En la sociedad colonial hay una etiqueta complicada que señala los términos en que debe y puede uno dirigirse a los diferentes grupos sociales, «el grado de cortesía o grosería que son aceptables», el tipo de «conjunto de conductas, de reflejos aprendidos, ejercitados desde la primera infancia... el racismo colonial –dice Memmi– se halla tan espontáneamente incorporado a los gestos, incluso a las palabras más banales, que parece constituir una de las estructuras más sólidas de la personalidad colonialista».

A estas complicadas formas de la humillación y la cortesía, típicas de la *adscripción* de la sociedad tradicional, se añade la *deshumanización* del colonizado, o su percepción como una *cosa*, cuyas funciones psicológicas, sociales y políticas sólo pueden encontrar paralelo en los estudios sobre la psicología de los nazis. Este fenómeno da lugar a los procesos de manipulación, sadismo, agresividad, que aparecen en tantas denuncias del *trato* colonial y que Memmi señala con violencia: «¿Qué deber serio se tiene frente a un animal, o una cosa, que es a lo que se parece más y más el colonizado? A eso se debe que el colonizador pueda permitirse las actitudes y los juicios que se permite sobre el colonizado. Para él un colonizado que conduce un automóvil es un espectáculo al que no se acostumbra; le niega todo carácter normal, le parece que es una pantomima simiesca. Un accidente incluso grave que afecta al colonizado casi lo hace reír. El ametrallamiento de una multitud colonizada lo hace levantar los hombros con indiferencia. Por lo demás, una madre indígena que llora la muerte de su hijo o de su marido no le recuerda sino vagamente el dolor de una madre o de una esposa».

Esta psicología con reglas muy complicadas de trato, prejuicios y formas de percepción del hombre colonizado como cosa, está vinculada a las formas de la política interna de la sociedad colonial, a una política de manipulación y discriminación que aparecen en el orden jurídico, educacional, lingüístico, administrativo y que tienden a sancionar y aumentar, el social y las relaciones de dominio y explotación características de la colonia. Sobre este punto la literatura histórica y jurídica es demasiado amplia para

intentar siquiera una síntesis.

VII. Pero si éstas son las características típicas del colonialismo, el problema radica en saber hasta qué punto se dan en lo que hemos llamado el «colonialismo interno», y hasta qué punto se da el fenómeno mismo del colonialismo interno.

Es un hecho bien conocido que al lograr su independencia las antiguas colonias no cambia súbitamente su estructura internacional e interna. La estructura social internacional continúa en gran parte siendo la misma y amerita una política de «descolonización», según se ha visto con toda claridad, particularmente por los dirigentes de las nuevas naciones y por los investigadores europeos. En el terreno interno ocurre otro tanto, aunque el problema no haya merecido el mismo énfasis sino, como dijimos anteriormente, observaciones ocasionales. Las nuevas naciones conservan, sobre todo, el carácter dual de la sociedad y un tipo de relaciones similares a las de la sociedad colonial, que ameritan un estudio objetivo y sistemático. El problema consiste en investigar hasta qué punto se dan las características típicas del colonialismo y de la sociedad colonial en las nuevas naciones y en la estructura social de las nuevas naciones; su situación en un momento dado, y su dinámica, su comportamiento a lo largo de las distintas etapas del desarrollo.

Quizá al llegar aquí debemos preguntar: ¿qué valor puede tener esta investigación?, e intentar responder algunas de las preguntas que formulamos con anterioridad. ¿Hasta qué punto esta categoría —el colonialismo interno— es realmente distinta de otras que emplean las ciencias sociales? ¿Hasta qué punto se puede estudiar en forma sistemática y precisa? y, en suma, ¿qué valor explicativo puede tener en un análisis sociológico del desarrollo?

1.º El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización.

La estructura colonial se parece a las relaciones de dominio y explotación típicas de la estructura urbano-rural de la sociedad tradicional y de los países subdesarrollados, en tanto que una población integrada por distintas clases (la urbana o la colonialista) domina y explota a una población integrada también por distintas clases (la rural o colonizada); se parece también porque las características culturales de la ciudad y el campo contrastan en forma aguda; se distingue porque la heterogeneidad cultural es históricamente otra, producto del encuentro de dos razas o culturas, o civilizaciones, cuya génesis y evolución ocurrieron hasta un cierto momento —la conquista o la «concesión»—, sin contacto entre sí, y se juntaron por la violencia y la explotación, dando lugar a discriminaciones raciales y culturales que acentúan el carácter *adscriptivo* de los grupos de la sociedad colonial: los conquistadores y los conquistados.

De otra parte la estructura colonial se parece a las relaciones de dominio y explotación típicas de «los propietarios ingleses de fábrica y los capataces de principios

del siglo XIX, que no dudaban en usar el látigo sobre las espaldas de los niños cuando no trabajaban o se caían dormidos» porque, como dice Hoselitz –de quien hemos tomado el párrafo anterior–, aquéllos operaban en condiciones similares a las de los colonialistas extranjeros y nativos de los países subdesarrollados: abundancia de mano de obra, masas de gente que tiene que ajustarse a la disciplina y la regularidad de la sociedad industrial, en la que «la manipulación sin freno y a menudo inhumana ofrece amplios rendimientos en la producción, el dinero y el poder social».

La estructura colonial y el colonialismo interno se distinguen de la estructura de clases, porque no son sólo una relación de dominio y explotación de los trabajadores por los propietarios de los bienes de producción y sus colaboradores, sino una relación de dominio y explotación de una población (con sus distintas clases, propietarios, trabajadores) por otra población que también tiene distintas clases (propietarios y trabajadores). La estructura interna colonial, el colonialismo interno, tiene amplias diferencias con la estructura de clase, y suficientes diferencias con las relaciones de la estructura ciudad-campo como para utilizarla como instrumento analítico. Su función explicativa necesariamente aclarará estas diferencias.

2.º Siendo una categoría que estudia fenómenos de *conflicto y explotación*, el colonialismo interno, como otras categorías similares, amerita un estudio analítico y objetivo si queremos avanzar en su comprensión y derivar de su conocimiento preciso, su riqueza explicativa y práctica. Al efecto podemos emprender estudios similares a los que ha hecho Shannon para medir –con objetivos distintos– la capacidad de las naciones para ser independientes; o a los que ha hecho Deutsch –en forma ejemplar– para medir la movilización de la población marginal en los procesos de desarrollo, y para levantar un inventario de las tendencias y patrones básicos de la política. Anexo a este trabajo presentamos un esquema con los distintos atributos y variables que hemos registrado, en los trabajos de los antropólogos, sobre la situación indígena en México. Una gran parte de estas variables no presenta dificultades analíticas, y algunas de ellas corresponden a indicadores que son objeto de registro estadístico nacional e internacional. La medición del monopolio y la dependencia, de la discriminación agraria, fiscal, en créditos oficiales, inversiones públicas y salarios, así como la medición de los bajos niveles de vida de la población indígena o, quizá presenten los menores problemas.

Las formas del colonialismo interno

Monopolio y dependencia

1. El «Centro Rector» o Metrópoli y el aislamiento de la comunidad indígena (zonas de difícil acceso, falta de vías de comunicación, aislamiento cultural).

2. Monopolio del Comercio por el «Centro Rector» (relaciones de intercambio desfavorables para la comunidad indígena; especulaciones, compras prematuras de cosechas, ocultamiento de mercancías).

3. Monopolio del Crédito (usura, control de la producción indígena).

4. Monocultivo, población económicamente activa dedicada a la agricultura y dependencia.

5. Deformación y dependencia de la economía indígena. 6. Descapitalización.

7. Migración, éxodo y movilidad de los indígenas.

8. Reforzamiento político del monopolio y la dependencia (medidas jurídicas, políticas de información, militares y económicas.)

Relaciones de producción y discriminación 1. La explotación conjunta de la población indígena por las distintas clases sociales de la explotación ladina.

2. Explotación combinada (esclavista, feudal, capitalista; aparcería, peonaje, servicios gratuitos).

3. Despojos de tierras comunales y privadas: creación de asalariados.

4. Trabajo asalariado (salarios diferenciales: minas, ingenios, fincas de café).

5. Explotación del artesano (lana, ixtle, palma, mimbre, cerámica).

6. Discriminación social (humillaciones y vejaciones).

7. Discriminación lingüística.

8. Discriminación jurídica (utilización de la ley contra el indígena, abuso de su ignorancia de la ley).

9. Discriminación política (actitudes colonialistas de los funcionarios locales y federales; carencia del control político por los indígenas en los municipios indígenas).

10. Discriminación sindical.

11. Discriminación agraria.

12. Discriminación fiscal (Impuestos y alcabalas).

13. Discriminación en inversiones públicas.

14. Discriminación en créditos oficiales.

15. Otras formas de discriminación (regateo, pesas, medidas).

16. Proceso de desplazamiento del indígena por el ladino (como gobernante, propietario, comerciante).

17. Reforzamiento político de los sistemas combinados de explotación.

Cultura y niveles de vida 1. Economía de subsistencia, mínimo nivel monetario y de capitalización.

2. Tierras de acentuada pobreza agrícola o de baja calidad (cuando están comunicadas) o impropias para la agricultura (sierras) o de buena calidad (aisladas).

3. Agricultura y ganadería deficientes.

4. Técnicas atrasadas de explotación (prehispánicas o coloniales).

5. Bajo nivel de productividad.

6. Niveles de vida inferiores al campesino ladino (salubridad, mortalidad, mortalidad infantil, analfabetismo, subalimentación, raquitismo).

7. Carencia de servicios (escuelas, hospitales, agua, electricidad).

8. Cultura mágico-religiosa y manipulación económica (economía de prestigio) y política (elecciones colectivas). 9. Fomento del alcoholismo y la prostitución.

10. Agresividad de unas comunidades con otras (agresividad real, lúdica y onírica).

11. Rutinarismo, tradicionalismo y conformismo.

12. Reforzamiento político del tradicionalismo (técnico e ideológico), el conformismo y la agresividad de unas comunidades con otras.

En todo caso, para una serie de características se hace necesario el trabajo directo,

que presenta las dificultades propias de toda investigación basada en categorías que estudian fenómenos de conflicto y explotación. Quizá la obra clásica de Myrdal sobre *El dilema americano*, y el uso abundante que hace de las técnicas de investigación histórica y documental, pueda ser ejemplar para este tipo de estudios. La realidad es que los obstáculos que presenta el problema ni han sido ni son insuperables en la historia de la investigación científica sobre conflictos y explotación.

3.º El valor explicativo, práctico y político del colonialismo interno, en el orden nacional y a lo largo de las distintas etapas del desarrollo y la movilización social, se percibe claramente cuando se buscan las características del fenómeno en una estructura concreta. El caso de México puede ser útil para ese fin. México es un país que hace 150 años logró la independencia política; que ha repartido 48 millones de hectáreas de tierra cultivable entre 2 millones y medio de campesinos, acabando con el antiguo sistema latifundista; su población rural es menor del 50% en 1960 (considerando como límite de lo ruralurbano los poblados de 2.500 habitantes), y en ese mismo año ya sólo el 53% de la fuerza de trabajo se ocupa en la agricultura y el resto en actividades secundarias y terciarias. Tiene tasas muy altas de movilización de la población o de integración de ésta al desarrollo y la cultura nacional. Con el triunfo de los grandes movimientos liberales y progresistas, desde la independencia hasta la revolución social de 1910, los *símbolos nacionales* y oficiales de este país mestizo son los indígenas: Cuauhtémoc –que luchó contra el conquistador español– y Juárez, que de niño sólo hablaba zapoteco, una lengua indígena, y que era «indio de pura raza». En las escuelas y los cultos cívicos, los héroes indígenas son objeto de veneración, y el valor simbólico que tienen, aglutinante, corresponde a una sociedad mestiza, sin prejuicios raciales en la órbita nacional y en la ideología nacional. El problema indígena de México se contempla –en los círculos gubernamentales e intelectuales– como problema cultural y no racial, y ligado a la ideología de la revolución se atribuyen al indígena innumerables valores positivos, orgullo de una política «indigenista» y «nacionalista».

El «problema indígena» sin embargo subsiste: el número de habitantes de 5 o más años que no hablan español por hablar sólo una lengua o dialecto indígena es de más de un millón en 1960, es decir, de 3,8% respecto de la población nacional de 5 o más años; el número de habitantes que hablando una lengua o dialecto indígena chapurrean el español es de casi 2 millones en 1960, es decir, el 6,4% del total. Enmarcado desde un punto de vista lingüístico, el problema indígena comprende un poco más del 10% de la población; pero si se toman otros indicadores, no menos importantes para definir al indígena, y ampliamente utilizados por los antropólogos –técnicas de trabajo, instituciones, etc.–, el número de indígenas «crece hasta llegar al 20 o 25%», esto es, a más o menos siete millones de habitantes.

Ahora bien, la situación de estos habitantes y en particular de los menos aculturados presenta muchas características típicas del colonialismo, de un colonialismo interno, y esto ocurre no obstante la antigüedad de la independencia nacional, la Revolución, la reforma agraria, el desarrollo sostenido, la industrialización del país, la simbología cívica y las ideologías indigenistas.

Las formas que presenta el colonialismo interno y que registran los antropólogos, en forma constante aunque no sistemática, son las siguientes: a) Lo que los antropólogos llaman el «Centro Rector» o «Metrópoli» (ciudades de San Cristóbal, Tlaxiaco, Huauchinango, Sochiapan, Mitla, Ojitlán, Zacapoaxtla, etc.) ejerce un monopolio sobre el comercio y el crédito indígenas, con relaciones de intercambio desfavorables para las comunidades indígenas, que se traducen en una descapitalización permanente de éstas a los más bajos niveles. Coincide el monopolio comercial con el aislamiento de la comunidad indígena respecto de cualquier otro centro o mercado, con el monocultivo, la deformación y la dependencia de la economía indígena.

b) Existe una explotación conjunta de la población indígena por las distintas clases sociales de la población ladina: «Tlaxiaco

—dice un antropólogo refiriéndose a un centro rector o metrópoli— presenta una estratificación social heterogénea; su composición social tiene una división de clases bastante pronunciada; pero la característica de estas clases sociales es el hecho de que todas descansan en la explotación del indígena como trabajador o como productor». La explotación es combinada —mezcla de feudalismo, esclavismo, capitalismo, trabajo asalariado y forzado, aparcería y peonaje, servicios gratuitos—. Los despojos de tierras de las comunidades indígenas tienen las dos funciones que han cumplido en las colonias; privar a los indígenas de sus tierras y convertirlos en peones o asalariados. La explotación de una población por otra corresponde a salarios diferenciales por trabajos iguales (minas, ingenios, fincas de café), a la explotación conjunta de los artesanos indígenas por la población ladina (lana, ixtle, palma, mimbre, cerámica), a discriminaciones sociales (humillaciones y vejaciones), a discriminaciones lingüísticas («era gusano hasta que aprendí el español»), a discriminaciones por las prendas de vestir; a discriminaciones jurídicas, políticas, sindicales, con actitudes colonialistas de los funcionarios locales, e incluso federales, y por supuesto de los propios líderes ladinos de las organizaciones políticas.

c) Esta situación corresponde a diferencias culturales y de niveles de vida, que se pueden registrar fácilmente según sea la población indígena o ladina.

Así, se advierten hechos como los siguientes, entre las comunidades indígenas: economía de subsistencia predominante; mínimo nivel monetario y de capitalización; tierras de acentuada pobreza agrícola o de baja calidad cuando están comunicadas, o impropias para la agricultura (sierras), o de buena calidad pero aisladas; agricultura y ganadería deficientes (semillas de ínfima calidad, animales raquíticos de estatura más pequeña que los de su género); técnicas atrasadas de explotación, prehispánicas o coloniales (coa, hacha, malacate); bajo nivel de productividad; niveles de vida inferiores a los de las regiones no indígenas (mayor insalubridad, índices más altos de mortalidad general e infantil, analfabetismo, raquitismo); carencia acentuada de servicios (escuelas, hospitales, agua, electricidad); fomento del alcoholismo y la prostitución por los enganchadores y ladinos; agresividad de unas comunidades contra otras (real, lúdica, onírica), cultura mágico-religiosa y manipulación económica (economía de prestigio) y, también, política (vejaciones, voto colectivo). Estas manipulaciones corresponden a

estereotipos típicamente coloniales, en que los indios «no son gentes de razón», son «flojos», «buenos para nada» y en que la violación de las reglas estrictas de cortesía, lenguaje, vestido, tono de voz por parte de los indígenas provoca reacciones de violencia verbal y física en los ladinos.

d) Aunque el desarrollo del país, la movilización nacional, el incremento de las comunicaciones y el mercado nacional han permitido una salida a los mejores y más agresivos miembros de estas comunidades indígenas; y aunque una vez que visten como mestizos, hablan el español, participan en la cultura nacional, las condiciones de los indígenas corresponden a los distintos estratos que ocupan en la sociedad –por lo que el problema no es un problema racial a nivel nacional–, hay dos hechos que sí tienen importancia nacional: 1.º El propio gobierno federal conserva una política natural o inconscientemente discriminatoria: la reforma agraria tiene dimensiones mucho menores en las regiones indígenas; la carga fiscal es proporcionalmente mayor para las comunidades indígenas; los créditos y las inversiones son proporcionalmente menores en las comunidades indígenas. 2.º Si todas las características anteriores, típicas del colonialismo interno, se dan integralmente en una población que sólo comprende el 10% del total –en las fronteras del México ladino e indígena–, este hecho guarda una natural interacción con el conjunto de la sociedad nacional, en la que hay *un continuum* del colonialismo desde la sociedad que reviste íntegramente las características de la colonia, hasta las regiones y grupos en que sólo quedan resabios y formas paralelas discriminatorias, o de manipulación parcolonialista, observable sobre todo en el terreno jurídico-político.

Reparando en el caso de México vemos que el colonialismo interno tiene varias funciones explicativas y prácticas, cuyas tendencias y desviaciones ameritan analizarse como hipótesis viables en instituciones similares.

1.ª En las sociedades plurales las formas internas del colonialismo permanecen después de la independencia política y de grandes cambios sociales como la reforma agraria, la industrialización, la urbanización y la movilización.

2.ª El colonialismo interno como *continuum* de la estructura social de las nuevas naciones, ligado a la evolución de los grupos participantes y marginalizados del desarrollo, puede constituir un obstáculo más a la integración de un sistema de clases típico de la sociedad industrial, y oscurecer de hecho la lucha de clases, por una lucha racial. Los estereotipos colonialistas, la «cosificación» y manipulación que los caracteriza se pueden encontrar en el *continuum* colonialista y explicar algunas resistencias seculares a la evolución democrática de estas sociedades así como una incidencia mayor de los conflictos no institucionales.

3.ª El colonialismo interno explica en parte el desarrollo desigual de los países subdesarrollados, en que las leyes del mercado y la escasa participación y organización política de los habitantes de las zonas subdesarrolladas juega simultáneamente en favor de una y en contra de los procesos de igualitarismo característicos del desarrollo.

4.ª El valor práctico y político de la categoría del colonialismo interno quizá se distingue de otras categorías (de Lerner, MacClelland, Hoselitz) en que éstas

proporcionan sobre todo un análisis psicológico y valorativo, útil para el diseño de políticas de comunicación, propaganda y educación, en tanto que la noción de *colonialismo interno* no es sólo psicológica sino estructural, y más bien estructural. Ligada a la política de los gobiernos nacionales (de integración nacional, comunicaciones internas, y expansión del mercado nacional) puede tener un valor económico y político para acelerar estos procesos e idear instrumentos específicos – infraestructurales, económicos, políticos y educacionales– que aceleren deliberadamente los procesos de descolonización no sólo externa sino interna y, por ende, los procesos de desarrollo. También puede ser la base de una lucha contra el colonialismo, como fenómeno no sólo internacional sino interno, y derivar en movimientos políticos y revolucionarios que superen los conceptos de integración racial o de lucha racial, ampliando la estrategia de los trabajadores colonizados.

Presentación y selección de textos a cargo de Fernando Castañeda (UNAM, México D. F.)

13.2. Fernando Henrique Cardoso (n. 1931)

Fernando Henrique Cardoso combina dos vocaciones: la académica, de profesor y sociólogo crítico del desarrollo en América Latina, y la política, de compromiso con la democratización y el desarrollo del Brasil. Nació en Río de Janeiro en 1931, estudió sociología en la Universidad de São Paulo. Su tesis de doctorado fue «Capitalismo y esclavitud en el sur del Brasil» (1961) y la de libre docencia «Empresariado industrial y desarrollo económico en Brasil» (1963). Vinculado a la enseñanza universitaria desde 1952 y conocida su posición de izquierda, con el golpe militar de 1964 Cardoso se exilió en Santiago de Chile y allí participó en instituciones internacionales de enseñanza e investigación sobre sociología del desarrollo, como la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de la ONU, el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), del que fue subdirector, y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). El curso 1967-1968 enseñó teoría sociológica en la Universidad de Nanterre-París. Cardoso en 1968-1969 llegó a profesor catedrático de ciencia política en São Paulo, pero la represión militar le impidió la docencia. Fundó entonces el Centro Brasileño de Análisis y Planificación (CEBRAP), foro de intelectuales progresistas. En el marco de los vivos debates intelectuales sobre la modernización de Latinoamérica, Cardoso publicó con Enzo Falletto en 1969 un libro en español, señero dentro de la teoría de la dependencia y de enorme influencia: *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Concebido el desarrollo como un proceso estructural abierto a la acción, el libro plantea para los países de América Latina un análisis detallado de sus contextos y dinámica histórica, de las relaciones de dependencia y las dinámicas sociopolíticas internas, así como de los factores externos que puedan influir y articularse sobre ellas. La teoría de Cardoso, multidimensional y abierta, fue una alternativa crítica a la teoría marxista-estructuralista de la dependencia, y a la teoría evolutiva lineal y ahistórica de la

modernización. A finales de 1970 sobresalió el compromiso político institucional de Cardoso al paso que los programas neoliberales de ajuste estructural eclipsaban otros anteriores de desarrollo promovido por el Estado. Elegido senador por primera vez en 1978, participó de 1983 a 1992 en la Cámara Alta. En 1992 fue Ministro de Asuntos Exteriores, y, nombrado Ministro de Hacienda en 1993-1994, impulsó la estabilización económica. El impacto de la nueva economía global se iba haciendo sentir más y más, el desempleo estructural se convertía en problema internacional, los gobiernos debían afrontar sus riesgos y tratar de sacar ventaja de sus oportunidades. En este nuevo contexto Cardoso fue elegido presidente de la República Federal de Brasil en 1994, reelegido en 1998 y terminó su mandato el año 2002.

Obras

1965 (1971). *Las élites: los empresarios de América Latina*. Nova, Buenos Aires.

1968. *Cuestiones de sociología del desarrollo*. Editorial Universitaria, Santiago.

1969 (1990, 24.^a edición) con Enzo Faletto. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Siglo XXI, México.

1977. *Clases sociales y crisis política en América Latina: seminario de Oaxaca*. Raúl Benítez Centeno (ed.). Siglo XXI, México.

1977. *The New Authoritarianism in Latin America*. David Collier (ed.). Princeton University Press, Princeton, N. J.

1980 (1984). *Les idées à leur place*. A. M. Métaillé/ Maison des Sciences de l'homme, París.

1970 con Weffort, F. (orgs.). *América Latina: ensayos de interpretación sociológico-política*. Editorial Universitaria, Santiago. 1971 (1976, 5.^a edición). *Ideologías de la burguesía industrial en sociedades dependientes*. Siglo XXI, México.

1972 (1972). *Estado y sociedad en América Latina*. Nueva Visión, Buenos Aires.

1993 con M. Carnoy, M. Castells y S. S. Cohen. *The New Global Economy in the Information Age: Reflections on Our Changing World*. The Pennsylvania State University Press, University Park.

2001. *Charting a new course: the politics of globalization and social transformation*. Mauricio A. Font (ed.). Rowman & Littlefield, Lanham: Maryland.

Textos Fernando H. Cardoso y Enzo Falletto seleccionados

DEPENDENCIA Y DESARROLLO EN AMERICA LATINA Ensayo de interpretación sociológica Siglo XXI, México 1973, 7.^a ed. Conclusiones

1. Dependencia y desarrollo en América Latina

La naturaleza de este ensayo no permite que, a guisa de conclusiones, se presenten más que algunas indicaciones generales sobre los temas tratados. No quisiéramos que las hipótesis y las interpretaciones provisionales que hicimos fuesen transformadas, sin el análisis de situaciones concretas, en afirmaciones categóricas. Por ello, más que conclusiones, las reflexiones que siguen constituyen indicaciones para trabajos futuros.

Con tales reservas, es posible recordar que, desde el punto de vista metodológico, el esfuerzo principal llevado a cabo en este libro fue reconsiderar los problemas del «desarrollo económico» a partir de una perspectiva de interpretación que insiste en la naturaleza política de los procesos de transformación económica. A la vez, procurese demostrar que la referencia a las «situaciones históricas» en las que se dan las transformaciones económicas es esencial para la comprensión del significado de tales transformaciones, así como para el análisis de sus límites estructurales y de las condiciones que las hacen posibles.

Al formular en estos términos la relación entre *proceso económico, condiciones*

estructurales y situación histórica, se hicieron evidentes las limitaciones de la utilización de los esquemas teóricos relativos al desarrollo económico y a la formación de la sociedad capitalista en los países hoy desarrollados para la comprensión de la situación de los países latinoamericanos. No sólo es distinto el momento histórico, sino que las condiciones estructurales del desarrollo y de la sociedad serán históricamente diversos. El reconocimiento de estas diferencias nos llevó a la crítica de los conceptos de subdesarrollo y periferia económica y a la valorización del concepto de dependencia, como instrumento teórico para acentuar tanto los aspectos económicos del subdesarrollo como los procesos políticos de dominación de unos países por otros, de unas clases sobre las otras, en un contexto de dependencia nacional. En consecuencia, destacamos la especificidad de la instauración del modo capitalista de producción en formaciones sociales que encuentran en la dependencia su rasgo histórico peculiar.

Por otro lado, a través de la crítica del concepto de dependencia procuramos retomar la tradición del pensamiento político: no hay una relación metafísica de dependencia de una nación a otra, de un Estado a otro. Estas relaciones se hacen posibles, concretamente, mediante una red de intereses y de coacciones que ligan unos grupos sociales a otros, unas clases a otras. Siendo así, es preciso determinar de una forma interpretativa la manera en que tales relaciones asumen en cada situación básica de dependencia, mostrando cómo se relacionan Estado, Clase y Producción. Analíticamente, será preciso demostrar, más tarde, el fundamento concreto de esas interpretaciones.

Tentativamente, procuramos caracterizar las relaciones mencionadas antes. Para ello mostramos que en América Latina es posible determinar dos situaciones básicas de relación de las clases entre sí, con el Estado y con el sistema productivo, en función del modo de relación de éste con el mercado internacional y de la forma de control de la producción. En un caso destacamos la especificidad de las «economías de enclave», en el otro el control nacional del sistema exportador.

Enseguida, procuramos indicar el flujo de las transformaciones históricas de estas situaciones de base, tal como se concretaron en formaciones sociales específicas. Procuramos evitar dos falacias que con frecuencia perjudican interpretaciones similares: la creencia en el condicionamiento mecánico de la situación político-social interna (o nacional) por el dominio exterior, y la idea opuesta de que todo es contingencia histórica. En efecto, ni la relación de dependencia, en el caso de naciones dependientes, o de «subdesarrollo nacional», implica en la inevitabilidad de la historia nacional volverse el puro reflejo de las modificaciones que tienen lugar en el polo hegemónico externo, ni éstas son irrelevantes para la autonomía posible de la historia nacional. Existen, por cierto, vínculos estructurales que limitan las posibilidades de acción, a partir de la propia base material de producción disponible en un país y del grado de desarrollo de las fuerzas productivas, para no mencionar el modo en que se combinan éstas con las relaciones políticas y jurídicas, en el interior y con las naciones hegemónicas. Pero, al mismo tiempo, mediante la acción de los grupos, clases, organizaciones y movimientos sociales de los países dependientes, se perpetúan estos vínculos, se transforman o se

rompen. Por tanto, existe una dinámica interna propia que hace inteligible el «curso de los acontecimientos», sin cuya comprensión no hay ciencia política posible.

A partir de la diferencia entre las posibilidades estructurales básicas ofrecidas por la situación de enclave y por la situación de control nacional del sistema exportador, procuramos mostrar cómo se dieron claramente los cambios sociales, políticos y económicos en los diversos países considerados.

No obstante, en los capítulos finales retomamos el tema general de las condiciones estructurales del desarrollo capitalista en los países dependientes. Así pues, caracterizamos las contradicciones hoy existentes tanto en términos de los efectos de la organización productiva de los sectores industrial-modernos de la región sobre el conjunto del sistema nacional como en términos de las relaciones de las clases y grupos sociales entre sí y con el Estado, a partir del momento en que se forma una economía industrial dependiente.

También procuramos mostrar la autonomía relativa, las contradicciones y las posibilidades de convergencia entre el sistema económico y el proceso político. Hicimos notar que la comprensión de la situación actual de los países industrializados y dependientes de América Latina requiere el análisis de los efectos de lo que llamamos «internacionalización del mercado interno», expresión que caracteriza la situación que responde a un control creciente del sistema económico de las naciones que dependen de las grandes unidades productivas monopolistas internacionales.

La novedad de la hipótesis no está en el reconocimiento de la existencia de una dominación externa –proceso evidente–, sino en la caracterización de la forma que asume y de los efectos distintos, con referencia a las situaciones pasadas, de este tipo de relación de dependencia sobre las clases y el Estado. Resaltamos que la situación actual de desarrollo dependiente no sólo supera la oposición tradicional entre los términos *desarrollo y dependencia*, permitiendo incrementar el desarrollo y mantener, redefiniéndolos, los lazos de dependencia, sino que se apoya políticamente en un sistema de alianzas distinto del que en el pasado aseguraba la hegemonía externa. No son ya los intereses exportadores los que subordinan los intereses solidarios con el mercado interno, ni los intereses rurales los que se oponen a los urbanos como expresión de un tipo de dominación económica. Al contrario, la especificidad de la situación actual de dependencia está en que los «intereses externos» radican cada vez más en el sector de producción para el mercado interno (sin anular, desde luego, las formas anteriores de dominación) y, consiguientemente, se cimientan en alianzas políticas que encuentran apoyo en las poblaciones urbanas. Por otro lado, la formación de una economía industrial en la periferia del sistema capitalista internacional minimiza los efectos de la explotación típicamente colonialista y busca solidaridad no sólo en las clases dominantes, también en el conjunto de los grupos sociales ligados a la producción capitalista moderna: asalariados, técnicos, empresarios, burócratas, etcétera.

Asimismo, describimos cómo los grandes temas de la política del período correspondiente al intento de formación y fortalecimiento del mercado interno y de la economía nacional –el populismo y el nacionalismo– fueron perdiendo sustancia en

función del nuevo carácter de dependencia.

Finalmente, procuramos verificar hasta qué punto, a pesar de las transformaciones señaladas, sería posible mantener la idea de dependencia, o, por el contrario, si sería necesario sustituirla por la de interdependencia. En este aspecto, se analizó otra vez la especificidad de la situación estructural conjuntamente con la situación política. Se demostró que los intereses de poder y las alianzas para garantizar la hegemonía de grupos y facciones de clase, internos y externos, han de ser considerados para explicar las situaciones de dominación, pues éstas no son un simple resultado ineludible del grado de diferenciación alcanzado por el sistema económico. Desde luego, la existencia de un «mercado abierto», la imposibilidad de la conquista de los mercados de los países más desarrollados por las economías dependientes y la incorporación continua de nuevas unidades de capital externo bajo la forma de tecnología altamente desarrollada y creada más en función de las necesidades intrínsecas de las economías maduras que de las relativamente atrasadas proporcionan el cuadro estructural básico de las condiciones económicas de dependencia. Pero la combinación de éstas con los intereses políticos, las ideologías y las formas jurídicas de reglamentación de las relaciones entre los grupos sociales permiten mantener la idea de «economías industriales en sociedades dependientes». Por lo tanto, la superación o el mantenimiento de las «barreras estructurales» al desarrollo y a la dependencia, más que de las condiciones económicas tomadas aisladamente, dependen del juego de poder que permitirá la utilización en sentido variable de esas «condiciones económicas». En este sentido, intentamos sugerir que podría haber oposiciones –presentes o virtuales– que dinamizaran a las naciones industrializadas y dependientes de América Latina y que habría posibilidades estructurales para uno u otro tipo de movimiento social y político. Sabemos que el curso concreto de la historia, aunque sea señalado por condiciones dadas, depende en gran parte de la osadía de quienes se proponen actuar en función de fines históricamente viables. Por tanto, no incurrimos en la vana pretensión de intentar delimitar teóricamente el curso probable de los acontecimientos futuros. Éste dependerá, más que de las previsiones teóricas, de la acción colectiva encaminada por voluntades políticas que hagan factible lo que estructuralmente apenas es posible.

Textos

seleccionados Fernando H. Cardoso «The Impact of Globalization on Developing Countries» (1996) *Charting a New Course: the Politics of Globalization and Social Transformation*. Mauricio A. Font (ed.). Rowman & Littlefield, Lanham: Maryland 2001, pp. 258-266 Traducción de José Luis Iturrate Veá

2. El impacto de la globalización en los países en desarrollo

2.1. *Hechos que han contribuido a la obsolescencia de las teorías tradicionales sobre asimetría y dependencia en las relaciones económicas y políticas mundiales*

(...) Los extraordinarios cambios ocurridos desde 1989, uno de los cuales ha sido la aceleración de los efectos de la globalización, revelan las limitaciones de las teorías e ideologías hegemónicas de este siglo. Esto es verdad no sólo para el marxismo; tanto el liberalismo clásico (en virtud de los cambios en la teoría de las ventajas comparativas)

como la socialdemocracia (que sufre críticas por agotarse el estado de bienestar) precisan una reformulación radical de la que aún no disponemos. (...)

El mundo ha cambiado; la naturaleza del Capital ha cambiado; la naturaleza del Trabajo también ha cambiado. Los instrumentos necesarios para lograr niveles crecientes de inclusión social han cambiado igualmente.

Lo que la Historia no ha vuelto obsoleto en las ideologías principalmente de la izquierda es una aspiración generosa a que el efecto del cambio tenga por objetivo incorporar a los débiles, a los desaventajados. Por esta razón el tema de la desigualdad persiste y ocupa un espacio necesario en la reflexión sobre la globalización.

La dimensión del Capital

En la dimensión del capital uno de los aspectos destacables es que estamos asistiendo a una verdadera atomización de su propiedad. Hoy los fondos de pensiones e inversiones, por ejemplo, gozan de una posición estratégica en el control del Capital y en la definición de su utilización. Esto diluye y despersonaliza las relaciones entre empleador y empleado en los sectores más dinámicos y modernos de la economía, aunque en Brasil, como en muchos otros países en desarrollo, la mayoría del empleo lo proporcionan pequeñas y medianas empresas.

Incluso está cambiando la relación entre empresarios y empresas: al hombre de negocios «Schumpeteriano», al empresario visionario, le están sustituyendo ahora quienes controlan una forma de conocimiento especializado e innovador, o en otras palabras, los gerentes cuyas decisiones se guían por criterios de eficiencia y competitividad. La tendencia no es nueva y ha sido descrita desde los años 1950, pero ciertamente se ha hecho más marcada en años recientes.

Demos sólo un ejemplo que confirma esas tendencias: en Brasil los fondos de pensión se han convertido en los mayores inversores en el proceso de privatización de la economía. Los gestores de estos fondos tienen ahora un vasto poder, en cuanto deciden entre las opciones de inversión en la economía. La mayoría de estos gestores proviene de las plantillas de empresas del Estado. ¿Cómo puede uno hablar con alguna claridad de explotación capitalista, de la obtención de plusvalía en el sentido marxista clásico, si una porción importante de los trabajadores comienzan a ser socios del Capital? Sin duda, hay grupos específicos de trabajadores que han estado en condiciones mejores para lograr medios de acceso al capital precisamente porque fueron capaces de organizarse de una forma moderna.

Y aquí tenemos una primera cuestión, de naturaleza más sociológica que económica: ¿la diferenciación del trabajo, derivada de la facilidad de acceso al capital —como apuntaré hay otros factores determinantes en esta diferenciación—, admite sólo formas modernas de organización, o también sirve a aquellos que, mediante artificios políticos, se las han ingeniado para consolidar planes corporativistas?

Otro elemento crucial es la creciente movilidad de flujos internacionales de capital y su impacto sobre la política monetaria y la de cambios de las economías nacionales. Resulta cada vez más difícil identificar el origen del capital y, sobre todo, las intenciones de los administradores que comercian con él. Un análisis de cómo se distribuyen las

ganancias y de quién se beneficia allí también viene a ser una materia compleja.

Esto no quiere decir que estemos desamparados frente a la volatilidad del capital. El conocimiento de esta tendencia no puede conducirnos a la pasividad. La internacionalización de flujos de capital debería estar de acuerdo con nuevas disposiciones internacionales para regularlos. Y esto es perfectamente posible.

La dimensión del trabajo

Recuerdo que en la teoría económica clásica Trabajo, Capital y Tierra se consideraban como los tres factores básicos de la producción. El factor Trabajo se caracterizaba por ser estático, homogéneo. La tecnología se asociaba directamente con el factor Capital, no con el Trabajo. Hoy en día, al hacerse la producción más «intensiva en conocimiento», es el propio trabajador quien posee este conocimiento en una amplitud mucho mayor que la empresa. Un importante ejemplo de esto es el caso de Silicon Valley en los Estados Unidos, que creció a partir de una base de conocimiento, y el capital afluyó a posteriori. Si bien este ejemplo puede ser algo esquemático, sirve para ilustrar algo que deseo recalcar: que en la terminología de Marx el capital variable crece en importancia respecto al capital constante, en la medida que el proceso productivo se hace más intensivo en conocimiento.

Este hecho tiene profundas implicaciones para nuestros países y nuestras economías. El conocimiento se ha convertido en un factor de diferenciación del trabajo. La fuerza física y las aptitudes generales han perdido su importancia como elementos diferenciadores. La mano de obra de alto nivel, cualificada y creativa, ha resultado ser un elemento «escaso» en comparación con la relativa abundancia de capital en circulación alrededor del mundo. Esto resulta incluso más importante para los países en desarrollo: toda ventaja comparativa que los países periféricos podían disfrutar en cuanto a trabajo barato y abundante ha desaparecido prácticamente, o para ser más precisos, ahora se halla en los sectores menos modernos de la economía. Esto refuerza la dificultad de resolver las diferencias internas de países complejos en desarrollo, como los nuestros (México, Brasil...). Se ha hecho necesario combinar políticas públicas que preservan áreas que son modernas y competitivas según patrones internacionales, con un permanente esfuerzo para incorporar sectores atrasados, más intensivos en trabajo.

Hay otro punto que ha tenido un extraordinario impacto en las relaciones entre Capital y Trabajo. La modernización de la economía ha hecho que la fuerza de trabajo industrial –en términos marxianos el proletariado por excelencia– pierda terreno en favor de los empleos del sector terciario, un sector que tiene baja capacidad para movilizarse (a efectos de negociar con los titulares del capital), mayor informalidad y mayor diferenciación en cuanto a variedad de los tipos de puestos de trabajo y de escalas de retribución. Como resultado de este cambio en el perfil de los puestos de trabajo se ha producido un movimiento hacia una mayor flexibilidad de pautas de trabajo en todo el mundo.

Muchos consideran que esta migración de trabajos del sector manufacturero al sector servicios ha sido un fenómeno negativo. Conceptualmente, sin embargo, esto es un error: es una falacia pensar que sólo la industria puede proporcionar empleos de alta categoría.

También está desfasada la idea de que sólo el sector manufacturero tiene el potencial para generar exportaciones, y, por tanto, la capacidad de promover más fácilmente el desarrollo.

Algunas consecuencias de las nuevas formas de expansión del Capital, la organización del Trabajo y las relaciones entre Capital y Trabajo

Algunas consecuencias importantes brotan de las nuevas formas de expansión del Capital, la organización del Trabajo y las relaciones entre Capital y Trabajo.

Primera: si por un lado la movilidad de flujos de capital a través de las fronteras nacionales puede ofrecer oportunidades reales para el desarrollo de economías emergentes, por otro lado la volatilidad de este capital a corto plazo y su posible uso en ataques especulativos contra las monedas constituye una amenaza real para la estabilidad económica y el nivel de empleo en esos países. México y todos los países de Sudamérica, e incluso los mercados financieros más distantes, conocen bien el indeseable impacto que esta volatilidad produce.

Segunda: el conocimiento, como sabemos, se ha convertido en un factor decisivo para diferenciar entre trabajadores, haciendo vulnerable la posición de quienes ocupan la mayoría de los trabajos menos cualificados, sobre todo en países en desarrollo. Sobre esta cuestión quisiera hacer un inciso: esta diferenciación interna dentro de la clase trabajadora recuerda, a primera vista, la noción de una «burguesía proletaria», que en el pensamiento marxista se asocia a la explotación imperialista. Pero ya no es éste el caso: el aumento de sectores específicos puede ser un factor positivo y representar ganancias de productividad y capacidad de organizar. El problema surge si los beneficios cristalizan en mecanismos corporativistas, produciendo ventajas desiguales debidas mucho más a habilidades políticas de ciertos grupos que a avances en métodos de producción. Lo que parecía moderno a primera vista puede ser en realidad conservador, de ningún modo competición sana, identificándose más bien con las propinas del patronazgo político. Esto ocurre sobre todo en ciertos sectores del Estado; en algunos países ha llevado a que la izquierda tradicional sea usada por estos grupos para defender causas que son paradójicamente conservadoras, dado que preservan situaciones de privilegio.

Tercera, y quizás la más alarmante: ante este escenario de transformación, ¿quiénes serán los nuevos protagonistas sociales en la construcción del futuro? No lo será ya la «burguesía conquistadora», pues el capital se ha despersonalizado; ni la clase media actuará como el portador privilegiado de valores democráticos; tampoco lo será el proletariado, el huérfano privado de sus utopías revolucionarias después de la caída del socialismo real. Más adelante volveré a este tema que creo es esencial.

En paralelo con las transformaciones ocurridas en las dimensiones del Capital y del Trabajo y de sus interrelaciones, otros elementos contribuyen a la obsolescencia de las teorías que trataron de explicar el sistema de relaciones económicas y políticas basándose en el concepto marxista de imperialismo.

Cuando Enzo Faletto y yo trabajábamos en la construcción de la Teoría de la Dependencia, el sustrato del desarrollo en la periferia del capitalismo, especialmente en

América Latina, era la internacionalización de los mercados. Pero, en aquel momento, otro fenómeno estaba emergiendo, era difícil concebirlo en todos sus aspectos desde la perspectiva conceptual de los años 1960. Mientras los mercados estaban internacionalizándose, en América Latina y en el Occidente desarrollado estaba también internacionalizándose la producción, lo que vino a causar una impresionante expansión de los flujos del comercio internacional que crecieron mucho más que las tasas de crecimiento de las economías nacionales. Anteriormente, la regla imperante fue que todas las fases de producción de un determinado bien se realizasen en el mismo país. Esa mercancía o se consumía localmente o se exportaba. La protección arancelaria y no arancelaria, junto con la estrategia que fijaba la prioridad en el desarrollo del mercado interior, alimentó una serie de proyectos de desarrollo nacional basados en la industrialización protegida, o en la sustitución de importaciones, como llegó a conocerse el proceso en América Latina. (Recuerdo que la estrategia de Asia fue diferente, ya que se basó en un mejor perfil de la distribución de la renta, y su objetivo fue la acumulación nacional de capital y tecnología, que, en una etapa posterior, llevaría a modelos más eficientes para afrontar los problemas de la globalización.)

Pero volvamos al modelo de sustitución de importaciones: su agotamiento resultó básicamente de la disminución del contenido nacional de la mayoría de los bienes y de la internacionalización de sus fases de producción. Cuanto más avanzado era tecnológicamente el producto, probablemente mayor era el número de países que habían participado en él, desde su concepción y diseño hasta su producción y marketing. Esta tendencia se fortaleció, y no sólo como una consecuencia de la disminución de los costes de producción (resultante de la revolución técnica y tecnológica), de la gran movilidad de los factores de producción, sino además por la caída de los costos de transporte y comunicaciones.

Fue también el resultado de la reducción progresiva de la protección arancelaria y no arancelaria, en rondas sucesivas de foros multilaterales como el GATT, patrocinados principalmente por los países desarrollados, pero que también comenzaron a comprometer a los países más recientemente desarrollados, que ansiaban nuevos mercados. (...)

Como resultado de la suma de estos desarrollos se ha producido un crecimiento exponencial del comercio en el interior de la propia empresa, que hoy es responsable de la porción más importante del comercio internacional. Si hace unas pocas décadas lo que interesaba a los conglomerados multinacionales era la legislación vigente en los países que recibían sus inversiones cara a la remesa de beneficios, ahora buscan dar prioridad a la capacidad de una determinada nación para producir productos intermedios o finales a precios competitivos, dentro del sistema de estrategias corporativas globalmente definidas. Los países que recibirán inversiones de estas corporaciones multinacionales se seleccionan ahora en base al cálculo de las ventajas comparativas que ellos pueden ofrecer, entre éstas el trabajo cualificado ha resultado cada vez más un factor decisivo.

Estos desarrollos produjeron varias consecuencias, siendo la primera de éstas, indudablemente, el debilitamiento de los proyectos de desarrollo nacional basados en

empresas propiedad del Estado que han excluido el mercado externo. La segunda fue la intensificación de la competición entre países —especialmente países en desarrollo— para obtener inversiones extranjeras. En gran medida los países han reformulado sus políticas en el campo económico para atraer capital, para completar sus propias tasas insuficientes de ahorros internos, obligándoles así a ofrecer un entorno interior más atractivo y predecible.

Una vez más esto no es algo nuevo. Lo que ahora ocurre sin embargo es diferente de lo ocurrido en los años 1950; puesto que el modelo ha cambiado, ya no se trata de inversión «especializada» para el Tercer Mundo, al tiempo que la actividad económica local se ha vinculado con estas cadenas transnacionales de producción. Este lazo con el mundo exterior no es siempre homogéneo, especialmente en países sumamente grandes donde el proceso de modernización no puede llegar a toda la nación. La solución adoptada por algunos países ha sido «separar» ciertas partes del territorio nacional para tipos diferenciados de vínculos con el exterior.

La intensificación de la competencia entre países, sin embargo, no ha excluido la cooperación, que puede adoptar diversas formas. La forma principal ha sido la integración regional. La creación de mercados expandidos, bien en forma de zonas de libre comercio o, en un nivel más avanzado, de uniones aduaneras, ha resultado ser un instrumento fundamental para los países en desarrollo dentro del contexto de globalización. En el caso del Brasil, en menos de diez años MERCOSUR se ha convertido en el principal proyecto para la diplomacia nacional. MERCOSUR atrae a la región en su conjunto un volumen creciente de inversiones a gran escala que tiene un importante impacto en la generación de nuevos puestos de trabajo. Por eso estoy convencido de que los proyectos de integración regional pueden ser un mecanismo efectivo para combatir los más perniciosos efectos de la globalización.

La tercera consecuencia es la emergencia de una creciente uniformidad en los sistemas institucionales y reguladores de todos los países. Para que la globalización de la producción avance, ha comenzado a prevalecer la noción hegemónica de la normalización de reglas económicas y comerciales, de modo que se impida la creación de ventajas artificiales en un cierto país. Un ejemplo de esto ha sido, dentro de la Organización Mundial del Comercio, la introducción de parámetros internacionales para los derechos de propiedad intelectual y los Acuerdos para la Protección y Promoción de Inversiones. Resulta evidente, sin embargo, que un sistema normativo más homogéneo logrará su objetivo si aplica las normas con un mayor sentido de equilibrio y, sobre todo, si se acaba con el abuso unilateral del poder económico.

Profundamente ligada con la cuestión de la globalización se halla también la limitación impuesta a la capacidad de los Estados para elegir estrategias de desarrollo diferenciadas, para adoptar políticas macroeconómicas heterodoxas, o, aún más, para mantener fórmulas rígidas respecto al Capital y al Trabajo. Los mercados de capital actúan pues como verdaderos monitores de las actividades nacionales; toda medida, por muy correcta que pueda ser desde el punto de vista nacional, que pudiera indicar un paso en falso o desconcertar a los inversores extranjeros lleva a la huida de capital a corto

plazo, lo que a su vez afecta seriamente al sistema financiero del país.

La ortodoxia o conservadurismo de este tipo de tribunal insustancial aunque influyente impone restricciones a la capacidad operativa de los gobiernos, pues, por un lado, no pueden simplemente ignorar estos factores que condicionan la realidad actual, y, por otro lado, están obligados a buscar entre las contradicciones e inconsistencias, y también en el escaparate de oportunidades del sistema emergente, estrategias capaces de reafirmar la prioridad del interés nacional, de fortalecer la vocación de países como los nuestros (Méjico, Brasil...) para la autodeterminación soberana y capaces, ante todo, de consolidar nuestra capacidad de influir en la construcción el futuro.

La globalización está lejos de ser un fenómeno que avanza de modo uniforme en el plano internacional. Su paso obedece a una variedad de movimientos. El paradigma financiero, por ejemplo, es diferente del comercial. En éste, las áreas de resistencia son mucho más pronunciadas, sobre todo en los países desarrollados, como se ha visto en cuestiones de productos agrícolas, pesca y otros muchos. Hay una clara contradicción entre el discurso de la globalización y lo que sucede en la práctica, una realidad donde la regulación de limitaciones viene dictada mediante negociaciones diplomáticas. En el área financiera, la apertura es sin duda mayor, pero esto no significa que esté exenta de mecanismos reguladores, normalmente establecidos por los Bancos Centrales de cada país.

La globalización ha contribuido también a cambiar el papel del Estado: el énfasis de la acción gubernamental se dirige ahora a crear y sostener condiciones estructurales de competitividad a escala global. Ello supone canalizar inversiones para la infraestructura y los servicios públicos básicos, entre ellos la educación y la salud, y que el Estado abandone el papel de productor de bienes con responsabilidad primaria del sistema productivo.

En distintos momentos he mencionado que una de las consecuencias sociológicas de la modernización inducida por la globalización es la dispersión de intereses, la fragmentación de Trabajo y de Capital. El núcleo de la acción política hoy es precisamente la creación de un espacio político donde estos intereses puedan armonizarse racionalmente. Por eso considero esencial comprender que, con la globalización, el Estado necesita recomponer sus funciones. Así la misión del Estado de proporcionar capacidad directiva para el desarrollo resulta mucho más importante que el intento patentemente ineficaz de asumir el lugar de la empresa privada produciendo bienes y servicios cuyo carácter no es eminentemente público.

Esta pequeña agrupación de cambios actuales en las relaciones económicas internacionales, en mi opinión, proporciona elementos poderosos que ponen en jaque a todas las teorías que pretendieron explicar la realidad, y, sobre todo, a las estrategias políticas y económicas tradicionales que pretendieron seguir los Estados en su búsqueda del desarrollo. Los retos de encarar una nueva realidad son amplios y crecientemente complejos, pues ha resultado inviable separar los factores condicionantes internos y los externos. Además se ha creado una situación paradójica, pues si la exigencia de equidad aumenta en los regímenes democráticos, en parte como consecuencia de la globalización

de la información, tal exigencia va dirigida a un Estado que, debido a su nuevo papel, ha de intervenir con menor frecuencia y con mayor eficacia, pues tiene opciones cada vez más restringidas en lo que se refiere a política económica, como consecuencia de la disciplina fiscal necesaria y de la austeridad en el gasto público.

Precisamente por esta razón, nunca ha sido tan importante la calidad del trabajo político. ¿Cómo combinar los elementos internos y externos y en base a qué valores; cómo conciliar los apremios dispersos con el imperativo de definir objetivos claros; cómo compatibilizar los mecanismos clásicos de representación con el creciente deseo de la ciudadanía de participar directamente en los procesos de toma de decisiones; cómo coordinar el impulso de los valores económicos transnacionales con la necesidad de una perspectiva soberana? (Podría proporcionar muchísimas dicotomías como éstas.) Sabemos que hoy no hay fórmulas ideológicas que coherentemente tejan los hilos de una realidad cambiante. Una actitud puramente pragmática por parte del Gobierno es una actitud insuficiente y simplista ante problemas que entrañan opciones y valores complejos.

En tal sentido resulta evidente que el trabajo esencial del político en nuestros respectivos países está asociado a temas de justicia social. Su principal mandato deriva de los que poco o nada poseen. En sociedades como las nuestras no podemos engañarnos a nosotros mismos y aceptar la globalización como un hecho natural de la vida, o como una nueva forma de ideología, permitiendo entretanto que las dicotomías internas se agraven. La desigualdad, aunque se alimenta de las asimetrías e injusticias de las relaciones entre los Estados, es todavía básicamente un problema nacional. Es nuestra capacidad de superarlo, y de adaptarnos con medidas inteligentes a la nueva situación, lo que distingue la acción del hombre de estado moderno. Les guste o no a los defensores de ideologías neoliberales, el Estado es todavía una referencia esencial, como instrumento para organizar las transformaciones, y el político moderno no puede y no debe abdicar de esta responsabilidad.

2.2. Algunas consecuencias sociales de la globalización: los problemas de desigualdad creciente y desempleo estructural en aumento

Durante décadas, en los foros internacionales y especialmente en UNCTAD, los países en desarrollo han intentado influir sin mucho éxito en la construcción de un nuevo orden económico internacional. La verdad es que, hasta cierto punto sin ellos advertirlo, este nuevo orden estaba ya forjándose y ahora es conocido como globalización.

Sin caer en la ilusión de que este nuevo orden responde sólo a las fuerzas del mercado, por decisivas que puedan ser, y de que el poder de los estados-nación ha dejado de tener el mismo impacto en el curso de los acontecimientos, es precisamente el reconocimiento de los «límites» del mercado y la fuerza que tienen algunos grandes países como Brasil y México para influir en la marcha de la globalización de la economía, lo que nos permite adoptar medidas capaces de contrarrestar los efectos sociales más negativos del fenómeno: el aumento de la desigualdad y el crecimiento del desempleo. Para hacerlo, sin embargo, los gobiernos tienen que aceptar, como he dicho, con realismo y

pragmatismo ciertos factores condicionantes del orden económico que actualmente se están forjando. La novedad del proceso y la velocidad de las transformaciones requieren formas de acción completamente nuevas en el escenario internacional.

Desigualdad y exclusión social

Como hemos visto, la globalización crea uniformidad del mismo modo que establece diferencias. Muchos analistas e ideólogos tienden a alabar los procesos que crean uniformidad, como si en sí y por sí mismos bastasen para crear riqueza y equidad. Los temas de diferenciación son, con todo, decisivos y quizás constituyen lo esencial en la construcción de una perspectiva política para la globalización. La cuestión del aumento de la desigualdad y la exclusión social que la globalización parece exacerbar es verdaderamente intrincada y difícil de combatir. Se manifiesta tanto a nivel internacional como a nivel nacional y tanto en los países desarrollados como en los países en desarrollo. Resulta paradójico –uno podría incluso decir que irónico– que el aumento de la desigualdad ocurra precisamente en el momento en que, acabada la Guerra Fría y más abiertos al mundo los regímenes socialistas de la línea más dura, nos encaminamos hacia la uniformidad institucional y a una mayor convergencia universal de valores.

En la dimensión de relaciones interpersonales, la desigualdad puede considerarse como fruto no tanto de la «explotación capitalista» o de distorsiones del modelo de acumulación cuanto más bien de diferencias cualitativas en el trabajo y de habilidades y facultades innatas o adquiridas. La desigualdad material se identifica perversamente como el resultado de un proceso natural de diferenciación entre los individuos. Esta fractura del sentido de solidaridad tiene serias repercusiones en la misma idea de identidad nacional, como señaló Robert Reich, el actual Secretario de Trabajo de la Administración Clinton.

En la dimensión de las relaciones entre Estados, la desigualdad se percibe no tanto como un fenómeno histórico, político, económico o cultural, sino más bien como una incapacidad para adaptarse al sistema institucional e ideológico que prevalece en las «naciones que son ganadoras». Esta decadencia de las explicaciones económicas, sociológicas, históricas o éticas lleva al aumento de la indiferencia e intolerancia para con las naciones «perdedoras», etiquetadas como las únicas responsables de su atraso.

Aun en el plano de las relaciones entre los Estados, la concepción de que el desarrollo requiere que los Estados «hagan sus deberes» satisfactoriamente, para establecer las condiciones internas de competitividad, tiene mayor aceptación general que el llamamiento a la cooperación internacional para el desarrollo o a la movilización de la comunidad internacional en la lucha contra la segregación de los países más pobres. Perversamente, la existencia de la desigualdad y exclusión social se considera así un dato natural que refleja la realidad; de este modo se pierde uno de los más importantes elementos del pensamiento tradicional «conservador», que es, como hemos dicho, la solidaridad, la protección de los débiles y desposeídos en nombre de la defensa de un valor más alto, la cohesión o la armonía del tejido social.

El reto real es por tanto ir más allá que el conservadurismo. Sabemos que es indispensable redescubrir valores de comunidad y recrear una ética de la solidaridad.

Pero, sin embargo, no es tarea fácil reordenar los instrumentos e instituciones que tengan la capacidad efectiva para tratar la desigualdad y la exclusión.

El aumento del desempleo

El problema del desempleo es otro tema que suscita preocupación tanto en los gobiernos como en los ciudadanos, sobre todo porque es un factor agravante en el proceso que ahonda la desigualdad y la exclusión social.

Son necesarias algunas aclaraciones previas para evitar que contemplemos el futuro con nuestros ojos de espaldas al pasado. La primera aclaración es que nosotros nos hemos tropezado ya –y tendremos que enfrentarnos más y más– con el problema sumamente serio del así llamado «desempleo estructural», que es una consecuencia tanto de la pérdida de competitividad de ciertos sectores de la economía, que antes estuvieron protegidos por barreras arancelarias y no arancelarias casi inexpugnables, como de las ganancias enormes de productividad por unidad de trabajo. La segunda aclaración, relacionada con la anterior, tiene que ver con el fenómeno de la externalización de la economía y ha contribuido a la transformación de la naturaleza del trabajo a escala global. En Brasil, por ejemplo, el sector terciario es responsable de más del 60% del total de empleos en la economía. Éste es un hecho de gran importancia en los procesos de toma de decisiones de los gobiernos.

Incluso los países desarrollados no son inmunes al problema del desempleo. Entre los países miembros de la OCDE, el desempleo se multiplicó por tres entre 1970 y 1992 según datos publicados en 1993 en el Informe sobre Desarrollo Humano de UNDP. Y como consecuencia de los movimientos migratorios, los problemas de desempleo, tanto en el Norte como en el Sur, comenzaron a interrelacionarse de forma más clara.

El temor a que empeorase esta situación en los países del Norte condujo a ciertos intentos de «reacción» ante el proceso de globalización, tal fue el caso de los esquemas más cerrados de regionalismo y el abogar por tesis tales como el «dumping social» o la «protección verde». Cuotas de mercado que nos costó un duro trabajo obtener siendo más competitivos comenzaron a estar sujetas a sobretasas discriminatorias o ilegales o, peor aún, tuvieron que afrontar mecanismos de competencia desleal, con flagrante desacato a las reglas multilaterales, como lo ilustra claramente la cuestión de los subsidios agrícolas en los países desarrollados.

* * *

He intentado demostrar que el desempleo, como muchos otros problemas sociales, tiene una dimensión internacional. La misma naturaleza del desarrollo globalizado genera dramáticos efectos, como lo ejemplifica la trayectoria de algunos países desarrollados. Un punto que he pretendido enfatizar es que no podemos permanecer pasivamente cara a los problemas que la globalización ha hecho emerger.

Presentación, bibliografía y selección de textos a cargo de José Luis Iturrate Vea (Universidad de Deusto, Bilbao)

14 Sociología histórica

E

Este campo de estudio abierto por la sociología norteamericana ha sido visto con distancia crítica sobre todo por los historiadores, pero las críticas que se vienen haciendo a su amplia producción no ha socavado el esperanzador objetivo que motivó su aparición: intentar explicar el cambio social «en» la historia.

El esfuerzo investigador de interdisciplinariedad, que los historiadores de *Annales* propugnaban, ha alcanzado el punto más alto en el caso de los sociólogos históricos, pues éstos apuestan en sus trabajos por un «acercamiento» al material y el tiempo históricos, hasta llegar a proponer en algunos casos una posible «fusión» entre historiografía y ciencia social.

La sociología que se venía practicando tras las aportaciones de los grandes maestros preocupados por la historia, fundamentalmente Marx, Durkheim y Weber, era una sociología «al margen» de la historia, eminentemente empirista y contemporaneísta, investida además de una cientificidad que llegó a hacer pensar a sus protagonistas en la posibilidad de disponer de una herramienta capaz de conocer, pero también de predecir, y, por tanto, de controlar el cambio social.

Los primeros pasos de lo que ahora conocemos como «sociología histórica» los dieron en las décadas de los sesenta y setenta sociólogos americanos que procedían de diferentes tradiciones teóricas: S. N. Eisenstadt (funcionalista); Reinhard Bendix (weberiano); Charles Tilly (durkheimiano); Stein Rokkan (parsoniano); Immanuel Wallerstein (marxista). Theda Skocpol publicó en 1979 su libro sobre tres revoluciones sociales, la francesa, la rusa y la china, y su impacto se dejó notar al otro lado del Atlántico, tanto entre sociólogos como entre historiadores europeos. Esta autora coordinó en la década siguiente el libromanifiesto de esta nueva corriente sociológica (1984), y, a finales de los ochenta, Peter Burke, y Santos Juliá o Ludolfo Paramio entre nosotros, hacían un recorrido histórico sobre el fruto obtenido por este intento de aproximación de la sociología a la historia. Michael Mann nos ha presentado la segunda entrega de sus *Fuentes del poder social* en la presente década, y algunos de los autores pioneros han seguido desarrollando su investigación en este campo.

Sin embargo, la sociología histórica no ha encontrado en todos estos años su identidad. Negada como especialidad o como subcampo de la sociología por Tilly, e incluso por Skocpol, no parece que nadie tenga interés en construir un nuevo espacio académico bajo su etiqueta. La sociología histórica «episódica» es una modalidad minoritaria defendida por Philip Abrams y sus seguidores, como Andrew Abbott o L. Griffin que, abogando por una fusión entre sociología e historia, mediante una «narrativización de la sociología», no ha conseguido hasta el momento más que fijar sus objetivos sin haberlos materializado en ninguna investigación concreta.

La modalidad mayoritaria reúne a un grupo de autores que han realizado importantes aportaciones en este campo de estudios de la sociología histórica, pero desde diferentes

posiciones teóricas, analíticas o metodológicas. Siguiendo a Dennis Smith, tal diversidad podemos agruparla y describirla de acuerdo a criterios como: 1.º grado de *compromiso o distanciamiento* con el objeto de estudio; 2.º mayor o menor interés en la *exploración histórica*, la *generalización empírica* o la *teoría*; 3.º utilización de un tipo u otro de *estrategias comparativas*. Los autores que hemos seleccionado para esta compilación, Samuel N. Eisenstadt, Charles Tilly y Theda Skocpol se sitúan, dentro del cuadro descriptivo propuesto, de la siguiente manera:

PRESENTACIÓN 943

1. Teniendo en cuenta el primer criterio de selección, Samuel N. Eisenstadt y Theda Skocpol mantienen un *mayor* grado de *distanciamiento* en el tratamiento de su objeto de estudio. Charles Tilly se sitúa en una línea de *máximo equilibrio entre distanciamiento y compromiso*.

2. Si observamos ahora sus respectivas apuestas por una profundización en la historia, por una búsqueda de *generalizaciones*, o por una *reflexión teórica*, Samuel N. Eisenstadt se sitúa en el centro de una línea de investigación que busca establecer *generalizaciones empíricas* desde una perspectiva eminentemente *teórica*. Theda Skocpol, sin embargo, busca tales *generalizaciones* haciendo hincapié en la *exploración histórica*. Charles Tilly incorpora en sus trabajos estas *tres actividades* de una manera más equilibrada.

3. Finalmente, de acuerdo con las estrategias comparativas adoptadas, Samuel N. Eisenstadt realiza *comparaciones paralelas* entre *sistemas políticos*, poniendo de relieve fundamentalmente sus *contradicciones internas* y sus *capacidades infraestructurales*. Charles Tilly establece *comparaciones individualizadas* entre *rutas o procesos dominantes*, destacando tanto las *capacidades infraestructurales* como la *acción humana competitiva* que originan y consolidan tales procesos. Theda Skocpol compara también rutas o procesos, como Tilly, pero a la manera de Eisenstadt.

A la postre, como señala Bertrand Badie, «el método sociohistórico parece carecer hasta ahora de definición». Las dificultades de unificar en un mismo cuerpo de investigación, por una parte la «narración» y, por otra, el «análisis» y la «comparación», hacen que el trabajo de los sociólogos históricos se mueva en un círculo contradictorio, al querer integrar dichas estrategias como intención, pero con el resultado adverso de no integrarlas. Ramón Ramos afirma, en este sentido, que la sociología histórica no llega a ser más que una «corriente de estudios transhistóricos, transdisciplinares y multiparadigmáticos».

La «deriva macrosociológica» —en expresión de Badie— es quizás el punto más débil de la mayoría de los trabajos sociohistóricos, estudiando «trayectorias» o «procesos», es decir identidades duraderas y no individuales, y «formaciones sociales», es decir estructuras y no acciones sociales concretas. Por otra parte, las pretensiones de buscar mecanismos de causalidad y el intento de sentar las bases de una explicación de los hechos global parecen un tanto exageradas tras los ensayos realizados durante estas tres décadas de desarrollo de este tipo de estudios. En una consideración más cercana a la realidad de los resultados, Badie entiende que «heurística al menos, interpretativa y

extensa a lo sumo, la sociología histórica analiza sociológicamente las historias: compararlas equivale entonces a mostrar su pluralidad, su modo de distinción e indicar, precisamente, por qué no son reductibles a las mismas variables explicativas».

La sociología histórica no es pues un nuevo paradigma para explicar el cambio social, ya que no cuenta con un método unificado ni con una epistemología que organice la investigación. Tampoco es una nueva disciplina, a pesar de los esfuerzos en particular de Skocpol que llegó a programar en Harvard una asignatura a su cargo bajo ese título, y, entre nosotros, de Ludolfo Paramio o Ramón Ramos, en la medida que la pluralidad de temas, métodos y paradigmas la convierten en una macro-asignatura.

Parece, sin embargo, que este magno esfuerzo intelectual, tan diverso y disperso, resulta todavía hoy imprescindible: para un politólogo como Jean Leca, que considera dicho esfuerzo necesario «si se quiere hacer una ciencia social mejor y una historia mejor también»; para un sociólogo como Ramón Ramos, que entiende el «diálogo interdisciplinar entre la sociología y la historia» como objetivo deseable para acercarse al estudio del cambio social; o para un historiador como José Álvarez Junco, para el que «la ciencia política y la sociología aplicadas a los problemas históricos constituyen hoy día el camino más prometedor –por no decir que la exigencia mínima– que se abre ante el profesional de la historia».

En línea con esta esperanza, Badie propone también «salidas» para el «desorden macrosociológico», más arriba apuntado como la mayor debilidad de la sociología histórica: la de renunciar al concepto de trayectorias colectivas y acudir al de estrategias individuales. Asimismo, Leca, haciéndose eco del debate mantenido entre M. Hechter y Ch. Tilly, encuentra el fundamento para la sociología histórica en la «búsqueda de analogías profundas» y, coincidiendo con Tilly, no entre modelos singulares ni entre trayectorias sino entre «mecanismos generadores». La unidad de análisis no serían pues ni los individuos ni las estructuras, sino las interacciones entre unos y otras.

14.1. Shmuel N. Eisenstadt (n. 1923)

Shmuel N. Eisenstadt es en la actualidad Rose Isaacs professor Emeritus of Sociology de la Universidad Hebrea de Jerusalén, centro de su actividad docente e investigadora desde 1946. Es también docente del Committee on Social Thought de la Universidad de Chicago. A lo largo de todos estos años ha sido Visiting Professor en diversas universidades norteamericanas y europeas, y aún en la actualidad sigue impartiendo seminarios y cursos monográficos por todo el mundo.

En 1964, su libro sobre *Los sistemas políticos de los imperios* fue premiado, como lo sería el de Theda Skocpol quince años después, por haber realizado una contribución extraordinaria al progreso de la sociología. No sólo se le premiaba por la brillantez de su extenso estudio sobre veintisiete imperios, sino sobre todo por abrir nuevas y fértiles vías de investigación al combinar el rigor conceptual y teórico con la precisión y el saber históricos. Este libro fue fruto, como él mismo nos dice, del interés y la fascinación que le suscitaron, aún como estudiante en la década de los cuarenta, «los problemas que

plantea y las posibilidades que ofrece la aplicación del instrumental y de los conceptos sociológicos al análisis de sociedades históricas» («Prefacio», 1966: 21).

La labor investigadora desarrollada por Samuel H. Eisenstadt a lo largo de casi medio siglo ha sido intensa, fructífera y ejemplar. Su trayectoria intelectual le sitúa entre los pioneros y más importantes representantes de la sociología histórica. Por último, Samuel Eiesentadt ha sabido ser además un maestro de discípulos de muy distantes culturas, por su casi prodigiosa y muy sólida formación sociológica e histórica.

Obras

1956. *From Generation to Generation*, Free Press, Nueva York.

1963. *The Political Systems of Empires*, The Free Press of Glencoe, Nueva York (ed. española: Revista de Occidente, Madrid 1966. Traducción de José Díaz García).

1965. «Transformaciones en el orden social, en el orden político y en el orden cultural a consecuencia de la modernización», en S. N. Eissenstadt, *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*, Tecnos, Madrid 1970 (pp. 195-217).

1971. «Socialism and Tradition», en S. N. Eisenstadt e Y. Azmon, eds., *Socialism and Tradition*, Van Leer Jerusalem Institute, Jerusalén (pp. 1-20).

1973. *Tradition, Change and Modernity*, John Wiley, Nueva York. 1973. Con Stein Rokkan, eds., *Building States and Nations*, Cambridge University Press, Cambridge (2 vols.).

1978. *Revolution and the Transformation of Society*, Free Press, Nueva York.

1980. «Cultural Orientations, Institutional Entrepreneurs, and Social Change: Comparative Analysis of Traditional Civilizations», *American Journal of Sociology*, 85-4: 840-869.

1982. «The Axial Age, the Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics», *European Journal of Sociology*, 23: 294-314.

1984. Con L. Roniger, *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge University Press, Cambridge.

1986. S. N. Eisenstadt (Editor), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of Nueva York, NY.

1987. Con L. Roniger y A. Seligman, *Centre Formation Protest Movements and Class Structure in Europe and the United States*, Nueva York University Press, Nueva York.

1987. *European Civilization in a Comparative Perspective*, Norwegian University Press, Oslo.

1990. «The Paradox of the Construction of Other-Worldly Civilizations: Some Observations on the Characteristics and Dynamics of Hindu and Buddhist Civilizations», en Y. K. Malik, ed., *Boeing and DullockCarts: Studies in Change and Continuity in Indian Civilization*. Chanakya Publications, Delhi.

1992. «A Reappraisal of Theories of Social Change and Modernization», en Hans Haferkamp y Neil J. Smelser, eds., *Social Change and Modernity*, University of California Press, Berkeley.

1995. *Japanese Civilization. A Comparative View*, The University of Chicago Press, Chicago.

2003, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 volúmenes, Leiden, Brill.

Textos Shmuel N. Eisenstadtseleccionados

LOS SISTEMAS POLÍTICOS DE LOS IMPERIOS

Traducción de José Díaz García

Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 38-39, 59-60, 137, 141-142, 155-156, 351-352, 417-418, 420-425, 432-435

1. Los sistemas políticos de los Imperios

(...) esta obra se ocupará de un tipo principal de sistema político, a saber: el de los Imperios o Estados burocráticos centralizados históricos. Los ejemplos más importantes de éstos son los siguientes:

1. Los Imperios antiguos, especialmente el Egiptio, Babilonio y, posiblemente, también, el Inca y el Azteca. 2. El Imperio Chino, desde el período de los Han hasta el de los Ch'ing.

3. Los diversos Imperios persas, especialmente el Sasánida y, en menor extensión, el Parto y el Aqueménida.

4. Los Imperios Romano y Helénico.

5. El Imperio Bizantino.

6. Varios Estados hindúes antiguos, especialmente los Gupta, Maurya y el Imperio Mongol.

7. El Califato árabe, especialmente desde el reinado de los abbasíes y fatimíes, los Estados musulmanes árabes del Mediterráneo, Irán y, finalmente, el Imperio Otomano.

8. Los Estados de Europa occidental, central y oriental, desde la caída de los sistemas feudales hasta el fin de la Era del absolutismo.

9. Los Imperios de conquista (es decir, los diversos sistemas políticos establecidos en países no europeos, como resultado de la expansión, colonización y conquista europeas, especialmente los Imperios Hispanoamericano y Francés y el Imperio Británico colonial de la India».

(...)

(...) los gobernantes no siempre tuvieron éxito en establecer sistemas políticos centralizados ni en crear estos órganos políticos específicos. Un análisis más estricto de los intentos fracasados puede ayudarnos a comprender la naturaleza de los Imperios burocráticos centralizados. Para este análisis, hemos seleccionado dos ejemplos de fracasos: los Imperios Carolingio y Mongol.

En cada caso, los gobernantes intentaron animosamente establecer nuevos sistemas políticos centralizados. Tuvieron una visión de un sistema político unificado, de un Imperio o reino en el que los gobernantes estarían libres de las trabas de los grupos tradicionales para establecer y realizar aspiraciones políticas, aun cuando los gobernantes reclamaran una legitimación religiosa y tradicional para sus puestos. Trataron de establecer nuevas pautas de administración centralizada; arrebatar el monopolio de los puestos políticos y administrativos a los representantes de los clanes y los grupos aristocráticos hereditarios; y que los gobernantes pudieran supervisarlos y utilizarlos para la realización de sus metas políticas.

Sin embargo, los gobernantes aquí considerados no tuvieron éxito durante un período prolongado. En el Imperio Carolingio, toda la estructura creada por Carlomagno se desmoronó después de su muerte; mientras que en el Imperio Mongol, Genghis Khan no fue capaz de establecer –ni siquiera en su cenit– un sistema político unitario. Los gobernantes no pudieron controlar por mucho tiempo a sus funcionarios ni proporcionarles recursos y remuneraciones adecuados. Estos funcionarios se convirtieron muy rápidamente en señores semiindependientes o fueron absorbidos por la aristocracia más vieja. Tampoco pudieron los gobernantes encontrar aliados suficientemente poderosos contra las diversas fuerzas aristocráticas tradicionales –ya fuesen clanes o linajes feudales– y estos grupos tradicionales recuperaron pronto su predominio. Los nuevos órganos administrativos creados por los gobernantes se desvanecieron rápidamente, resumiendo su forma tradicional más antigua. Cualesquiera de las incipientes actividades políticas diferenciadas que surgieron entre algunos grupos

o estratos fueron sofocadas antes de dejar de ser incipientes.

Vemos así que aun cuando el gobernante mostrase una marcada orientación hacia objetivos políticos autónomos y hacia el establecimiento de nuevos órganos administrativos y políticos, las condiciones existentes no siempre fueron necesariamente apropiadas para el desarrollo continuado de tales órganos. En casos como éste, dichos órganos no se desarrollaron más allá de una etapa embrionaria; en otras palabras, no llegaron a institucionalizarse plenamente. Y su no institucionalización socava, en un período relativamente corto, los intentos del gobernante de establecer un sistema político centralizado. Los sistemas políticos de esta especie generalmente «regresaron», por así decirlo, a los tipos de los sistemas políticos «precentralizados»; Imperios patrimoniales, Imperios de conquista dual o Estados feudales.

(...)

La diferenciación de la estructura social y el desarrollo de esferas sociales estratégicas dominadas por criterios de rendimiento (específicamente por el del universalismo), refutan el supuesto simplificado de que en estas sociedades la estructura social era rígida y de que todo el poder y el prestigio estaban monopolizados por la elite política. El gobernante tenía una posición capital en cada una de las sociedades estudiadas, y en algunas (Persia Sasánida, Bizancio y, en alguna medida, China) la esfera política y el Estado eran los factores sociales más fuertes. No obstante, en ningún caso tuvieron un monopolio completo del estatus y del poder. En todas estas sociedades hubo una medida suficiente de libre cambio, de relaciones de mercado y de diferenciación entre tipos de relaciones sociales para efectuar un cambio continuo en las relaciones de propiedad, de estatus y de poder. Tales cambios se efectuaban entre diversos grupos individuales y familiares y también entre grupos estructurales, económicamente específicos, y grupos más generales y difusos. Cada una de estas sociedades presenció, en el curso de su historia, muchas fluctuaciones semejantes y muchos casos de grupos diversos que intentaban cambiar su posición social, aumentar su influencia política y elevar su categoría social. En ellas las luchas más importantes de esta especie tuvieron lugar entre la aristocracia y los pequeños campesinos, entre la aristocracia y la Iglesia y entre todos estos grupos y la elite gobernante. En un capítulo posterior analizaremos sistemáticamente los diversos aspectos de estas luchas. Aquí bastará con observar que todas ellas indican que ningún grupo singular tuvo un monopolio completo del poder y del estatus y que no hubo una correspondencia estricta entre las posiciones de ningún grupo (excepto, tal vez, los más bajos) con las escalas de la riqueza, el poder y el prestigio. (...)

Nuestra hipótesis es, pues, que lo que facilita la plena institucionalización de las características fundamentales del sistema político de los Imperios burocráticos centralizados y el establecimiento de un sistema político unificado es la convergencia de la tendencia hacia la autonomía de la esfera política (tal como se revela por el desarrollo de objetivos y fines políticos autónomos de los gobernantes) con las condiciones “externas”, es decir, con el desarrollo de la diferenciación difusa pero limitada que se analizó más arriba (...).

(...)

(...) Para verificar esta hipótesis tenemos que demostrar, primero, que los factores básicos de los sistemas políticos de las sociedades burocráticas centralizadas sólo están realmente institucionalizados cuando se dan juntamente las dos variables independientes, pero no cuando se da solamente una u otra de ellas, y, segundo, que las variaciones en las conexiones entre las variables independientes y las variables dependientes están relacionadas con algunas variaciones en las variables intermediarias. Los datos presentados en la clasificación mencionada han sido compilados para verificar esta hipótesis. Los datos contienen, primero, varios casos en que la única variable independiente que existía era la tendencia a la autonomía de la esfera política, mientras que el grado difusivo de la diferenciación no se desarrolló en todas las esferas institucionales de la sociedad ni en todos los recursos libremente flotantes.

Los casos más importantes son los Imperios Mongol y Carolingio y algunos casos de la Persia Aqueménida. En cada uno de estos casos los esfuerzos del gobernante fueron infructuosos, y la institucionalización de los sistemas políticos de los Imperios centralizados históricos o no se desarrolló o bien no duró apenas.

En segundo lugar, son importantes para nuestro análisis las condiciones sociales relacionadas con el surgimiento del feudalismo en Europa, particularmente en Europa occidental, alrededor de los siglos X y XI. El grado de la diferenciación y de los recursos libremente flotantes diferían grandemente en las distintas esferas institucionales. Fue muy pequeño en el campo económico y en el de la estratificación y relativamente grande en las esferas religiosa y cultural y, en alguna medida, también en las orientaciones políticas de algunos grupos; mientras que el ámbito de la autonomía de los gobernantes fue (después de la decadencia del Imperio Carolingio) muy pequeño. Estas condiciones, a pesar del elevado nivel de la diferenciación en las esferas religiosas, no hicieron posible el desarrollo de un sistema político burocrático centralizado.

En tercer lugar, nuestros datos contienen algunos casos en que el desarrollo de ciertos niveles elevados de diferenciación no estuvo acompañado por la otra variable independiente; por ejemplo, en los Estados-ciudades fenicios y griegos (y probablemente en otros Estados-ciudades). Dentro de la mayoría de las esferas institucionales de las sociedades de los Estados-ciudades se desarrolló un nivel relativamente elevado de diferenciación. Pero, al mismo tiempo, la elite gobernante permaneció encuadrada en el interior de los límites y los marcos más viejos del parentesco o la comunidad ciudadana y no tendió a la autonomía de las esferas políticas. Dentro de los Estados-ciudades y en la cumbre de su desarrollo, surgieron también algunas formas embrionarias de organismos administrativos, de órganos de acción política concertada y de orientaciones políticas más flexibles y más amplias. Sin embargo, tales formas no crecieron más allá de su etapa embrionaria, y las orientaciones tradicionales de la elite impidieron el desarrollo de un sistema político más unificado. Sólo cuando (como ocurrió en Roma) se desarrolló, desde dentro de la elite gobernante tradicional (patricia), una elite más dinámica con una fuerte tendencia hacia objetivos políticos autónomos, sólo entonces se institucionalizaron estas organizaciones políticas y se formó un nuevo sistema político,

más diferenciado.

(...)

«En comparación con el Imperio Chino, el antiguo Imperio Egipcio tenía un sistema político menos diferenciado y estaba orientado predominantemente hacia objetivos muy tradicionales, no diferenciados. Los gobernantes egipcios se inclinaban por ello fuertemente a recurrir a la política acumulativa y creadora-prescriptiva, y formularon muy pocas medidas, o ninguna, de política reguladora y promocional.

La diferenciación social tuvo efectos similares sobre la política de los gobernantes relativa a la provisión de recursos en sociedades con diferentes tipos de orientaciones y objetivos político-colectivos. En muchas de estas sociedades, el desarrollo de la diferenciación social dio origen a una política mucho más flexible, aun cuando los mismos objetivos no cambiasen mucho.

En todas estas sociedades –con la excepción parcial de Francia e Inglaterra– hubo varios tipos de política creadora, acumulativa y prescriptiva tradicional. Su propósito era fundar talleres y monopolios estatales, imponer ciertos impuestos directos y reclutar potencial humano para el ejército y para las obras públicas. Donde más importancia tenía esta política era en las sociedades indiferenciadas. Prevalecía, por ejemplo, en la Persia Sasánida, donde se manifestó en la fundación de ciudades, talleres reales e industrias; en un sistema más bien rígido de adscripción de los campesinos a la tierra, y en varios modos de obtener impuestos de los campesinos mediante diversos sistemas de registro. Una política de esta especie se utilizó durante la transición del final del Imperio Romano al Imperio Bizantino.

También preponderó durante las primeras etapas del Imperio Hispanoamericano, antes de que se hubieran establecido plenamente las encomiendas y los sistemas flexibles de movilización de la mano de obra india. El repartimiento, los monopolios, la imposición de tributos y exacciones al comercio y la minería; todo esto eran manifestaciones de la persistencia de una política prescriptiva y creadora a través de la historia de este Imperio. Esta política se hacía necesaria, en parte, por los propósitos de explotación de la Corona española y por el ancho abismo existente entre la población europea y la nativa.

Sin embargo, en los países menos diferenciados, esta política creadora y acumulativo-prescriptiva no era el único tipo de política aplicado, y su importancia se desvanecía a medida que crecía la diferenciación de la estructura social. Incluso en la Persia Sasánida, a medida que se incrementaba la diferenciación de las estructuras económica y social, hacia los reinados de Kavadh I y Khosrou I, y aumentaba en consecuencia la actividad de los reyes, se iba desarrollando una política cada vez más reguladora-prescriptiva con relación al campesinado, la aristocracia y los círculos urbanos.

En Francia y (especialmente) en Inglaterra, durante los siglos XVII y XVIII –las sociedades más diferenciadas de nuestra muestra– aumentó la importancia de la política promocional, además de la reguladora. Una comparación de la política financiera de estas dos naciones durante este período confirma también nuestra hipótesis. En Francia

predominó mucho más la política puramente reguladora; en Inglaterra lo fue la promocional.

En Francia casi toda la política monetaria cargaba el acento sobre la imposición directa y los subsidios. En Inglaterra había tipos más promocionales de política financiera, que establecían aranceles aduaneros que conducían al desarrollo del comercio.

Para nuestra hipótesis es de interés especial el desarrollo de la política impositiva, en general, y la relativa a problemas agrarios, en particular. La transición desde una política puramente reguladora y acumulativa, que combinaba la capitación y el impuesto sobre la tierra, a una política reguladora-promocional más “liberal”, que separaba estos impuestos, iba generalmente asociada a la creciente diferenciación de la estructura social, a la disminución del ámbito de las unidades agrarias puramente asignativas, autosuficientes, y a la creciente interacción entre los diferentes grupos. Esta conexión existió en Bizancio, en la China de los T’ang y la Persia Sasánida, durante las grandes reformas administrativas y tributarias de Khosrou.

(...)

(...) en todas las sociedades estudiadas, las exigencias creadas por los objetivos y por la política de los gobernantes y por sus conflictos potenciales con las orientaciones políticas autónomas desplegadas por diversos grupos y estratos producían una presión que solía conducir a procesos de cambio. Estos procesos incluían, potencialmente, el cambio conciliable, el socavamiento parcial o total de las premisas básicas de los sistemas políticos de las sociedades burocráticas históricas y la transformación de las mismas. Sin embargo, la extensión en que se realizaban estos potenciales variaba de una sociedad a otra y de una época a otra.

(...)

China presenta un buen ejemplo de una sociedad en la que tuvieron lugar procesos de cambio conciliable y en la que se dieron condiciones concretas bajo las cuales tendían a desarrollarse tales procesos. En China, durante muchos siglos (hasta el fin del siglo XIX y el encuentro con Occidente), los cambios conciliables y marginales (de rebeliones y dinásticos) constituían los tipos de cambios más importantes. Por otra parte, todos los tipos marginales de cambio o se desvanecían o se fusionaban en los procesos de cambio conciliable, reintegrándose el marco básico de las instituciones políticas (...).

(...) En China –en contraste con otras sociedades estudiadas aquí–, por una acumulación de circunstancias y de exigencia, nunca se rompió el marco institucional existente. Es cierto que estos cambios dinásticos iban asociados con frecuencia a cambios marcados en los objetivos concretos que exaltaban los gobernantes, o en la importancia relativa de los diferentes grupos y a algunos cambios en la estructura administrativa. Hemos observado que, después de los Sung (y especialmente bajo los Ming y los Yüan {1260-1368}), el gobierno chino tomó un carácter más despótico. Dejó reducido al mínimo el poder político de los literatos individuales y de los grupos burocráticos y ensalzó el absolutismo de los gobernantes, quienes efectuaron también diversos cambios en la estructura administrativa, destinados a asegurar su control sobre

la misma».

(...)

Por otra parte, en muchas de estas sociedades, los diferentes tipos de cambio marginal –rebeliones, usurpaciones y cambios dinásticos– no se reintegraron dentro del orden político existente. Por el contrario, dieron origen a su desaparición o bien se integraron en movimientos que condujeron a transformaciones del sistema político.

En Persia, los Imperios relativamente centralizados de los Aqueménidas y los Sasánidas (226-64) se desintegraron en varias provincias patrimoniales independientes o se desmembraron bajo la embestida de fuerzas extranjeras. Lo mismo ocurrió en el viejo Imperio Egipcio. En Bizancio, como hemos visto, el proceso de desintegración gradual del Imperio comenzó en los siglos XI y XII y continuó en lo sucesivo. En el Imperio Hispanoamericano, en Francia y en Inglaterra, los sistemas políticos de las sociedades burocráticas históricas se transformaron mediante revoluciones internas.

Tenemos que determinar las condiciones exactas que dieron origen a estas rebeliones y, lo que es más importante, a las transformaciones de los sistemas políticos de estos Imperios. De nuestro análisis anterior del proceso del cambio conciliable pueden derivarse, negativamente, algunas indicaciones. Puede postularse que los procesos de rebelión y de cambio social «total» –de transformación del sistema político– surgían en proporción al fracaso en el funcionamiento de los diversos mecanismos y condiciones “limitantes” o de mediación (v. gr. las orientaciones hacia el mismo orden social que son comunes a los gobernantes y los principales estratos, o el funcionamiento de algunos grupos de elite como mediadores continuos entre los gobernantes y los principales estratos) que operaban en los casos de cambio conciliado. ¿Bajo qué condiciones dejaban tales mecanismos de institucionalizarse de una manera plena y continua dentro de la estructura de estas sociedades?

La primera condición principal para su fracaso era el predominio, tanto entre los gobernantes como entre los estratos dirigentes, de orientaciones políticas y sociales en torno al sistema político o en torno a algunos de los grupos sociales como referentes principales de la actividad política no tradicional diferenciada. Tal actividad exaltaba el engrandecimiento y el desarrollo del sistema político y de estos grupos como los focos principales de la actividad política; o bien veía en el sistema político o en alguno de los grupos sociales los portadores primordiales de cualesquiera valores que rigieran la actividad política (...).

(...) La segunda condición importante que conducía a la falta de una institucionalización continua de los mecanismos «mediadores» consistía en ciertas características y orientaciones sociales de los grupos de elite dirigentes de una sociedad, especialmente la extensión en que las bases económicas y las orientaciones sociales independientes del desarrollo de los marcos institucionales de los sistemas políticos burocráticos históricos o que rebasaban los símbolos y las instituciones más importantes de estos sistemas políticos.

Las manifestaciones concretas más importantes de tales posibilidades eran las siguientes:

1. El predominio de elites culturales, religiosas y burocráticas con vigorosas bases y

orientaciones aristocráticas y ecológicas, que a veces se desconectaban del marco institucional de los sistemas políticos de las sociedades burocráticas históricas y se desligaban del apoyo político y de las actividades reguladoras de estas instituciones.

2. La formación y predominio de elites y grupos profesionales que, a través de procesos de diferenciación y del desarrollo tecnológico y económico y por su fuerte acentuación de valores universales, se desplazaban de los estratos ecológicos tradicionales. Éstos quedaban entonces incapacitados para regular los conflictos que surgían entre tales grupos y de canalizar sus actividades en las instituciones políticas existentes.

3. La posibilidad de surgimiento de conflictos continuos e intensivos entre los diferentes grupos de elite.

4. La creciente importancia de elementos étnicamente «extranjeros» en la constitución de las diferentes elites.

Textos

seleccionados Shmuel N. Eisenstadt «TRANSFORMACIONES EN EL ORDEN SOCIAL, EN EL ORDEN POLÍTICO Y EN EL ORDEN CULTURAL A CONSECUENCIA DE LA MODERNIZACIÓN» Ensayos sobre el cambio social y la modernización Tecnos, Madrid 1970, pp. 195-217

2. Las transformaciones de la modernización

(...) La modernización no implica, desde luego, un proceso «suave» de crecimiento «armonioso» o «equilibrado». Ha constituido siempre, por el contrario, un proceso revolucionario en el que se socavaron y se cambiaron las estructuras institucionales existentes. Pero la posibilidad de institucionalización eficaz de un proceso innovador o revolucionario no es en ningún caso inherente al propio acto revolucionario. Depende de otras condiciones, especialmente de la capacidad de la sociedad para una transformación interna.

Una sociedad puede ser obligada a modernizarse como consecuencia del impacto de fuerzas externas, e indudablemente la modernización de los siglos XIX y XX se ha basado, en una medida considerable, en la incidencia de las instituciones de la Europa occidental sobre los nuevos países de América, de la Europa oriental y meridional, y de los continentes asiático y africano. Algunas de estas sociedades no han sobrepasado nunca –al menos hasta ahora– el nivel de la mera adaptación a tales influencias externas. Muchas de ellas carentes de un grado suficiente de adaptabilidad interna, quedaron estancadas tras haber emprendido la marcha hacia la modernización, o bien entraron en crisis sus estructuras modernas. Por otra parte, las diferentes sociedades siguen pautas institucionales necesariamente distintas, y, en consecuencia, la extensión de la modernización ha llevado consigo una gran diversidad estructural.

Sin embargo, la modernización implica ciertas características estructurales definidas. Entre éstas, las más importantes son un elevado nivel de diferenciación estructural y de la llamada «movilización social», así como un conjunto institucional relativamente centralizado, unificado y de gran escala. Pero sobre la base de este núcleo inicial, se despliega la diversidad estructural a la que antes hemos hecho referencia. Las anteriores

características estructurales no deben considerarse simplemente como índices de la eficacia de la modernización, puesto que su aparición no asegura necesariamente el éxito de esta modernización. Son más bien condiciones necesarias pero suficientes del desarrollo y de la continuidad de una estructura institucional moderna capaz de afrontar problemas continuamente cambiantes y de asegurar un desarrollo sostenido.

Mención especial exige, entre las condiciones citadas, el establecimiento de centros organizativos y simbólicos viables y flexibles, pero al mismo tiempo efectivos, sensibles a los constantes problemas de la modernización y capaces de resolverlos. Una orientación igualmente más flexible, con objetivos nuevos, así como una vinculación a los nuevos centros y a sus necesidades, ha de desarrollarse simultáneamente en los grupos sociales más activos. Son especialmente importantes, en relación con este punto, ciertos aspectos de la estructura pre-moderna de las sociedades en vías de modernización. Con la excepción de las africanas y, hasta cierto punto, de las latinoamericanas, la mayoría de las sociedades pre-industriales comenzaron su modernización, o fueron empujadas a ella, sobre la base de una estructura institucional relativamente compleja y diferenciada. Por ejemplo, en las grandes civilizaciones históricas e imperiales existían ya estructuras y organizaciones centralizadas y diferenciadas, juntamente con esferas institucionales básicas relativamente autónomas, como eran la esfera política, la religiosa o ideológica y la de organización y estratificación social.

Las estructuras centralizadas y las esferas institucionales relativamente autónomas tuvieron una importancia decisiva en relación con la capacidad transformadora de estas sociedades, ya que facilitaron la modernización inicial y contribuyeron al eficaz funcionamiento de los nuevos centros y estructuras modernas. Sin embargo, las diferentes constelaciones de estas características influyeron considerablemente en la capacidad transformadora en general, así como en la forma institucional concreta que adoptara la modernización en cada caso particular.

Textos

seleccionados Shmuel N. Eisenstadt

«VARIETIES OF POLITICAL DEVELOPMENT: THE THEORETICAL CHALLENGE» Traducción de Gloria Martínez Dorado

Building States and Nations. Vol. 1. Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 41-42, 44-45

3. Variedades de cambio político

(...)

¿En qué medida es posible abarcar la gran variedad de cambios estructurales de las sociedades y las políticas contemporáneas dentro de un único marco conceptual? El optimismo de los cincuenta ha dado paso a un buen grado de escepticismo, tanto acerca del contenido del concepto de modernización como acerca del modelo subyacente de cambio secuencial. El argumento básico de los primeros estudios sobre modernización era el de un proceso ininterrumpido una vez alcanzado un punto de arranque inicial: desde el momento que una sociedad alcanzaba un determinado nivel de diferenciación

estructural, había un alto grado de probabilidad de que fuera capaz de desarrollarse continuamente y saliera ganando con el cambio. Pero la experiencia acumulada de procesos políticos en los nuevos Estados del Tercer Mundo tendió a contradecir tales aseveraciones acerca del desarrollo unilinear y paso a paso. Se hizo especialmente evidente que la supuesta ruptura con la tradición, a consecuencia de tales cambios, simplemente no se correspondía con los hechos; ya fue imposible mantener que la mera destrucción de las instituciones heredadas garantizaría necesariamente el desarrollo de una nueva y viable sociedad moderna. Por el contrario, muy a menudo la mera alteración de los pilares tradicionales –sea la familia, la comunidad, o incluso las instituciones políticas– tendió a fomentar la desorganización, la delincuencia y el caos en lugar de llevar al establecimiento de un viable orden moderno.

Además de esto, los politólogos se dieron cuenta de que en algunos países la modernización había comenzado de manera exitosa de la mano de símbolos tradicionales e incluso de elites tradicionales; muchos símbolos tradicionales, tales como la Corona y la aristocracia en Inglaterra, o los símbolos tradicionales de las provincias holandesas, se han conservado. Incluso en los muchos casos en los que el ímpetu modernizador inicial lo tuvieron elites antitradicionales, éstas rescataron muy pronto, aunque de manera vacilante, los aspectos más tradicionales y simbólicos de la sociedad.

(...)

«Quizá uno de los más importantes desarrollos en este contexto sea el del surgimiento del concepto de «patrimonialismo», para describir los regímenes políticos de algunos nuevos Estados. El uso del término «patrimonial» para describir estos regímenes fue una reacción en contra tanto de la asunción central de los principales estudios de la modernización, como de los más recientes conceptos de «quiebra», «decadencia política» o sociedades «en transición». El patrimonialismo evidenciaba lo inadecuado de dicha asunción central mostrando, primero, que muchas de estas sociedades y Estados no se desarrollaron en la dirección de los Estados-nación desarrollados; segundo, que estos regímenes no pasaban por una fase temporal o transicional a lo largo de un camino inevitable hacia este tipo de modernidad; tercero, que había alguna suerte de «lógica» interna en estos desarrollos; y, por último, que al menos parte de esta lógica podía ser entendida por o derivada de algunos aspectos tradicionales de estas sociedades.

Textos Shmuel N. Eisenstadt y L. Ronigerseleccionados

PATRONS, CLIENTS AND FRIENDS. INTERPERSONAL RELATIONS AND THE STRUCTURE OF TRUST IN SOCIETY Traducción de Gloria Martínez Dorado
Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 203-205

4. Patrones, clientes y amigos (...)

Tal y como queda dicho más arriba, y como veremos más adelante con mayor detalle, los estudios precedentes acerca de las relaciones patrón-cliente han mantenido en general que lo que determina la existencia y la persistencia de esta clase de relaciones es, o bien el subdesarrollo político o económico o bien un bajo nivel de modernización política. Investigaciones más recientes han puesto de manifiesto, sin embargo, que éste

no es el caso. De manera taxativa, los casos expuestos aquí atestiguan el hecho de que en muchas sociedades –sobre todo en el Mediterráneo, Latino-América y el Sudeste de Asia–, en las cuales tales relaciones clientelares constituyen una parte del núcleo central del entramado institucional, éstas persistieron a pesar de los cambios en los niveles de desarrollo económico, en la estructura de la organización política y en sus propias formas concretas de organización (...)

(...) La mayoría de estas sociedades han sido caracterizadas por la co-existencia en su interior de relativamente amplias colectividades y mercados, así como por ciertos rasgos de sus grupos sociales más importantes y de sus respectivos centros.

De estos rasgos, el más importante, y el que ha sido a menudo resaltado, es el de la debilidad interna, puesta en evidencia en el relativamente bajo nivel de solidaridad interna, de autonomía simbólica y, a veces, también organizativa, especialmente en los grupos inferiores de la sociedad.

Pero un examen más atento revela que estas características son compartidas por otros grandes actores sociales, como son el centro o los centros, la amplia periferia y las principales elites. En otras palabras, en aquellas sociedades donde el modo clientelar es el predominante, todos los actores sociales evidencian un relativamente bajo nivel de acceso autónomo a los más importantes recursos que necesitan para alcanzar sus objetivos, o, de manera más general, para controlar sus propios recursos.

Este relativamente bajo nivel de autonomía se hace evidente, en los centros de las sociedades en las que el modo predominante de establecer las relaciones de intercambio es el clientelar, no necesariamente por la cantidad de recursos a su disposición y ni tan siquiera por su habilidad por penetrar administrativamente la periferia –aunque en muchas de estas sociedades, tales como la italiana o la griega de los primeros tiempos modernos, o en muchas sociedades africanas, los centros fueron, incluso en estos aspectos, muy débiles–.

Pero incluso cuando los centros fueron mucho más compactos y capaces de establecer relativamente amplios marcos administrativos, su debilidad estructural se manifestó en su falta de habilidad para actuar autónomamente, capaces de usar los recursos de otro modo, o de penetrar la periferia de forma independiente.

En lugar de esto, los centros actuaron a través de canales que o bien estaban bien enraizados en la periferia o que se creaban de acuerdo a principios muy similares a los de la periferia. De forma paralela, en la mayoría de estas sociedades, la singularidad del centro no estuvo normalmente unida a ningún empeño por conseguir la transformación estructural e ideológica de la periferia, o cambios de más amplio alcance en el concepto básico de orden social de la periferia. De esta manera, los vínculos entre el centro y la periferia que se desarrollaron en estas sociedades carecieron de autonomía, provocando pocos cambios básicos estructurales en el interior de los sectores o estratos periféricos o en el mismo centro».

Textos

seleccionados Shmuel N. Eisenstad «CENTRE FORMATION AND PROTEST MOVEMENTS IN EUROPE AND THE UNITED STATES: A COMPARATIVE

PERSPECTIVE»

En S. N. Eisenstadt, L. Roniger y A. Seligman

Centre Formation Protest Movements and Class Structure in Europe and the United States Traducción de Gloria Martínez Dorado

New York University Press, Nueva York 1987, pp. 7-24

5. Formación del centro y movimientos de protesta

En estrecha relación con estos rasgos institucionales de la civilización «tradicional» europea, en su seno se desarrolló también un específico modelo de cambio. Modelo que estuvo caracterizado por un relativo alto grado de articulación entre la lucha política y la estructura simbólica e ideológica de los movimientos de protesta, así como por un alto grado de convergencia entre el cambio y la reestructuración de los regímenes políticos y otros componentes del orden macro-social.

De esta manera, los cambios internos en cualquiera de los componentes del orden macro-social repercutían uno en otro y, sobre todo, en la esfera política. Estos cambios posibilitaron la apertura de un proceso continuo de reestructuración social. En comparación con los sistemas imperiales puros, Europa occidental se caracterizó por una estabilidad mucho menor de regímenes, por continuos cambios en las fronteras de colectividades y en la reestructuración de los centros, pero al mismo tiempo demostró una mucho mayor capacidad de innovación institucional, eliminando diferentes fronteras “nacionales” y centros políticos.

Estos cambios fueron activados por: (a) elites secundarias, relativamente cercanas al centro, con buena disposición para ser las portadoras de heterodoxias religiosas e innovaciones políticas; (b) una relativa estrecha relación entre estas elites secundarias y el estrato social más amplio; (c) una predisposición conjunta de elites secundarias y estrato social amplio a desarrollar actividades orientadas a la formación de un centro, y a combinar estas actividades con aquellas otras destinadas a la creación de instituciones económicas, culturales y educacionales. Junto a estas tendencias se desarrolló una continua confrontación entre la construcción de centros y los procesos de creación institucional...

(...) El primer tema básico de protesta giró alrededor de la búsqueda de principios de orden social y justicia, así como de legitimidad del centro en general y de los grupos dominantes en particular, en términos de determinados valores no-tradicionales, aceptables para una amplia mayoría y, de alguna manera, compartidos e incluso «creados» por ella.

El segundo tema se centró en la naturaleza de la emergente comunidad civil, política y cultural, especialmente en la búsqueda de nuevos símbolos comunes en los cuales los diversos grupos sociales pudieran encontrar algún sentido de identidad personal y colectiva. El tercer tema importante de protesta se estableció alrededor de la posibilidad de facilitar la total expresión de la creatividad humana y cultural, de la dignidad personal...

(...) Estos movimientos de protesta han cristalizado alrededor de dos focos –el de los Estados-nación y el de la sociedad de clases–. El primero ejemplifica la cristalización de

nuevos tipos de colectividad y centros que se desarrollaron en la Europa moderna; el segundo es el encargado de estructurar la conciencia de clase y las actividades y relaciones entre el «Estado» y la «Sociedad» (...)

(...) La formación de estos nuevos centros y los movimientos de protesta que les siguieron no tuvieron una historia apacible, sino un proceso de continuas luchas y crisis, la naturaleza de las cuales no puede ser plenamente entendida sin acudir a las premisas fundadoras de la civilización europea.

Textos

seleccionados Shmuel N. Eisenstad

THE ORIGINS AND DIVERSITY OF AXIAL AGE CIVILIZATIONS Traducción de Gloria Martínez Dorado

S. N. Eisenstadt, Editor, State University of New York, 1986, pp. 1-3

6. La edad axial y la emergencia de las visiones trascendentales

En el primer milenio antes de la era cristiana tuvo lugar una revolución en el ámbito de las ideas y de sus bases institucionales que tuvo efectos irreversibles sobre varias de las grandes civilizaciones y sobre la historia en general. La revolución o series de revoluciones, que están relacionadas con la «edad axial» de Karl Jaspers, tiene que ver con la emergencia, la conceptualización y la institucionalización de una tensión básica entre los órdenes trascendental y mundano. Este proceso revolucionario tuvo lugar en algunas de las grandes civilizaciones incluyendo el antiguo Israel, la Grecia antigua, el cristianismo temprano, el Irán zoroastriano, el imperio chino temprano y las civilizaciones hindú y budista.

¿Cuál es la naturaleza de estas revoluciones de la edad axial? Podemos citar aquí a Benjamin Schwartz: «Si existe a pesar de todo algún impulso común que subyace a estos movimientos “axiales” pudiera llamarse la tensión hacia la trascendencia...» Lo que yo refiero aquí es algo cercano al significado etimológico de la palabra –algo que mira hacia atrás y también hacia delante–, un tipo de cuestionamiento crítico y reflexivo de lo actual y una nueva visión de lo que radica más allá... Concentrando nuestra atención en estos avances trascendentales, estamos, por supuesto, acentuando la significación de los cambios en la vida consciente del hombre. Es más, estamos acentuando la conciencia de pequeños grupos de profetas, filósofos y sabios que pudieran haber tenido un impacto limitado en sus más inmediatos entornos.

Concepciones homólogas tales de los mundos trasmundano y mundano estuvieron muy frecuentemente bastante conectadas con alguna concepción mítica y cíclica del tiempo en el que las diferencias entre las dimensiones temporales –pasado, presente y futuro– fueron sólo suavemente articuladas.

Por el contrario, en las civilizaciones de la edad axial se desarrolla la percepción de una clara disyunción entre los mundos «de aquí» y «del más allá».

El desarrollo de estas concepciones creó un problema en la articulación racional, abstracta de los datos de la existencia social y humana y del orden cósmico. La raíz del problema radica en el hecho de que el desarrollo de tales concepciones necesariamente pone sobre el tapete la cuestión de los senderos a través de los cuales puede conectarse el

abismo que existe entre lo trascendental y lo mundano. Esto dio lugar al problema de la salvación —en los términos de Weber—. Las raíces de la tarea de la salvación son dadas en la conciencia de la muerte y en la contingencia de las acciones humanas y de los compromisos humanos. La búsqueda de algún tipo de inmortalidad y el camino para superar tal contingencia es universal en todas las sociedades humanas. En las sociedades en las que lo mundano y lo trascendental están definidos en términos relativamente homólogos, esta búsqueda de la inmortalidad en global es vista en términos de alguna continuidad física. Comúnmente es vista como condición para la realización de la obligación concreto de uno con su propio grupo.

Textos

seleccionados Shlomo N. Eisenstadt

JAPANESE CIVILIZATION. A COMPARATIVE VIEW Traducción de Gloria Martínez Dorado **The University of Chicago Press, Chicago 1995, pp. 420-421**

7. La civilización japonesa

(...) Hemos visto cómo las pautas de cambio institucional que caracterizaron la experiencia histórica japonesa fueron muy similares a las de la Europa occidental, similares también aunque en menor grado a las de la India, y marcadamente diferentes a las de China.

El eje central de diferenciación entre la experiencia histórica de las civilizaciones axiales y la de Japón descansa, sin embargo, en la mayor o menor tendencia hacia la ideologización de los cambios y las luchas en las diferentes escalas sociales y, sobre todo, institucionales. La forma intensiva que adoptó el cambio institucional en Japón supuso un relativamente bajo nivel de tal ideologización, así como de luchas ideológicas principistas —es decir, luchas que se definen fundamentalmente en términos de principios generales más allá de la realidad existente—. Este relativamente bajo nivel de ideologización se manifestó en primer lugar en la reestructuración de los centros y las colectividades. Los cambios en la estructura de los centros y subcentros regionales y urbanos se dieron continuamente, especialmente durante las épocas de monarquía y feudales (...).

(...) De importancia crucial en este contexto fue el hecho de que en Japón las fronteras geográficas y políticas se correspondían con las de la civilización japonesa —al menos Yamato—, y que Japón no se veía a sí misma como formando parte de un marco de civilización más amplio (como, por ejemplo, fue el caso de Inglaterra —otra isla, con la que Japón ha sido a veces comparada—, que se consideró a sí misma parte integrante de la civilización europea). Por tanto, en Japón no había campo abonado para el desarrollo de una confrontación ideológica entre diferentes colectividades en términos de su relación con un marco civilizacional más amplio. Algunas minorías, como la Okinawa Ainu, aunque intentaron a menudo resistir las tendencias homogeneizadoras de la colectividad Yamato-Japonesa, finalmente no se conectaron con otras distintas civilizaciones más amplias, a pesar de que existieran algunos contactos.

14.2. Theda Skocpol (n. 1947)

«Theda», es decir, junto a Mary Douglas las únicas mujeres en esta compilación. Seguro que no va a sorprender a nadie, y menos a ella misma, pues en su carrera ha conocido méritos mucho más evidentes que éste. Su primer libro, *Los Estados y las Revoluciones Sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China* fue galardonado con el Premio C. Wright Mills, en 1979, y el Premio de la Asociación Americana de Sociología a la Mejor Contribución a la Comunidad Científica, en 1980. La misma Asociación, en el ranking de las contribuciones más importantes a las ciencias sociales en los últimos veinticinco años, que confeccionó en 1995, incluye este de Skocpol. Su segundo libro, *Protecting Soldiers and Mothers. The Political Origins of Social Policy in the United States*, ha sido también varias veces galardonado en 1992.

Ese su primer libro, junto algunos artículos y ensayos que precedieron o siguieron a la publicación del mismo (ampliando o revisando sus argumentos originales, profundizando en cuestiones teóricas o metodológicas), constituyen la aportación de nuestra autora a la «sociología histórica». Desde mediados de los ochenta, y exceptuando una recopilación editada por ella misma de sus viejos artículos, en 1994, su interés investigador ha girado alrededor de la historia y las vicisitudes de las políticas sociales en los Estados Unidos. Sin embargo, la repercusión e influencia en el mundo académico de sus primeros trabajos sobre revoluciones han sido de tal alcance, que su inclusión en esta recopilación por sus aportaciones a la sociología histórica creemos queda por demás justificada.

Theda Skocpol es en la actualidad Catedrática de Sociología en la universidad de Harvard, después de un conflictivo proceso de selección que tras la demanda «por discriminación sexual» presentada por Skocpol se solventó judicialmente a su favor. Su magisterio durante los últimos diez años le ha granjeado, sin embargo, el mayor respeto intelectual en el mundo académico. El denominado «CROPSO Seminar», dirigido por ella, un seminario de discusión e investigación en Ciencias Sociales que convocó durante años a significados profesores e investigadores de todo el mundo y a prometedores estudiantes de doctorado, no es ajeno a este unánime reconocimiento. Anteriormente, fue catedrática de Ciencia Política y Sociología en la Universidad de Chicago. Fue también co-directora, junto a Peter B. Evans, del Comité sobre Estados y Estructuras Sociales del Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales.

Obras

Skocpol, Theda (1973). «A critical review of Barrington Moore's Social Origins of Democracy and Dictatorship», *Politics and Society*, 4,1, pp. 1-34 [Reimpresión en Skocpol, T. (1994), *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge].

Skocpol, Theda (1977). «Wallerstein's world capitalist system: a theoretical and historical critique», *American Journal of Sociology*, 82,5, pp. 1075-1090 [Reimpresión en id. (1994)].

Skocpol, Theda (1979). *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge University Press, Cambridge. (Traducción al español de J. J. Utrilla. FCE, México 1984).

Skocpol, Theda (1982). «Social revolutions and mass military mobilization», *World Politics*, 40,2, pp. 147-168 [Reimpresión en id. (1994)].

Skocpol, Theda (1982). «Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution», *Theory and society*, 11,3, pp. 265-283 [Reimpresión en id. (1994)].

Skocpol, Theda, ed. (1984). *Visions and Method in Historical Sociology*. Cambridge University Press, Cambridge.

Skocpol, Theda (1985). «Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research», en Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer & Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press,

Cambridge, pp. 3-44.

Skocpol, Theda (1992). *Protecting Soldiers and Mothers. The Political Origins of Social Policy in the United States*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Skocpol, Theda (1994). *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sobre estos textos se hace la selección, y no sobre sus trabajos posteriores sobre el «Estado de Bienestar».

Skocpol, Theda (1995). *Social Policy in the United States: Future Possibilities in Historical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton.

Skocpol, Theda (1996). *Clinton's Health Security Effort and the Turn Against Government in United States Politics*, W. W. Norton & Co, Nueva York, NY.

Textos Theda Skocpolseleccionados

«A CRITICAL REVIEW OF BARRINGTON MOORE'S SOCIAL ORIGINS OF DICTATORSHIP AND DEMOCRACY»

***POLITICS AND SOCIETY* 4,1, pp. 1-34 (reimpresión en T. Skocpol, 1994) *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 27, 45**

1. Los orígenes sociales de la democracia y de la dictadura revisitados

¿Cuál es concretamente el verdadero mensaje que *Los orígenes sociales* intenta enviarnos con especial énfasis? Yo creo que es la conclusión de que «lo que evidencia la historia comparativa de la modernización» es que «los costes de la moderación han sido al menos tan atroces como aquellos de la revolución, quizás mucho más» (*Social Origins*: 505). Esta conclusión está argumentada por Barrington Moore de múltiples maneras. Primero, repasando la historia de Gran Bretaña, él enfatiza la violencia legal ejercida sobre los campesinos por la política de «cerramientos» de tierra; segundo, analizando el caso de la India, Moore enfatiza los costes en sufrimiento popular del «estancamiento democrático», o la modernización dilapidada. Finalmente, y creo que más importante, Moore organiza *Los orígenes sociales* alrededor de tres principales «Rutas hacia el mundo moderno», y dedica un considerable esfuerzo en demostrar que cada una de ellas contuvo un extraordinario sufrimiento popular y abundante violencia colectiva. «Una pústula en todas sus casas» es el mensaje acerca de los modelos de modernización, y el marco expositivo de *Los orígenes sociales* funciona mucho mejor cuando expone esta conclusión moral que cuando clarifica o contrasta las (básicamente marxistas) concepciones del cambio social y el proceso político, las cuales sustentaron la interpretación de Moore de «los hechos», lo que según él le llevó a tal conclusión moral. (...)

Para mejorar el análisis del profesor Moore acerca de lo que acompaña y resulta del proceso de modernización (industrialización), se debe modificar su aproximación teórica, básicamente marxista, en dos aspectos. Primero, los papeles autónomos de la organización estatal y de sus elites en la determinación de las respuestas de las sociedades agrarias y de las clases altas agrarias a los desafíos lanzados por la modernización tanto interna como externamente, han de ser conocidos y explicados. Segundo, se debe romper con el enfoque exclusivamente centrado en los procesos de modernización interna.

Textos

seleccionados Theda Skocpol «WALLERSTEIN'S WORLD CAPITALIST

SYSTEM:

A THEORETICAL AND HISTORICAL CRITIQUE»

AMERICAN JOURNAL OF SOCIOLOGY, 82,5, pp. 1075-1090 (reimpresión en T. Skocpol, 1994) *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 65-66, 67

2. Crítica de la concepción del sistema de la economía mundo de I. Wallerstein

Hablemos claramente, ni la aparición atípica de los Estados absolutistas en la Europa moderna, ni sus efectos sobre el desarrollo económico son adecuadamente analizados por Wallerstein con su teoría de la economía-mundo capitalista. Mucho mejor lo hacen (aunque con ambigüedades y lagunas) las aproximaciones al desarrollo de los Estados de Perry Anderson (Linajes del Estado Absolutista, 1974) y Charles Tilly (The Formation of National States in Western Europe, 1975). Estos trabajos sugieren que, aunque no es posible establecer una única o simple explicación causal de la formación estatal, dos principales bloques de variables pueden ayudar a recorrer el camino hacia una comprensión de las variaciones. Primero, las estructuras de clase internas fueron importantes, no porque las clases económicamente dominantes hicieran automáticamente lo que quisieran, sino porque diferentes pautas de relaciones y alianzas entre clases – incluidas las alianzas y relaciones de las clases agrarias feudales– ofrecieron a las monarquías diferentes posibilidades para la extracción de recursos y las animaron a usar los recursos disponibles de diferentes maneras. Segundo, las estructuras transnacionales fueron importantes también –incluidos los intercambios comerciales y la interdependencia económica a los que alude Wallerstein. Pero no sólo éstos: una igualmente importante estructura transnacional, si no más, fue la constituida por el sistema de interacciones político-militares de los emergentes Estados europeos. Este «sistema europeo de Estados» desarrolló presiones, constreñimientos y oportunidades, que variaron de acuerdo a la específica situación geopolítica de cada país, y que ayudaron a determinar los tipos de Estados que se desarrollaron (o no desarrollaron) en diversos tiempos y lugares, su fuerza y sus políticas (incluidas las relevantes políticas económicas)».

(...)

Sin intentar ofrecer un paradigma alternativo totalmente acabado, lo que sugiero es que, en lugar de adoptar el enfoque seguido exclusivamente por Wallerstein de la economía-mundo, deberíamos investigar la emergencia y el desarrollo históricos del capitalismo en el mundo partiendo de la hipótesis de que existieron variaciones en ambas 1) las estructuras clasistas institucionalizadas de relaciones de producción e intercambio, y 2) las estructuras estatales y las relaciones entre Estados, sin supeditar las segundas a las primeras sin más.

Textos

seleccionados Theda Skocpol *STATES AND SOCIAL REVOLUTIONS*

Cambridge University Press, Cambridge (ed. española en FCE, México 1984), pp. 21, 43, 50-51, 72-73, 182, 434

3. Las revoluciones sociales: Francia, Rusia y China

Las revoluciones sociales son transformaciones rápidas y fundamentales del Estado y de las estructuras de clase de una sociedad; y van acompañadas, así como en parte conducidas, por revueltas de clase desde abajo. Las revoluciones sociales se consideran diferentes de cualquier otro tipo de conflictos y procesos de cambio, debido fundamentalmente a la combinación de dos coincidencias: la coincidencia entre el cambio social estructural y el levantamiento de clase; y la coincidencia de la transformación política con la social. Las rebeliones, por el contrario, aun cuando triunfan, pueden contener la revuelta de las clases subalternas, pero en ningún caso dan por resultado un cambio estructural. Las revoluciones políticas transforman las estructuras estatales pero no las sociales, y no se producen necesariamente por conflictos de clase. Procesos tales como el de industrialización pueden transformar las estructuras sociales, sin por ello provocar o ser el resultado de súbitos levantamientos políticos o de cambios fundamentales en la estructura política. Lo que es exclusivo de la revolución social es que los cambios fundamentales en las estructuras social y política ocurren a la par, de manera tal que se refuerzan mutuamente. Asimismo, estos cambios ocurren a través de intensos conflictos sociopolíticos en los que la lucha de clases juega un papel clave».

(...)

Al querer explicar las revoluciones sociales se plantea primero el problema del surgimiento de la situación revolucionaria (no de «cómo se prepara») durante el antiguo régimen. Más tarde, se hace necesario identificar la objetivamente condicionada y compleja interrelación de las diversas acciones llevadas a cabo por los diferentes grupos implicados –interrelación que da forma al proceso revolucionario y origina el nuevo régimen–. Sólo se puede llegar a comprender tal complejidad a través del estudio simultáneo, por un lado, de las situaciones y relaciones institucionalmente determinadas de los grupos dentro de la sociedad y, por otro, el de las interrelaciones de las sociedades dentro de la conformación histórica de las relaciones internacionales a escala mundial.

(...)

Ya desde sus comienzos en Europa, la modernización siempre se plasmó en desarrollos nacionales dentro del contexto de estructuras transnacionales históricamente desarrolladas, tanto económicas como militares. El científico social puede dar cuenta de las transformaciones a escala nacional, también de las revoluciones sociales, sólo a través de una especie de malabarismo conceptual. En la medida en que los Estados-Nación y la competición entre ellos sigan siendo realidades importantes, lo mejor es utilizar (al menos cuando se analizan fenómenos en los que el Estado juega un papel central) como unidad básica del análisis la del Estado/sociedad. Sin embargo, junto con las variables que se refieren a pautas y procesos internos a esas unidades, también hay que tomar en consideración, como variables contextuales clave, los factores transnacionales. Aquí son pertinentes dos clases distintas de contextos transnacionales. Por una parte están las estructuras de la economía capitalista mundial y del sistema internacional de Estados, dentro de las cuales cada nación tiene su posición. Y, por otro lado, tenemos los cambios y transmisiones del «tiempo del mundo», que afectan tanto a

los contextos mundiales dentro de los cuales ocurren las revoluciones, como a las particulares opciones y modelos de acción que pueden ser adoptados por los líderes revolucionarios.

(...)

¿Cómo funciona, lógicamente hablando, el análisis histórico comparativo? Básicamente, tratando de establecer asociaciones válidas entre las causas potenciales y el fenómeno que se está tratando de explicar. Se puede optar, primero, por intentar demostrar que varios casos en los que ocurre el mismo fenómeno que se trata de explicar, también comparten los mismos factores causales, aunque pueden variar en otros aspectos que aparecen causalmente relevantes. Este enfoque es el que Mill denominó el «Método del Acuerdo». Una segunda posibilidad es contrastar casos en los que se dan tanto el fenómeno que se pretende explicar como las causas hipotéticas, con casos en los que no se dan, pero que en otros aspectos son lo más parecidos posible a los casos positivos. A este procedimiento Mill lo llamó «Método de la Diferencia». Este último, tomado aisladamente, es un método mucho más poderoso que el anterior para establecer asociaciones causales válidas (siempre que se encuentren casos negativos apropiados para los contrastes requeridos). En la práctica, es sin embargo posible, y desde luego deseable, combinar estas dos lógicas comparativas. Lo podemos hacer usando a la vez varios casos positivos junto a los apropiados casos negativos como contraste.

Tal será el enfoque de este libro. Francia, Rusia y China servirán como tres casos positivos de triunfante revolución social, y argumentaré que estos casos revelan pautas causales similares, a pesar de ser diferentes en muchas otras cosas. Además, presentaré casos negativos con el propósito de justificar mi argumento causal en determinados aspectos particulares. Al hacer esto, estaré siempre estableciendo contrastes que maximizan las similitudes entre los casos negativos y los positivos en todos los aspectos aparentemente relevantes excepto en el de la secuencia causal, que dicho contraste está destinado a justificar. Así, por ejemplo, la abortada Revolución Rusa de 1905 será contrastada con la triunfante de 1917, con el objetivo de justificar mis argumentos acerca de la contribución crucial para el triunfo socialrevolucionario en Rusia de los procesos de guerra relacionados y que desembocaron en la quiebra de las capacidades represivas del Estado. De igual manera, usaré aquí y allá aspectos seleccionados de la historia de Gran Bretaña, Japón y Alemania con el objetivo de fortalecer mis argumentos acerca de las causas de las crisis políticas revolucionarias y los levantamientos campesinos en Francia, Rusia y China. Estos casos son apropiados para el contraste porque son países que desarrollaron similares crisis políticas y transformaciones no-social-revolucionarias en épocas y circunstancias parecidas a Francia, Rusia y China.

(...)

(...) La Francia borbónica, la Prusia de los Hohenzollern, el Japón de la dinastía Tokugawa, la China Munchú y la Rusia de los Romanov estuvieron sometidas a las presiones militares de potencias económicas más desarrolladas, y todas ellas experimentaron en consecuencia crisis sociopolíticas. Pero sólo Francia, Rusia y China

se sumieron en los levantamientos de la revolución social, mientras que Prusia y Japón se adaptaron, relativamente hablando, rápida y fácilmente a las exigencias internacionales, a través de reformas inducidas desde arriba por autoridades políticas autocráticas. Los diferentes destinos de estas monarquías agrarias, (que) se enfrentaron con los desafíos de adaptarse a las exigencias de un desarrollo internacional desigual, pueden ser explicados en gran medida atendiendo a las diferentes vías en que las relaciones de producción agrarias y las clases agrarias dominantes colisionaron con las organizaciones estatales –aunque también es importante evaluar la severidad de las presiones desde el exterior a las que cada régimen tuvo que hacer frente–.

(...)

De esta manera, tanto en China como en Francia y Rusia, los resultados revolucionarios dependieron sobremanera de los logros alcanzados por el campesinado y de su relación con los líderes que levantaban el nuevo Estado que consolidaba la Revolución. En Rusia, el campesinado hizo su propia revolución niveladora en el campo, para luego convertirse en una amenaza pasiva a la viabilidad económica y política de una nación en revolución. Como resultado, la solución stalinista estaba ya diseñada en gran parte por los esfuerzos bolcheviques en controlar estrechamente a los campesinos a golpe de decreto y terror. En Francia, el campesinado hizo una revolución más limitada contra ciertas exigencias sobre sus excedentes, perdió gran parte de su unidad en el proceso, y finalmente se encontró a sí mismo parcialmente forzado y parcialmente inducido a coexistir en el contexto de un mercado nacional con un Estado administrativoburocrático, mientras el capitalismo erosionaba su posición gradual pero inexorablemente. Exclusivamente en China, el campesinado no hizo su propia revolución, y los revolucionarios organizados no pudieron acceder al poder directamente dentro de las ciudades y los pueblos. Los comunistas y los campesinos se tuvieron que aliar necesariamente para completar la revolución, por lo que se crearon posibilidades especiales para los revolucionarios, que una vez en el poder lo utilizaron para propiciar la movilización en la posterior transformación de la economía y la sociedad, y para que las actividades y el bienestar de los campesinos fuera una parte fundamental del desarrollo nacional de China.

Textos

seleccionados Theda Skocpol

«WHAT MAKES PEASANTS REVOLUTIONARY?»

Comparative politics, 14, 3

Reimpresiones en Robert P. Weller y Scott E. Guggenheim, eds., *Power and Protest in the Countryside. Studies of Rural Unrest in Asia, Europe, and Latin America*, Durham, N. C.: Duke Press Policy Studies (1982);

y en Th. Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*

Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 222, 227, 228-229

4. ¿Qué hace a los campesinos revolucionarios?

En *Los orígenes sociales*, Barrington Moore presenta una distinción entre tipos contrastables de solidaridad de las comunidades locales: «la solidaridad conservadora»,

en la que los pequeños campesinos propietarios, rentistas o trabajadores agrarios son dominados por los campesinos ricos o terratenientes que controlan los recursos y el poder local; en oposición a la «solidaridad radical», en la que los campesinos tienen sus propios recursos y dirigen la comunidad local, lo que pueden usar contra los señores o el Estado. El intento de Paige por derivar los diferentes grados de solidaridad campesina directamente de sus fuentes de ingreso bien como propietarios o como asalariados cifra su análisis a la posibilidad de la «solidaridad radical» entre los pequeños propietarios campesinos. Pero en las situaciones sociohistóricas en las que tal solidaridad ha existido (por ejemplo, Rusia y México), comunidades de campesinos propietarios fueron capaces de actuar colectivamente contra los terratenientes y el Estado. Por tanto, James Scott y Eric Wolf tienen razón al decir que comunidades de pequeños propietarios campesinos protagonizaron en ocasiones golpes revolucionarios a las clases dominantes y al Estado. (...)

Quizás las más importantes preguntas a formular acerca del surgimiento y desarrollo de las alianzas revolucionarias institucionalizadas entre los campesinos, por un lado, y los partidos políticos y los ejércitos, por otro, no se refieren a los campesinos como tales sino a las circunstancias que produjeron a los revolucionarios organizados y les permitieron operar eficazmente en el campo. ¿Bajo qué condiciones internacionales y socioestructurales propias emergieron los partidos nacionalistas y/o comunistas, y *cómo llegaron a ser capaces y a estar dispuestos a ponerse en relación con las poblaciones rurales?* ¿Fueron las situaciones coloniales más propicias a este desarrollo que las situaciones neocoloniales? ¿Cómo han ayudado las diferentes situaciones coloniales y procesos de descolonización a producir o a inhibir la formación de alianzas agrarias revolucionarias? ¿Qué factores socioestructurales, históricos e (incluso) culturales pueden ayudarnos a entender por qué los comunistas asiáticos han estado más dispuestos a movilizar a los campesinos que, por ejemplo, los comunistas latinoamericanos o los de los países musulmanes? (...). (...)

Es difícil de imaginar la exitosa institucionalización de tal intercambio social entre campesinos y revolucionarios excepto en lugares y tiempos inusualmente libres de la represión contrarrevolucionaria del Estado. Las áreas marginales y geográficamente inaccesibles son las más propicias para que comience el proceso, pero para que se extienda y tenga éxito hace falta sin duda la intervención de acontecimientos exógenos que debiliten drásticamente el poder estatal existente... Las derrotas militares y las intervenciones militares internacionales son las vías más propicias para quebrar el poder estatal existente

—abriendo el camino bien a revueltas autónomas del campesinado, bien para que los revolucionarios organizados llamen a los campesinos en su ayuda—.

Textos

seleccionados Theda Skocpol

«RENTIER STATE AND SHI'A ISLAM IN THE IRANIAN REVOLUTION»

Theory and Society, 11, pp. 265-283

Reimpresión en T. Skocpol, *Social revolutions...* (1994), pp. 245-246, 249-250

5. La revolución islámica iraní

En muchas revoluciones sociales, las revueltas populares políticamente más significativas han sido gestadas en las comunidades rurales, afectadas por el cambio social «modernizador», pero todavía intactas como centros de oposición autónoma y solidaria a las clases dominantes y al Estado. Las comunidades rurales de campesinos no fueron, sin embargo, la base de las insurrecciones populares en la Revolución Iraní. Por el contrario, la oposición al Shah estuvo centrada en enclaves comunales urbanos, donde la resistencia colectiva solidaria y autónoma fue posible. El mundo socioeconómico del «bazar» ha sido históricamente en Irán el centro de la vida urbana, y han existido fuertes vínculos entre comerciantes, artesanos del «bazar» y productores agrarios en el campo. Por supuesto, en la medida en que el Shah Pahlevi utilizó el poder del Estado para promover la industrialización capitalista moderna y nuevas formas de vida urbana, los bazares de «Teherán» y de otras ciudades y pueblos quedaron relegados y empobrecidos, tanto económica como espacialmente. También es cierto que las dislocaciones de la febril modernización iraní también canalizaron nueva gente y nuevos recursos en el interior del «bazar»: inmigrantes rurales buscaron empleo y servicios sociales. Las pequeñas empresas artesano-industriales, que empleaban a menos de diez trabajadores, crecieron junto a las grandes factorías modernas (tanto, que a la altura de 1977 el 72% de total de población activa estaba empleado en empresas de diez o menos trabajadores). Y los comerciantes de «bazares», desde los grandes mayoristas a los pequeños tenderos, continuaron controlando la mayor parte del comercio de importación de las ciudades, gracias al cual la mayoría de los iraníes residentes en ciudades, y sobre todo los menos ricos, comían y se vestían. Lejos de ser aglomeraciones desorganizadas de gente desorientada y aislada, las comunidades urbanas tradicionales iraníes seguían siendo bulliciosos centros de actividad económica, con una rica vida asociativa. Los grupos religiosos islámicos encontraron multitud de motivos importantes para unir a comerciantes, artesanos y trabajadores. Los Mullahs, entrenados en la interpretación de la ley islámica, dirimían los pleitos entre comerciantes y cobraban impuestos a los ricos para proveer a sus más pobres seguidores de servicios sociales. Unos y otros, sacerdotes y laicos devotos, orquestaron una sucesión continua de mítines-oraciones públicos y celebraciones rituales de emblemáticos días santos del Islam».

(...)

Muchos teóricos de la revolución dentro del campo de las ciencias sociales han argumentado que ideologías y organizaciones revolucionarias han de aglutinar y movilizar a las masas que les apoyan como paso previo a la revolución, para hacerla posible. En realidad, esto ha ocurrido muy raramente en las revoluciones sociales del pasado, que no «fueron hechas» sino que se produjeron inintencionadamente en todos los aspectos. En Irán, de manera excepcional, la revolución fue «hecha» –pero, todo el mundo lo sabe–, no por ningún tipo de partido revolucionario moderno de la escena iraní: ni por las guerrillas islámicas o marxistas, por el Partido Comunista Tudeh, o por el tradicionalmente liberal Frente Nacional. La revolución fue hecha, por el contrario, a través de un conjunto de formas culturales y organizativas socialmente enraizadas

profundamente en los enclaves de las comunidades urbanas, los cuales llegaron a ser los centros de resistencia popular al Shah. Incluso cuando una revolución es hasta tal punto hecha, lo es porque una cultura proclive a desafiar a la autoridad, así como unos canales importantes de comunicación popular habían tejido históricamente el entramado de la vida social. Por ellos y en ellos mismos, esta cultura y estos canales no decidieron la acción revolucionaria de masas. Pero si surge una coyuntura histórica en la que un Estado vulnerable se enfrenta a grupos sociales que se le oponen, y estos grupos poseen una base de solidaridad y autonomía, así como recursos económicos propios, entonces la suerte de símbolos morales y formas de comunicación social ofrecidos por el Shihismo en Irán pueden sostener una revolución que conscientemente se hace a sí misma. Ningún tipo de propaganda revolucionaria dirigida a «las masas» clandestinamente, en el curso de una grave crisis social, conseguiría este objetivo. Pero una concepción del mundo y un conjunto de prácticas sociales bien asentadas sí que pueden sostener deliberadamente un movimiento revolucionario.

Textos

seleccionados Theda Skocpol «EMERGING AGENDAS AND RECURRENT STRATEGIES IN HISTORICAL SOCIOLOGY», en Th. Skocpol *Vision and Method in Historical Sociology* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 383, 384

6. Agendas emergentes y estrategias recursivas en la sociología histórica

Cuando los historiadores que hacen comparaciones analíticas se sientan a escribir sus libros o artículos, se enfrentan a singulares desafíos por integrar la descripción de los casos seleccionados con la discusión de hipótesis alternativas y con la exposición coherente del argumento que defienden. Las trayectorias históricas no pueden simplemente yuxtaponerse y contrastarse, como en los trabajos interpretativos de la historia comparada. En lugar de eso, la mejor aproximación a un modelo de comparaciones controladas debe ser explícitamente presentada para llevar adelante la lógica del análisis. Esto hace que los estudios de sociología histórica de este género sean difíciles de hacer en la práctica, pero cuando se logra realizarlos pueden rivalizar en persuasividad retórica con cualquier trabajo de interpretación, no por razones estéticas sino por la fuerza de su capacidad de argumentación, que es capaz tanto o más que sus más directos competidores de dar respuesta a problemas históricos.

(...)

Sin embargo, hay dificultades y límites a la eficacia de la sociología histórica analítica, especialmente en su apuesta más fuerte, la del análisis histórico comparativo. La búsqueda de los controles apropiados para encontrar los requisitos lógicos de las comparaciones diseñadas puede resultar una tarea ardua y pesada, especialmente cuando los documentos históricos no siempre favorecen la provisión de ejemplos comparativos relevantes. Quizás peor que esto sea la pretensión de poder encontrar unidades independientes para hacer valoraciones comparativas de regularidad causal (...).

«BRINGING THE STATE BACK IN: STRATEGIES OF ANALYSIS IN CURRENT RESEARCH»,

en Peter B., *Evans Dietrich Ruschemeyer y Theda Skocpol (eds.)*

Bringing the State Back In

Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 7, 20, 21

7. Restaurando el Estado

Los científicos sociales nos están ofreciendo ahora análisis centrados en el Estado, no sólo de los países totalitarios y tardíamente industrializados, sino también incluso de Gran Bretaña y de los Estados Unidos. Muy apropiadamente, algunos estudios recientes destacan los modos en que las estructuras estatales han determinado de manera evidente el desarrollo económico, así como las políticas económicas internacionales de Gran Bretaña y Estados Unidos; y también ponen de relieve cómo los Estados británico y norteamericano han impedido o favorecido los recientes esfuerzos de regeneración industrial nacional. En una palabra, ahora que los debates acerca de los grandes sectores públicos han adoptado una plataforma centrada en lo político en todas las democracias capitalistas, y ahora que Gran Bretaña y los Estados Unidos se muestran mucho más como particulares Estado/sociedades, entre muchas otras entidades similares, en un mundo incierto, competitivo e interdependiente, parece que está desenvolviéndose un giro paradigmático en las ciencias sociales –un giro que supone una reformulación profunda del papel de los Estados en relación con las economías y las sociedades–.

(...)

(...) Colocar al Estado en el lugar central de los análisis de la toma de decisiones políticas y del cambio social está demandando una ruptura con algunos de los más queridos supuestos social-deterministas del pluralismo, el desarrollismo estructural-funcionalista y los diversos neo-marxismos. Pero esto no significa que los viejos presupuestos teóricos deban simplemente ponerse cabeza abajo: estudios únicamente sobre el Estado no han de sustituir a los centrados en las clases o los grupos; ni plantear argumentos puramente estatal-deterministas en lugar de análisis centrados en la sociedad.

(...)

Pero hay todavía otro camino para pensar acerca del impacto sociopolítico del Estado, un marco alternativo de referencia al que no se recurre con frecuencia, pero que quizás es incluso más importante que el de ver al Estado como un actor. Este enfoque puede ser llamado «tocquevilliano», porque Alexis de Tocqueville lo aplicó magistralmente en sus estudios acerca de *El Antiguo Régimen y la Revolución Francesa* y de *La democracia en América*. Desde esta perspectiva, los Estados importan no simplemente por las actividades orientadas a fines de los funcionarios estatales. Aparte de esto, los Estados importan porque la configuración de sus organizaciones, junto con el resto de sus pautas de actividad afectan la cultura política, potencian determinados tipos de formación de grupos y acciones políticas colectivas (pero no otras), y hacen posible la aparición de ciertos problemas políticos (y no de otros)... Así, la mayor parte del argumento de Tocqueville acerca de los orígenes de la Revolución Francesa tiene que ver con los caminos a través de los cuales la monarquía absoluta francesa, con su estructura institucional y sus prácticas políticas, socavó inintencionadamente el prestigio

y las capacidades políticas de la aristocracia, provocó al campesinado y al Tercer Estado urbano, e inspiró a la *intelligentsia* la creación de abstractas y racionalistas andanadas contra el Antiguo Régimen. Los efectos de la acción estatal permearon el argumento de Tocqueville, a pesar incluso de decir bien poco acerca de las actividades y metas de los propios funcionarios estatales.

«REFLECTIONS ON RECENT SCHOLARSHIP ABOUT SOCIAL REVOLUTIONS AND HOW TO STUDY THEM»

en T. Skocpol *Social Revolutions in the Modern World* Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 313, 315-316

8. Nuevas reflexiones sobre las revoluciones sociales

Hasta aquí, he resumido lo que nosotros los científicos sociales sabemos acerca de las condiciones de posibilidad para la revolución social en términos de si existen, cómo y por qué determinados tipos de régimen vulnerables a su quiebra administrativo-militar. Esta consideración sigue siendo la fundamental, porque las revoluciones sociales simplemente no ocurren si no existe tal quiebra. Gracias a las investigaciones sobre colonias regidas por la metrópoli y sobre regímenes neopatrimoniales, sabemos además que algunos de la misma clase de regímenes que son «ineficaces» como organizaciones administrativo-militares, son también (inintencionadamente) susceptibles de desarrollar desafíos revolucionarios de amplia base, capaces de aunar a elementos de las clases altas, medias y bajas frente al poder colonial o al dictador-patrón.

También sabemos que la explicación de las condiciones favorables (o adversas) de las revoluciones sociales no puede estar puramente centrada en el Estado. En *Los Estados y las revoluciones sociales* –y aún con mayor claridad en el artículo *¿Qué hace revolucionarios a los campesinos?*– argumentaba que tanto grandes revueltas de comunidades rurales campesinas, como un significativo apoyo campesino a las guerrillas revolucionarias habían sido, junto a la quiebra por arriba del aparato administrativo-militar, condiciones imprescibles en todas las modernas revoluciones sociales. La investigación de Timothy

Wickham-Crowley (*Guerrillas and Revolution in Latin America: A Comparative Study of Insurgents and Regimes Since 1956*. Princeton University Press, Princeton, NJ 1992) apoya esta argumentación, incluida la conclusión de que las condiciones sociales y políticas que favorecen una resistencia campesina «desde abajo» son de alguna manera independientes de las condiciones que favorecen la vulnerabilidad (tanto militar como política) del régimen «desde arriba».

(...)

Las revoluciones sociales de mediados del siglo XX contra regímenes patrimonialistas, así como los procesos geopolíticos, económicos y culturales transnacionales han ocurrido indirectamente, es decir, en conjunción con y a través de procesos centrados en las estructuras sociales y político-militares domésticas. Como Goodwin y Wickham-Crowley han demostrado, a pesar de lo que piensen o sueñen muchos así denominados revolucionarios o contrarrevolucionarios, las revoluciones sociales del Tercer Mundo no son causadas o impedidas desde afuera. Cómo esté

organizado el Estado, los lazos entre gobernantes y militares, las articulaciones de los Estados con las estructuras sociales y grupos sociales políticamente activos son las cosas que importan fundamentalmente. Los procesos internacionales son importantes en la medida en que dejan sentir su influencia sobre dichas estructuras y relaciones «sobre el terreno» de esos mismos países.

14.3. Charles Tilly (1929-2008)

Charles Tilly ha sido hasta el 2008 Joseph L. Bottenwieser Professor of Social Science, en la Universidad de Columbia (Nueva York). De 1984 a 1996 fue Distinguished Professor of Sociology and History en la New School for Social Research (Nueva York), donde dirigió el Centro de Estudios de Cambio Social y creó el Comité de Estudios Históricos. Anteriormente, fue profesor en diversas universidades norteamericanas y Director de Estudios Asociado de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París), así como profesor asociado en la Sorbona de París.

Maestro de varias generaciones de estudiantes de todo el mundo, ha demostrado poseer calidad humana para acercarse a sus alumnos, potenciando y facilitando el ejercicio de sus cualidades. Su capacidad organizativa y la casi absoluta (al menos eso es lo que llegan a pensar los que le conocen) dedicación a su trabajo, le han permitido crear y mantener grupos de investigación, seminarios y foros de discusión en las distintas universidades donde ha enseñado, así como desplegar una actividad y un entusiasmo que dinamiza e invita a los que le rodean a seguir trabajando, investigando, reuniéndose... Uno de los muchos grupos por él dirigido tuvo un curioso nombre: «Think, then Drink» (vino francés, si era posible).

Como investigador, y a pesar de ser uno de los más prolíficos autores en el campo de las ciencias sociales y la historia, sus investigaciones han girado siempre alrededor de los problemas del cambio social «desde abajo», primero intentando comprender la contrarrevolución, y más tarde y hasta el momento, abordando el estudio de la lucha popular, la revolución, o los movimientos sociales en Europa, aunque más en profundidad en Francia y Gran Bretaña. Sin embargo, y dada su concepción del conflicto social como una permanente interacción entre contendientes, ha extendido su campo de estudio, y publicado extensivamente, acerca de los Estados y sus ejércitos con sus guerras, sobre todo, pero también de los procesos de urbanización, industrialización y proletarianización. En su calidad de sociólogo, ha elaborado modelos, definido conceptos y comparado estructuras, así como ha rebatido determinadas alternativas teóricas y propuesto otras; en su decisiva apuesta por la historia, no ha dejado de asombrarnos con su gran conocimiento y capacidad de síntesis de fuentes documentales primarias.

Obras

1964. *The Vendée*. Harvard University Press, Cambridge, Ma.

1975. ed. y coautor, *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton University Press, Princeton.

1975. *The Rebellious Century, 1830-1930*. Harvard University Press, Cambridge.

1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, Addison-Wesley Publishing Co, Mas.

1981. *As Sociology Meets History*, Academic Press, Nueva York.

1985. *Big Structures, Large Processes and Huge Comparisons*. Russell Sage Foundation, Nueva York (ed.

española: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Alianza Universidad, Madrid 1991).

1986. *The Contentious French*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge. Versión en francés: *La France Conteste*. Arthème Fayard, París 1986. En italiano: *Rivolta*. La Guida, Nápoles 1990.

1990. *Coercion, Capital, and European States, A. D. 990-1990*. Blackwell, Oxford (ed. española: *well, Oxford* (ed. española: 1990, Alianza Universidad, Madrid 1992).

1995. *European Revolutions, 1492-1992* (ed. española: *Las revoluciones europeas, 1492-1992*), Crítica, Barcelona (ed. simultánea en cinco editoriales europeas, de la colección «La construcción de Europa», dir. por J. Le Goff).

1995. *Popular Contention in Great Britain. 1758-1834*. Harvard University Press, Cambridge, Ma.

1997. Ch. Tilly, Chr. Tilly, *Work Under Capitalism, Boulder*, Westview Press, Colorado.

En la selección de los fragmentos de diversos textos de Charles Tilly no se incluye ninguno de sus artículos o colaboraciones en libros colectivos, editados o no por él mismo. A pesar de haber intentado compendiar lo más significativo de cada uno de sus libros, alguno ha tenido que quedar fuera, dado el espacio que a cada autor se le puede dedicar en esta recopilación.

Textos

seleccionados Charles Tilly *THE VENDÉE* Harvard University Press, Cambridge, Ma 1964, pp. 13, 149, 150, 154, 155, 223-243, 340-341

1. La rebelión de la Vendée: actores y movilización social

(...) Primero, el escepticismo de este estudio respecto a que la contrarrevolución sea una acción unánime de una Vendée monolítica nos lleva a analizar los asuntos locales más atentamente, así como a considerar, hipotéticamente, que se pueden establecer algunas regularidades en la alianzas alcanzadas en las zonas rurales, y en la adhesión de localidades, grupos o individuos a un bando u otro. Hasta ahora, los historiadores no han apreciado la enorme importancia de los conflictos partidarios a escala local en el desarrollo de la contrarrevolución. Segundo, el empeño en el estudio sistemático de la organización social en sí misma nos hace pensar en la vacuidad de muchos de los debates acerca de la espontaneidad de la Vendée, o de su origen en un complot, o de considerarla como hazaña heroica o baldón. Por último, un interés específico por el cambio social nos alerta sobre lo pronto que se desencadenó un conflicto abierto entre los partidos enfrentados en 1793, así como de la continuidad que hubo entre los acontecimientos de la contrarrevolución y los que la precedieron, de manera inmediata o desde más atrás».

(...)

(...) Lo que sabemos acerca de la naturaleza de las relaciones de las comunidades rurales con el exterior en el área sur de Anjou (Francia) haría plausible creer que el localismo político era mayor, y la participación directa en la política nacional menor en la comarca de la Mauges que en la de Val-Saumurois... Otra posible indicación es lo que pasó durante la Revolución misma. Entonces, las organizaciones políticas, en forma de clubes, unidades de guardia nacional y, después, comités revolucionarios, abundaron en las comunas de Val y Saumurois, mientras que fueron extremadamente raras en las de Mauges... Los nobles de Val y Saumurois eran más numerosos, más cercanos, y en general menos ricos; una serie de circunstancias que probablemente posibilitaron tanto la familiaridad como el descontento. Los párrocos sufrieron la frecuente, y a veces absoluta, rivalidad con el alto clero. Y la más antigua participación en mercados lejanos había roto, por una parte, la insensibilidad local respecto a los asuntos nacionales y, por otra, había creado una clase de intermediarios especializados entre el sistema local y el

nacional: la burguesía. En este sentido, las comunidades de Val y Samurois estaban ya introducidas en la nueva vida política... En Mauges, la burguesía lo tuvo mucho más difícil para prevalecer frente a párrocos y señores.

(...)

El hecho es que hubo un número significativo de tejedores entre los Patriotas, y también un número significativo de ellos entre sus oponentes. De manera que ninguna teoría de interés simple explicará su comportamiento político. Dos cosas parecen haber ocurrido. Primero, los tejedores, siempre vulnerables y ahora en una precaria suerte, se implicaron políticamente mucho más que casi ningún otro grupo de población. Se convirtieron en activistas. Segundo, se adhirieron a la política del grupo local dominante.

En las ciudades, muchos artesanos eran hostiles a sus patronos burgueses, pero muchos de ellos siguieron a su líder en un activo Patriotismo. Para ellos, el servicio militar pudo tener el beneficio añadido de resarcirles de su suerte adversa, del tedio y la pobreza. En el campo, donde el activismo patriótico llevaba emparejados muchos riesgos y gran aislamiento, los tejedores tendieron a estar en la oposición. También pudo ocurrir que la crisis textil afectara a los trabajadores rurales más que a sus compañeros de las ciudades y los pueblos grandes, mejor organizados; pero esto no es más que una hipótesis plausible. En cualquier caso, los artesanos rurales añadieron una venenosa enemistad hacia los burgueses. Sus dificultades económicas empujaron, de esta manera, a los artesanos hacia el activismo político, pero no determinaron de qué lado lucharon. Si esto es así, quizás podemos afirmar que la crisis textil elevó el nivel de conflicto y agitación en Mauges a más alto grado que en ningún otro lugar en el Oeste, pero no creó por sí misma la contrarrevolución.

(...)

Los dilemas, formulaciones y métodos sociológicos que han guiado esta investigación histórica han demostrado ser muy útiles. En primer lugar, las concepciones generales acerca del proceso de urbanización y su relación con las organizaciones comunitarias, derivadas de estudios contemporáneos, ayudan a identificar económicamente y con precisión las significativas diferencias entre las áreas y los grupos del Sur de Anjou en sus diversas respuestas a la Revolución (...).

Segundo, las comparaciones sistemáticas a las que aboca invariablemente el análisis sociológico iluminan los diferentes rasgos de las comarcas, clases y partidos contrarrevolucionarios (...).

Tercero, una perspectiva sociológica ayuda a redefinir los tradicionales dilemas históricos. El veterano debate, por ejemplo, que opone el argumento de la «espontaneidad» de la rebelión Vendéana, a la idea de que fue «incitada» (...).

Textos Charles Tillyseleccionados

FROM MOBILIZATION TO REVOLUTION

Addison-Wesley Publishing Co., Reading, Mas. 1978, pp. 49, 69, 73, 75, 100, 106, 125, 133, 143-144, 148, 156, 171

2. Modelos de movilización colectiva

Las bases teóricas generales de los análisis que siguen son las siguientes:

obstinadamente antidurkheimianas, resueltamente pro-marxistas, algunas veces indulgentes con Weber y otras apoyándose en Mill. Los buenos durkheimianos se encontrarán incómodos con mis argumentos o con las evidencias que presento: ningún indicio ni de masas insurgentes como protagonistas de las revoluciones, ni de cambio social rápido como generador de acción colectiva anómica, etcétera. Los marxistas ortodoxos se encontrarán un poco más cómodos, pero aún estarán en desacuerdo profundo con, por ejemplo, la considerable importancia dada a los procesos políticos y con los intereses que no están obvia y directamente basados en el conflicto de clases. Los seguidores de Weber se desesperarán ante la virtual ausencia del carisma y con mi insistencia en no considerar el movimiento social como una unidad; pero al menos les gustarán las concesiones hechas por compartir la concepción de que derechos y obligaciones son las bases de la acción colectiva. Los devotos de Mill rechazarán la mayor parte de las aseveraciones por imprecisas y débiles, aunque les deberían sonar familiares los esfuerzos por analizar los problemas estratégicos de la acción colectiva.

(...)

La palabra «movilización» identifica convenientemente el proceso por el cual un grupo pasa de ser una colección pasiva de individuos a un activo participante en la vida pública... Los grupos se movilizan de diversas maneras. Podemos distinguir, a grosso modo, entre una movilización defensiva, una ofensiva, y otra preparatoria... Los pobres y los desposeídos tienden a empezar de manera defensiva, los ricos y poderosos de forma ofensiva... (La principal excepción, y de gran importancia, es la del grupo desposeído que establece alianzas con un rico y poderoso patrón; los fascistas europeos de los años 20 lograron una rápida movilización de esta manera).

(...)

La lucha por el poder siempre es al menos entre dos partes. El comportamiento de la segunda parte discurre a lo largo de la escala represión/facilitación. Definémoslos: represión es cualquier tipo de acción que ejercida por otro grupo eleva el coste de la acción colectiva del contendiente. Una acción que rebaja el coste de acción colectiva de un grupo es una forma de facilitación. (Podemos llamar política a la represión o la facilitación si el otro grupo es un gobierno)... La represión gubernamental es especialmente importante porque los gobiernos se especializan en el control de la movilización y la acción colectiva: policía para controlar a la gente, tropas para contenerla, espías y confidentes para infiltrarla... Otros grupos no gubernamentales se reprimen entre ellos, manipulando el coste de la acción colectiva uno a otro... Gobiernos represores también facilitan la acción. Mientras elevan el coste de determinada acción a algún tipo de grupo, se lo rebajan a otros.

(...)

La lucha por el poder liga el modelo de movilización al modelo político. Dicha lucha consiste en el uso de recursos para influenciar sobre otros grupos, y el poder en sí mismo consiste en hacer que los intereses de un grupo prevalezcan sobre los de aquellos con los que se está en conflicto. La lucha por el poder político es el uso de los recursos propios en contra de un tipo especial de organización: un gobierno. Un gobierno es simplemente

la organización que controla los principales medios de coerción de una determinada población. Los contendientes por el poder dentro de una población dada incluyen a todos los grupos que colectivamente emplean sus recursos en influenciar al gobierno.

(...)

Una diferencia importante entre el análisis del poder y el de la oportunidad/amenaza está relacionado con las percepciones y las expectativas... Un contendiente que encuentre sus intereses constantemente amenazados anticipará sus ataques; otro que encuentre una apertura gubernamental a sus demandas anticipará una mayor receptividad.

(...)

(...) El modelo abstracto de movilización que hemos estado usando tiene muchas virtudes, pero tiende a oscurecer dos hechos fundamentales. Primero, la acción colectiva abarca generalmente interacción con algún otro grupo, incluidos los gobiernos. La acción colectiva raramente consiste en actos solitarios. La gente no actúa normalmente para influenciar estructuras abstractas, sea la política o el mercado; trata de que otro particular grupo de gente haga determinadas cosas... Segundo, la acción colectiva adopta comúnmente formas ya familiares para los participantes, de la misma manera que la mayor parte del arte de una era sigue un pequeño número de formas establecidas... Poniendo estas dos cuestiones juntas se abre el camino hacia la primera tosca clasificación de formas de acción colectiva, que pone el acento sobre la interacción entre otros grupos y el grupo cuya acción estamos clasificando. Más concretamente, la clasificación depende del tipo de reivindicaciones que la acción colectiva realice: competitivas, reactivas o proactivas... En general, la manifestación y la huelga han sido vehículos privilegiados de nuevas reivindicaciones, se han originado en períodos y lugares en los cuales la gente estaba articulando nuevas demandas, y son particularmente útiles para obtener ganancias en lugar de para restañar pérdidas. En general, la rebelión fiscal, las revueltas de hambre y acontecimientos similares ocurrieron con frecuencia cuando la gente estaba defendiendo sus derechos contra algún ataque, y tenían poco sentido como medios de establecer nuevas reivindicaciones. Por término medio, la manifestación y la huelga son pro-activas; la rebelión fiscal y la revuelta de hambre, reactivas.

(...)

El repertorio de acción colectiva de un grupo de población incluye generalmente sólo un reducido número de alternativas, por lo general cambia lentamente y parece obvio y natural para la gente que lo desarrolla... ¿Cómo llega a crearse? ¿Cómo cambia? La respuesta seguramente incluye al menos estos elementos: 1) derechos y concepción de justicia que prevalecen entre la población; 2) sus rutinas cotidianas; 3) su organización interna; 4) su experiencia acumulada en acciones colectivas previas; 5) el grado de represión que prevalezca.

(...)

Todas nuestras aproximaciones a las formas de acción colectiva nos llevan invariablemente de vuelta a la cuestión del poder. Una mirada más atenta a las formas competitivas, reactivas y pro-activas de acción hace que desaparezca la común distinción

entre protesta «pre-política» y «política». Una cuidadosa exploración al contexto de la actividad huelguística desafía la separación entre conflictos «económicos» y «políticos». Una más profunda reflexión sobre la manifestación, la serenata y la revuelta de hambre despierta serias dudas acerca de la espontaneidad, la expresividad, la impulsividad o la evanescencia de las acciones de masas –aunque se confirme la importancia de la creatividad, la innovación, el drama y el simbolismo dentro de los límites establecidos por el repertorio de acción colectiva existente y por la existente estructura de poder–.

Textos

seleccionados Charles Tilly *GRANDES ESTRUCTURAS, PROCESOS AMPLIOS, COMPARACIONES ENORMES* Alianza Universidad, Madrid 1991 (1.^a ed. en inglés, 1984), pp. 29, 104

3. Cambio social

Si la noción de una pugna entre diferenciación e integración no nos satisface, si no podemos reducir satisfactoriamente el comportamiento social al impacto de la sociedad sobre las mentes individuales, si la imagen del mundo como un conjunto de sociedades coherentes, cada una siguiendo procesos de cambio similares con cierta independencia con respecto a las demás, nos desvía, si la distinción analítica entre tipos de coerción legítima e ilegítima bloquea nuestra comprensión de los procesos políticos, si no existe tal cosa como un fenómeno general de cambio social cuyas derivaciones y consecuencias podamos nosotros clasificar, entonces gran parte del aparato intelectual que hemos heredado los científicos sociales del siglo XIX no sirve ya. ¿Qué debemos hacer?

Deberíamos construir análisis históricos concretos de las grandes estructuras y de los grandes procesos que caracterizan a nuestra época. Los análisis deberían ser concretos a la hora de referirse a tiempos, lugares y personas reales. Deberían ser históricos para así limitar su alcance a una época delimitada por el acaecimiento de ciertos procesos claramente definidos, y reconocer desde el comienzo la importancia del tiempo –el cuándo pasan las cosas dentro de una secuencia afecta al cómo ocurren, que toda estructura o proceso constituye una serie de posibilidades de elección–. Los resultados ofrecidos en un momento concreto limitan otros posibles resultados que pudieran obtenerse en momentos posteriores.

(...)

Si abandonamos las sociedades como unidades de análisis no es preciso que abandonemos los estados nacionales. Únicamente es necesario que vayamos con cuidado: recordemos que el área y la población controlados por ese Estado, y no cualquier otra entidad mística con una existencia independiente del Estado, delimitan el análisis; hay que alterar las fronteras de la observación a medida que las fronteras del Estado van cambiando; y hay que advertir la interdependencia de los Estados adyacentes. Pero tenemos otras muchas elecciones aparte de los Estados: los bloques de poder internacional, las regiones marcadas por la jerarquía de las ciudades y los mercados, los distintos modos regionales de producción, las clases sociales, los grupos lingüísticos, etc.

La elección entre múltiples unidades de análisis posibles sitúa la responsabilidad

teórica directamente allí donde pertenece: en el teórico... Únicamente podemos esperar organizar la evidencia de un modo eficaz y estar seguros de que sus principios soportarían un escrutinio teórico cuando los teóricos de las grandes estructuras especifiquen a qué unidades se aplican sus principios.

Textos

seleccionados Charles Tilly *THE CONTENTIOUS FRENCH*

The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1986, pp. 292-295, 297-298, 309

4. Revolución y contrarrevolución en Francia

Debido a que durante el Antiguo Régimen la organización social y la articulación con el gobierno central eran significativamente diferentes de región a región, la Revolución adoptó también diversas formas en cada una de las cinco regiones de nuestro estudio. En el Norte ya hemos visto un poderoso y temprano movimiento de pequeños propietarios y obreros rurales contra los terratenientes en el sudeste (Hainaut y Cambrésis), y luchas permanentes de los obreros rurales contra señores y comerciantes en el noroeste (Flandes, propiamente hablando). En Hainaut y Cambrésis, la abolición de los derechos feudales y la venta de las propiedades de la Iglesia ayudaron a establecer una república de pequeños propietarios (...).

(...) En Languedoc, el parlamento, defensor desde antiguo de las libertades provinciales contra las pretensiones monárquicas, no tardó en alinearse con el Antiguo Régimen cuando sus privilegios fueron amenazados. Los obreros rurales hicieron algún intento, en los primeros tiempos de la Revolución, por reparar los agravios de los señores durante el siglo XVIII, pero más tarde carecieron de los recursos suficientes para sacar ventaja de la venta de propiedades de la Iglesia y los emigrados. La Revolución en el Languedoc se concentró en las ciudades (...).

(...) En Burgundy, la Revolución comenzó con significativos ataques contra los señores, tanto dentro como fuera de las regiones vitivinícolas, así como por vigorosas luchas por el poder en ciudades como Beaune. Pero una vez que las luchas de los primeros años lograron establecer una nueva estructura de poder, la Revolución se implantó con mucha menor división que la mencionada en el Languedoc...

(...) La Isla de Francia, con toda seguridad, alimentó la revolución nacional, así como algunos de sus grandes mitos: que el pensamiento de la Ilustración destruyó la monarquía, que el movimiento revolucionario se expandió a raíz de una gran crisis de subsistencias, que la amenaza de los bandidos y los vagabundos estimuló la creación de un aparato político, que una sanguinaria multitud echó abajo el Antiguo Régimen, que una asamblea de provincianos se enfrentó a una monarquía corrupta e insistió en reformarla. A cada uno de estos mitos se le adjudica una experiencia parisina durante 1789.

De hecho, la gran concentración en la ciudad de periodistas, propagandistas, clérigos, funcionarios y artesanos literarios creó la clientela de los politizados clubes y salones que proliferaron en 1788 y 1789... [los cuales] revistieron sus discursos con el lenguaje ilustrado...

(...) El segundo mito contiene igualmente una media verdad... una parte significativa de las revueltas de hambre de 1789 y posteriores fueron el resultado de las políticas adoptadas por los oficiales o semioficiales recién estrenados partidos parisinos, los cuales trataban de asegurar el suministro de comida a la ciudad ante la creciente resistencia de los productores de llevar su grano al mercado, y la también creciente oposición a dejar que su grano fuera llevado a París. Trabajadores desempleados del campo inundaron las carreteras de la región parisina en la primavera de 1789. Más de un sacristán tocó a rebato para una defensa armada contra los bandidos que se aproximaban. Pero los merodeadores rara vez hicieron acto de presencia. Y cuando lo hicieron, normalmente se convirtieron en vagabundos sin norte o en delegados de París para buscar comida en los alrededores...

(...) las continuas marchas, mítines y fiebre organizativa de la capital; la conversión de las asambleas electorales y los comités provinciales en instrumentos de gobierno municipal; las tensas pero poderosas alianzas desarrolladas entre las gentes de la calle y las de las asambleas. Todos estos rasgos típicos de los primeros tiempos de la Revolución en la Isla de Francia revelan una movilización popular sin precedentes...

(...) Anjou, también, puede reclamar su singularidad. A pesar de compartir con el Languedoc la distinción de haber levantado un serio movimiento contrarrevolucionario, este movimiento duró más que la propia Revolución; y a pesar de que sus contrarrevolucionarios se movilaron más tarde que los del Languedoc, muy pronto supusieron una mucho más seria amenaza para la supervivencia de la Revolución».

(...)

Muchas movilizaciones tuvieron lugar entre los años 1789 y 1914. Las más obvias fueron las revoluciones: 1789, 1830, 1848, junto a las más discutibles de 1815, 1870 y 1871. En todas ellas, masivas movilizaciones populares acompañaron, y ayudaron a causar, una transferencia del poder del Estado nacional. Además, el sonido entrecortado de rebeliones fracasadas resonó a lo largo del período entre 1793 y 1871. Si por “rebelión” entendemos una ocasión en la cual al menos algunos cientos de personas se hace con el control de algún significativo espacio público, y lo mantiene durante más de un día contra la fuerza militar, la Francia del siglo XIX tuvo docenas de rebeliones. Sólo durante la Monarquía de Julio tuvieron lugar las rebeliones de 1831 en Lyon, de 1832 en París, de 1834 en Lyon, París y St. Etienne, y la de 1839 en París.

Más tarde, grandes huelgas como las del Norte en 1880, o las de las regiones mineras en toda Francia que siguieron al desastre minero de Courrières en 1906, tomaron repetidamente la forma de rebeliones. Desde la Revolución de 1870 en adelante, movimientos sociales organizados, con sus secuelas de mítines, manifestaciones, pronunciamientos y peticiones trajeron periódicamente a la escena pública a cientos de franceses, para plantear reivindicaciones y agravios comunes; el punto culminante del gran movimiento de los viticultores del sur, en 1907, llevó a este tipo de movilización a su más alto desarrollo antes de la Primera Guerra Mundial.

Textos

seleccionados Charles Tilly *COERCIÓN, CAPITAL Y LOS ESTADOS EUROPEOS,*

990-1990 Alianza Universal, Madrid 1992 (1.^a ed. inglesa, 1990), pp. 24-25, 103-104

5. Coerción y capital en la formación de los estados europeos

Tan naturales nos parecen, en efecto, la aparición de los Estados nacionales, el desarrollo del ejército nacional y la prolongada hegemonía europea, que los estudiosos apenas si se preguntan por qué las alternativas plausibles a aquéllos –como son los sistemas de imperios regionales débilmente articulados que florecieron en Asia, África y las Américas mucho después del 990 d. de C.– no prevalecieron en Europa. Sin duda, parte de la respuesta estriba en la dialéctica entre ciudades y Estados que surgiría unos cientos de años después del 990. Pues la coincidencia de una red urbana tupida e irregular, con la división en numerosos Estados bien definidos y más o menos independientes, acabaría por diferenciar a Europa del resto del mundo. Tras la cambiante geografía de ciudades y Estados operaba la dinámica del capital (cuya esfera predilecta eran las ciudades) y de la coerción (que cristalizó ante todo en los Estados). La indagación en la interacción entre ciudades y Estados se convierte rápidamente en una investigación sobre el capital y la coerción (...).

(...)

Al movilizarse para las guerras revolucionarias francesas y las guerras napoleónicas, la mayoría de los Estados europeos se expandieron y se centralizaron. Al final de las guerras todos se redujeron en alguna medida –aunque no fuera más que por la desmovilización de los millones de soldados que estaban movilizados en 1815–, pero sus presupuestos, su personal y los niveles de actividad siguieron siendo mucho más elevados de lo que habían sido en 1790. La guerra en Europa y fuera de ella continuó siendo el mayor estímulo al aumento en los gastos del Estado. Ahora bien, durante el siglo XIX se produjeron varios cambios decisivos en la formación del Estado. La gran implosión de capital y mano de obra ocurrida en ciudades y pueblos planteó a los gobernantes unos riesgos y unas oportunidades a los que no habían tenido que enfrentarse anteriormente: los riesgos de una acción obrera colectiva concentrada, y oportunidades de extracción y control como nunca habían existido. El ámbito de la actividad del Estado se amplió inmensamente en toda Europa; el progreso de la navegación, la construcción de carreteras y ferrocarriles, la acción policial, la creación de escuelas, el establecimiento de servicios de correos, la regulación de las relaciones entre capital y mano de obra pasaron a ser todos ellos actividades habituales del Estado y ocasiones para incorporar especialistas al servicio estatal. Surgieron y se multiplicaron los funcionariados civiles.

Simultáneamente, en el proceso de negociar directamente con la población subordinada impuestos generalizados, servicios militares y cooperación con las disposiciones del Estado, la mayor parte de los Estados dieron dos pasos más de profunda importancia: un movimiento hacia el gobierno directo que redujera el papel de los patronos locales o regionales y llevara representantes del Estado nacional a toda comunidad, y una expansión de las consultas populares en forma de elecciones, plebiscitos y legislaturas. Ambas cosas fomentaron el nacionalismo tanto en el sentido de la identificación popular con los objetivos del Estado (para la mayoría), como (para la

minoría) en el sentido de oponerse a las demandas de uniformidad e integración, una oposición en nombre de grupos lingüísticos y culturales diferenciados. El Estado omnipresente, las pugnas en torno a sus gobernantes y su política, la formación de serios competidores presupuestarios a las fuerzas armadas y muchas otras características de los Estados, que hoy día consideramos naturales, surgieron con la integración en el Estado de la población en general ocurrida en el siglo XIX. Los Estados europeos, pese a sus diferencias en las relaciones entre el Estado y la economía, comenzaron a converger en un modelo de burocracia, de intervención y de control.

(...)

Con la nacionalización y la especialización de la fuerza armada, la guerra internacional adquirió una relación recíproca con la revolución, la sublevación y la guerra civil. En los siglos en que las dinastías dominaban los Estados, el debilitamiento del grupo de parentesco reinante –por ejemplo, la muerte de un rey con un heredero menor de edad o sin heredero alguno– presentaba una oportunidad para atacar a sus rivales del exterior. Cuando se producía antes una rebelión, ello suponía una invitación a personas externas a intervenir a favor de los sublevados. Al convertirse las divisiones religiosas en asuntos fundamentales de Estado (lo cual significa especialmente entre 1520 y 1650), los incentivos para la intervención se hicieron aún más atractivos. Tanto el esfuerzo de un soberano para extraer de una población renuente unos medios para la guerra fuertemente incrementados, como el debilitamiento de un Estado debido a las pérdidas en la guerra, eran en ocasiones incitaciones para la rebelión y la guerra civil. Si la coalición insurgente triunfaba en su lucha contra los gobernantes, los desbancaba y emprendía una transformación social, resultaba de todo ello una revolución de gran envergadura (...).

La formación del Estado influyó también en los ritmos y el carácter de la acción popular colectiva, sin llegar a la revolución. Durante las fases de mediación y nacionalización, las exigencias, episódicas, pero en aumento masivo, de dinero y hombres fomentaron repetidamente la resistencia en el nivel de la aldea o la región. Las gentes de las localidades hacían huir a los recaudadores de impuestos, atacaban la residencia del arrendador de impuestos, escondían a los hombres jóvenes cuando llegaba el reclutador, sometían peticiones de asistencia al gobernante, pedían a sus patronos que intercedieran por ellos y se resistían a todo esfuerzo de hacer inventario de sus bienes. Su mirada se fijaba principalmente en las personas de la localidad ligadas al Estado, ya fueran funcionarios ya agentes indirectos de gobierno. Con las fases finales de la nacionalización y el avance hacia la especialización, la acción popular colectiva misma se nacionalizó, haciéndose más autónoma; cuando la política y las demandas del Estado nacional empezaron a incidir en sus destinos de forma cada vez más directa, obreros, campesinos y otras gentes del pueblo llano se unieron para presentar sus demandas al Estado –exigencias de reparación, desde luego, pero también de derechos de los que no habían disfrutado anteriormente a escala nacional– (R. Tilly, L. Tilly & Ch. Tilly, 1975; Ch. Tilly, 1986).

Textos

seleccionados Charles Tilly *LAS REVOLUCIONES EUROPEAS, 1492-1992*

Crítica, Barcelona 1995 (ed. simultánea en cinco editoriales europeas, de la colección «La construcción de Europa», dir. por J. Le Goff, pp. 176, 177, 179

6. Las revoluciones europeas en las islas

Cuando se considera retrospectivamente, la historia de las relaciones entre Irlanda e Inglaterra aparece como una larga revolución nacionalista. Es indudable que una parte del pueblo irlandés ha estado siempre en lucha contra el control inglés entre 1492 y 1992. No obstante, es necesario señalar la profunda transformación que se ha registrado en la organización de las revoluciones irlandesas durante ese período de quinientos años. En los siglos XVI y XVII, las unidades efectivas de acción colectiva en Irlanda eran grupos organizados según el esquema patrono-cliente y controlados por jefes militares. Ninguno de esos grupos conseguía predominar sobre los demás. Por consiguiente, la independencia total con respecto a Inglaterra habría planteado un interrogante de difícil respuesta: ¿quién gobierna aquí? Las luchas y rebeliones irlandesas pertenecen claramente a la categoría de situaciones revolucionarias dinásticas (...).

Cuando los ingleses consiguieron el control de Irlanda y desplazaron sistemáticamente a la nobleza católica, las situaciones revolucionarias dinásticas se unieron a otras situaciones revolucionarias comunales en las que la población local defendía su identidad católica frente a los extranjeros. Sólo durante el siglo XIX, cuando en el resto de Europa predominaban las revoluciones nacionales y de coalición de clases, se produce una popularización de la causa irlandesa a nivel nacional. Fueron organizadores de asociaciones de masas como Daniel O'Connell quienes propiciaron esa popularización cuando la incorporación formal de Irlanda al Reino Unido agudizó los problemas. En la medida en que favoreció la alianza de los católicos de diversas clases sociales contra los dominadores protestantes, la coalición de clases fue también un factor que estuvo presente en la movilización revolucionaria. Pero, en conjunto, prevaleció la solidaridad nacional, la reivindicación de que un pueblo homogéneo y oprimido tenía derecho a poseer un Estado independiente. Las modificaciones que se registraron en la naturaleza de los Estados irlandés y británico determinaron el paso de las revoluciones dinásticas y comunales a la revolución nacional (...).

Excepto en Irlanda, el extraordinario reforzamiento de la fuerza militar del Estado con respecto a los ciudadanos a partir de 1689 impidió que se formara una coalición revolucionaria. Las luchas continuaron, pero por los conductos establecidos gracias al relativo consenso alcanzado entre las clases dirigentes. De igual forma, el predominio creciente del Parlamento canalizó la política popular hacia el intento de influir en la legislación nacional, que sustituyó a los ataques contra la autoridad. Los compromisos contraídos con la población en el curso de la expansión militar del Estado entre 1750 y 1900 –derechos de asociación, ampliación del derecho de voto, primeras legislativas asistenciales– fueron otros tantos elementos democráticos y aumentaron el interés de la población en el sistema. La consecuencia fue que en Inglaterra, Gales y Escocia no se produjeron ya situaciones revolucionarias graves, mientras seguían existiendo, y todavía existen, en Irlanda.

(...)

Textos Charles Tillyseleccionados

***POPULAR CONTENTION IN GREAT BRITAIN, 1758-1834* Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1995, pp. 363, 365, 384, 389**

7. Repertorios de movilización colectiva Principios contrapuestos de los repertorios de los siglos XVIII y XIX:

Siglo XVIII

1. Empleo frecuente por parte del pueblo de los medios de acción utilizados normalmente por las autoridades, ya como caricatura, ya de forma deliberada y asumiendo temporalmente las prerrogativas de aquéllas en nombre de la comunidad local.

2. Concentración espontánea en las residencias de los que les agraviaron y en los escenarios donde se produjeron los hechos, y no ante lugares o símbolos del poder público.

3. Amplio uso de celebraciones y asambleas públicas autorizadas para la presentación de quejas y reivindicaciones.

4. Aparición habitual de los participantes como miembros o representantes de grupos corporativos constituidos o de comunidades, más que de intereses particulares.

5. Tendencia a actuar directamente contra enemigos locales, pero apelar a patronos poderosos para la reparación de agravios fuera del alcance de la comunidad local y, especialmente, para la representación vis a vis ante las autoridades.

6. Adopción reiterada de un simbolismo rico e irreverente, en forma de efigies, procesión grotesca y objetos rituales para la presentación de agravios y reivindicaciones.

7. La acción se ciñe a circunstancias y localidades concretas.

8. En suma: local, particular y bifurcada. Siglo XIX

1. Empleo de medios relativamente autónomos de acción, de un tipo raramente utilizado por las autoridades. 2. Preferencia por la acción previamente planeada y en lugares públicos visibles.

3. Organización deliberada de asambleas para la articulación de reivindicaciones.

4. Participación como miembros o representantes de intereses especiales, cuerpos públicos constituidos y asociaciones registradas.

5. Desafío directo a rivales o autoridades, especialmente a las autoridades nacionales y sus representantes.

6. Despliegue de programas, lemas y símbolos que les identifica como grupo, tales como banderas, colores y pancartas. 7. Preferencia por formas de acción fácilmente transferibles de una circunstancia o localidad a otra.

8. En suma: cosmopolita, modular y autónoma.

Este haz de cambios contiene algunos elementos inesperados. El abandono de la efectiva acción directa por la incierta y costosa acción indirecta sigue constituyendo un enigma. Los dos repertorios coexistieron durante mucho más tiempo del que puede explicar cualquier imagen sencilla de un cambio de oportunidades políticas. Sobre la base de las ideas convencionales de una transición de la comunidad a la sociedad y de lo

local a lo nacional, se podría haber esperado que las asociaciones de intereses particulares desplazasen las asambleas locales autorizadas mucho más de lo que lo hicieron –parece como si la protección legal y el precedente proporcionado por los derechos firmemente asentados de los residentes cualificados a deliberar públicamente hubieran proporcionado importantes ventajas a aquellas asociaciones que consiguieran aliarse con esas asambleas, infiltrarlas o persuadirlas para que adoptasen una posición pública–. De forma similar, las campañas electorales adquirieron importancia como ocasiones para la expresión de preferencias políticas entre electores y no electores por igual.

Las sorpresas no acaban aquí. Lejos de oscurecer los sucesos locales, la nacionalización de la lucha popular incrementó realmente en algunos aspectos la resonancia de conflictos locales ejemplares, como la destrucción de maquinaria agrícola de 1830 o el procesamiento de los jornaleros de Tolpuddle en 1834 por juramentarse con su sociedad de amigos. Por último, Irlanda surge repetidamente en la lucha popular británica como una fuente de temas contenciosos, como un lugar donde la acción colectiva se desborda sobre Gran Bretaña, como un campo de pruebas para la respuesta gubernamental a la movilización y la lucha popular y como un estímulo para la reorganización política. Al comienzo de esta investigación no esperaba toparme con ninguno de estos hallazgos y no he encontrado en las historias disponibles ninguna razón para esperarlos. A toro pasado, sin embargo, no es difícil racionalizarlos como consecuencias de los propios procesos históricos que alteraron los repertorios británicos. (...)

El mismo tipo de explicación que se aplica a la transición de los repertorios del siglo XVIII a los del siglo XIX parece explicar también la ampliación de la ciudadanía y la nacionalización de la política popular: la resolución acumulativa de negociaciones sobre las nuevas relaciones entre súbditos y autoridades nacionales, en el marco de amenazas y oportunidades cambiantes creadas por la expansión del Estado y la capitalización de la economía. De hecho, los dos procesos se solaparon; y así puede verse cómo interseccionan con la lucha popular y con otras formas de negociación en procesos tales como la incorporación parcial de los católicos irlandeses al sistema político británico o la incompleta reforma del Parlamento.

Esto no significa que el desarrollo de la política nacional de masas y una ciudadanía amplia dependan siempre y en todas partes de la coincidencia de la expansión del capitalismo y el Estado, si bien es cierto que en otros lugares de Europa se produjeron similares coincidencias que dieron lugar a desarrollos parecidos durante los siglos XIX y XX. Otras trayectorias hacia una ciudadanía extensa y la política nacional de masas pasan seguramente a través de la colonización y la descolonización, el socialismo de estado y la revolución, como afirmó Barrington Moore hace tiempo. Esto significa que en trayectorias como la británica, los estigmas de sus orígenes capitalistas y estatistas llegan a definir hasta las diferencias en los derechos de ciudadanía basadas en la propiedad. Esto significa también que los precipitantes cruciales de la política nacional de masas y de una ciudadanía ampliada incluyen todos y cada uno de los generadores de

intensas demandas por parte de las autoridades estatales sobre sus súbditos, siempre que vayan emparejadas con una efectiva resistencia y capacidad de negociación por parte de esos súbditos, especialmente cuando las demandas del Estado soslayan a los patronos e intermediarios establecidos para alcanzar directamente a las comunidades y los hogares.

(...)

En una atractiva simplificación, T. H. Marshall describió todo el proceso de democratización como un movimiento de los derechos civiles a los políticos y de éstos a los sociales. La formulación de Marshall nos engañó de dos maneras importantes: primero, al suplantar una enmarañada mezcla de derechos civiles, políticos y sociales con una nítida sucesión; y, segundo, al omitir numerosos recortes de derechos –por ejemplo, la represión masiva de 1795-1799 y la derrota del Cartismo en la década de 1840–. No obstante, el esquema de Marshall llama correctamente la atención sobre cómo han alternado históricamente diferentes énfasis relativos en la amplitud de la ciudadanía, en su igualdad, en sus salvaguardias frente a la acción arbitraria del Estado y en el control de los ciudadanos sobre la política y el personal del Estado. La historia británica de los dos últimos siglos ilustra la perogrullada de que los cambios en el carácter del Estado y de la ciudadanía comportan alteraciones en la extensión y carácter de la democracia.

*Introducciones, presentaciones y traducciones a cargo de Gloria Martínez-Dorado
(Universidad Complutense de Madrid)*

15 Sociologías de la posmodernidad

L

La modernidad es el umbral epocal que depende exclusivamente de sí mismo y que tiene que extraer de sí mismo sus elementos cognitivos, normativos y estéticos. A través de un específico proceso de racionalización que se da en Occidente, en los términos de Max Weber, el nuevo fundamento de validez o baremo crítico que estructura la nueva imagen del mundo moderna es la Razón (o las diversas voces de la Razón) y su portador primario, el sujeto, frente a los fundamentos de validez metasocial –Dios, la naturaleza, etc.– que legitimaban la plausibilidad de la imagen del mundo premoderna. Esto aparece con gran claridad asimismo en Kant y Hegel y nos lo vienen a confirmar, con distintos énfasis, historiadores modernos de la filosofía como Reinhart Koselleck o Hans Blumenberg.

Sin embargo, lo que distintas reflexiones «posmodernas», es decir, producidas como crítica de la constelación epistémica moderna vienen a poner de manifiesto es la emergencia de un «movimiento de conjunción *posmoderno*» que viene a cuestionar la representación, el lenguaje, el paradigma, el marco de referencia que la modernidad utiliza para describir el mundo de las sociedades modernas tardías, es decir, dicho en los términos del Wittgenstein de las *investigaciones filosóficas*, el lenguaje del origen de la modernidad (comienzos del siglo XVIII) no sirve para describir el mundo de la modernidad avanzada. El nuevo marco de referencia «posmoderno» enfatiza las tendencias centrífugas de las transformaciones sociales actuales y su carácter disgregador, en este sentido supone una radicalización de los procesos de integración por diferenciación que ya habían caracterizado a la modernidad. Considera al «*Sí mismo*» de la modernidad avanzada como disuelto o desmembrado por la fragmentación de la experiencia. Interpreta la pobreza que padecen los individuos en el seno de las tendencias a la globalización. Advierte del «vaciamiento de sentido» de los contextos de acción de la vida diaria como un resultado de la intrusión de sistemas abstractos (dinero y poder), aspecto este enfatizado asimismo por los críticos de la modernidad que no comulgan con el diagnóstico posmoderno. Critica el pretendido universalismo del racionalismo occidental que ha permitido la espantosa *Shoa* (Zigmunt Bauman). La Razón, la representación y la historia han sido elementos constitutivos de la modernidad, que se han desplegado como «fundamento raíz», como «borde-límite» y como «devenir social-histórico» respectivamente. La Razón insiste en que los objetos son entendidos como transformaciones racionales desde un origen autoevidente, la *representación* afirma que los objetos hacen referencia a valores o imágenes externas a ellos mismos, y la *Historia* representa un *continuum* temporal en el que los individuos están bajo la influencia de significaciones imaginarias –el reino de Dios, la sociedad justa y buena, el progreso inevitable y sin fin, etc.–. Estos elementos que conformaron las formas de clasificación y de representación de la «episteme moderna» no conforman ya, a juicio de las diferentes texturas «posmodernas», los límites *dentro de los cuales* tiene lugar la

acción social y su justificación. De aquí que el «nuevo tiempo posmoderno» se caracterice por:

1. El *fin* de las *metanarrativas* o *metarrelatos*, tales como la dialéctica del espíritu en Hegel, la acción de un sujeto colectivo revolucionario operando dentro de un proceso cuasiescatológico, salvífico, como el proletariado en Marx, el sujeto individual, portador de conocimiento y fundamento último de este en Descartes, el progreso inevitable sin fin, etc.

PRESENTACIÓN 975

2. La ausencia *del fundamento-raíz*. Es Heidegger, en la estela de Nietzsche, quien habla de la necesidad de dejar que se pierda el ser, como fundamento. Después de la «muerte de Dios» –como garante o fundamento de las cosmovisiones religioso-metafísicas– posibilitada por el desencantamiento del mundo, devienen posibles nuevas justificaciones, nuevas prácticas epistemológicas y ético-políticas. Así, para Jean Francois Lyotard, uno de los más destacados representantes de la nueva episteme, uno debe evaluar relaciones: de poder, de saber, de cantidad, de cualidad; pero, para evaluar *no hay criterio fijo y determinado* (fundamento), no hay nada sino *opiniones*. Estar en el reino de la opinión es estar en el reino de «lo pagano».

Podemos resumir las críticas al «fundamento raíz» en tres aspectos principales:

a. Para erradicar el «fundamento-raíz», la nueva estrategia paraconceptual procede por *metáforas*, es decir, trata de quebrar la lógica narrativa, argumentativa convencional, a la manera de James Joyce recurriendo al uso de «palabras de raíces múltiples», rompiendo la unidad de la palabra o incluso de la lengua y estableciendo una unidad cíclica de la frase, del texto, del saber, o a la manera de los aforismos de Nietzsche que rompen la unidad lineal del saber, remitiendo a la unidad cíclica del eterno retorno. Deleuze y Guattari presentan varias metáforas para describir el modo de pensar anterior a la desconstrucción genealógica: Así, el libro, como realidad espiritual, sedimento cognitivo y normativo, así como el árbol con la raíz como imagen, ambos no dejan de desarrollar *la ley del uno* (ser=Dios= fundamento onto-teo-lógico de la realidad), que se convierte en dos, y dos se convierte en cuatro. Así, la lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. Lo que equivale a decir que este pensamiento no ha comprendido nunca la *multiplicidad*, le hace falta una supuesta y fuerte unidad principal. Frente a este criterio, Deleuze y Guattari proponen un «pensamiento rizomático», en el que no existe un «centro-bulbo» estructurado y estructurante, una raíz de la que brotan las plantas, sino que existen multicentros autónomos, discontinuidades, líneas de fuga, series de estados cuyos productos entran en combinaciones espontáneas, de esta manera en los retículos descentrados, los individuos son intercambiables, son definidos sólo por un *estado* momentáneo, de tal manera que el resultado final global toma forma independientemente de cualquier instancia central. La «estructura rizomática» se articula en un plano de consistencia de multiplicidades. Las multiplicidades se definen por lo exterior, por líneas *de fuga* o *de desterritorialización*, según la cual cambian de naturaleza en conexión con otras, por ejemplo, los recursos liberados por un avance en el dominio racional de la naturaleza no son transformados en energía o bienestar humano

sino que son desviados y canalizados en interés de medios de comunicación simbólicamente generalizada, como son el dinero y el poder. Otra metáfora del «pensamiento rizomático» es el *mapa (versus el calco)*. Si el mapa se opone al calco es porque está enteramente dirigido hacia una experimentación derivada de la realidad. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, reversible, susceptible de recibir constantes modificaciones.

b. Si el «fundamento-raíz» de carácter onto-teo-lógico ha sido borrado u ocultado, los metarrelatos que han operado en «lo social histórico», en los términos de Cornelius Castoriadis, desde «dentro» y desde «fuera» como filosofías de la historia y como teleologías, ya no tienen plausibilidad ni validez. Nietzsche y Heidegger han caracterizado a la modernidad como la «época de la superación», de la novedad que envejece y que es sustituida inmediatamente por una novedad más nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que la exige y la impone como única forma de vida. Para Gianni Vattimo, lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del «fin de la historia», de la historia del progreso inevitable sin fin, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más atrasado, no importa) de la historia misma. El discurso de la posmodernidad se legitima en torno a una *post histoire*. Esta condición poshistórica que describe Arnold Gehlen no sólo refleja una fase extrema de desarrollo de la técnica, la cual podemos decir razonablemente que hemos alcanzado. El progreso se convierte en *routine* porque, en el plano teórico, el desarrollo de la técnica fue preparado y acompañado por la «secularización» de la misma noción de progreso, como han apuntado Karl Löwith y Hans Blumenberg. La historia que, en la versión cristiana, aparecía como historia de la salvación –metarrelato de la escatología salvífica con su fundamento: Dios– se convirtió primero en la búsqueda de una condición de perfección intramundana y, luego, poco a poco, en la historia del progreso, primero inevitable y luego posible. Pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado del «hacia dónde» en las sociedades modernas llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso. Quizás es Walter Benjamin el primer autor en revelar la auténtica naturaleza del progreso: aquello que aparece como lo más nuevo es en realidad lo mismo, no cambia intrínsecamente.

c. Con la emergencia de las formaciones discursivas «posmodernas» surgen nuevos umbrales de legitimación. Así: 1. Por *paralogía*, donde no se pretende la institucionalización de un consenso regulador a la manera de una metarregla o condición de posibilidad para la argumentación sobre algo, sino que, más bien, se busca la *generación* de ideas, nuevos juegos de lenguaje, nuevos problemas, nuevas discontinuidades. En lo que generalmente se ha llamado institución, en el sentido fuerte del término, o en la función instituyente, o en el sujeto instituyente, bajo este término institución lo que está en liza es una prescripción o un grupo de prescripciones, o una función prescriptiva, o un sujeto que da normas. 2. Por recursos *agonísticos*, cuyo

ejemplo más conocido es el «*strategic management of impressions*» (aducido por Goffman) entre *partners* participantes en una interacción comunicativa a través de movimientos y contramovimientos a la manera del juego del póquer, en el que cabe la desorientación, el desconcierto, la «trampa», etc. La nueva opción social es descrita como un «contrato temporal» suplantando las instituciones permanentes en los dominios emocional, profesional, sexual, cultural, familiar, internacional, así como en los asuntos políticos. A juicio de Lyotard, la destrucción de la «episteme representacional» moderna permite sólo una opción: *reconocer la irreconciliabilidad e incommensurabilidad de los juegos de lenguaje* –denotativos, prescriptivos, evaluativos, etc.– y la aceptación que sólo criterios de validez contexto-dependientes pueden ser formulados.

Para ejemplificar este *postmodern turn* que, sin duda, ha dejado su huella en el pensamiento he seleccionado textos de: J. Lyotard, *La condition postmoderne*, 1979; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, 1989; de David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, 1988; J. Baudrillard, *Simulacro y cultura*, 1978 y Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, 1991, en los que se tematiza diferentes angularidades del adjetivo *post*.

15.1. Jean François Lyotard (1926-1998)

Jean François Lyotard, nació en 1926 en Versailles y se educó en París en el prestigioso Lycée Louis le Grand y en la Universidad de París. Después de completar sus estudios, realizó estudios posdoctorales en el Centre National de la Recherche Scientifique. Enseñó en Nanterre, donde surgieron los eventos de 1968, entre 1966 y 1970; después enseñó en Vincennes de 1970 a 1972 antes de enseñar en varias ramas de la Universidad de París. Ha escrito numerosos libros que incluyen *Economie libidinale* (1974), *Le différend* (1983), y *Le postmoderne expliqué aux enfants* (1986), *L'enthousiasme* (1990). Él es, sin embargo, mejor conocido por su libro de 1979, *La condition postmoderne*, un trabajo subvencionado por la provincia de Quebec bajo el modesto tópico: *Informe sobre el Conocimiento*. A pesar de que es un pequeño libro y partes de él son discurso filosófico sobre el discurso filosófico se convirtió en la referencia del nuevo movimiento posmoderno, así como la conferencia de J. Derrida, *Estructura, Signo y Juego en el Discurso de las Ciencias Humanas* se convirtió en 1966 en la referencia del posestructuralismo. La selección que aquí presentamos de *La condición posmoderna* enfatiza la idea de fin de las grandes metanarrativas así como los procesos de deslegitimación.

Obras

J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid 1994. J. F. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona 1987.

Textos

seleccionados Jean Francois Lyotard LA CONDICIÓN POSMODERNA Cátedra, Madrid 1994, pp. 63-78

1. Los relatos de la legitimación del saber

Examinaremos dos grandes versiones del relato de legitimación, una más política,

otra más filosófica, ambas de gran importancia en la historia moderna, en particular en la del saber y sus instituciones.

Una es aquella que tiene por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad. Todos los pueblos tienen derecho a la ciencia. Si el sujeto social ya no es el sujeto del saber científico, es que lo impiden los sacerdotes y los tiranos. El derecho a la ciencia debe ser reconquistado. Es comprensible que ese relato imponga más una política de la enseñanza primaria que de la Universidad y las Escuelas. La política escolar de la II República francesa ilustra claramente estos presupuestos.

En cuanto a la enseñanza superior, ese relato parece que debe limitar el alcance. De este modo se consideran en general las disposiciones tomadas al respecto por Napoleón con intención de producir las competencias administrativas y profesionales necesarias para la estabilidad del Estado. Es descuidar que este último, en la perspectiva del relato de las libertades, no recibe su legitimidad de sí mismo, sino del pueblo. Si las instituciones de la enseñanza superior están dedicadas por parte de la política imperial a ser viveros de los cuadros del Estado y accesoriamente de la sociedad civil, es que a través de las administraciones y las profesiones es como ejercerá su actividad la nación que, a su vez, está destinada a conquistar sus libertades gracias a la difusión de nuevos saberes entre la población. El mismo razonamiento vale con mayor motivo para el establecimiento de instituciones propiamente científicas. Se reencuentra el recurso al relato de las libertades cada vez que el Estado toma directamente a su cargo la formación del «pueblo» bajo el nombre de nación y su encaminamiento por la vía del progreso.

Con el otro relato de legitimación, la relación entre la ciencia, la nación y el Estado da lugar a una elaboración completamente diferente. Es lo que aparece cuando se funda la Universidad de Berlín entre 1807 y 1810. Su influencia será considerable en la organización de la enseñanza superior en los países jóvenes de los siglos XIX y XX.

Con ocasión de esta creación, el ministerio prusiano aprovechó un proyecto de Fichte y unas consideraciones opuestas presentadas por Schleiermacher. Wilhelm von Humboldt terció en el dilema; se decidió en favor de la opinión más «liberal» del segundo.

Al leer la memoria de Humboldt, uno puede estar tentado a reducir toda su política de la institución científica al célebre principio: «Buscar la ciencia en cuanto tal». Eso sería engañarse acerca de la finalidad de esta política, muy próxima a la que expone de modo más completo Schleiermacher, y que domina el principio de legitimación que nos interesa.

Humboldt declara, por supuesto, que la ciencia obedece a sus propias reglas, que la institución científica «vive y se renueva sin cesar por sí misma, sin ninguna limitación ni finalidad determinada». Pero añade que la Universidad debe dirigir su material, la ciencia, a «la formación espiritual y moral de la nación». ¿Cómo puede resultar este efecto de *Bildung* de una búsqueda desinteresada del conocimiento? ¿Acaso el Estado, la nación, la humanidad entera no son indiferentes al saber considerado en sí mismo? Lo que les interesa, en efecto, de la propuesta de Humboldt, no es el conocimiento, sino «el carácter y la acción».

El consejero del ministro se encuentra así ante un conflicto mayor, que no deja de recordar la ruptura introducida por la crítica kantiana entre conocer y querer, el conflicto entre un juego de lenguaje hecho de denotaciones que sólo se refieren al criterio de la verdad, y un juego de lenguaje que dirige la práctica ética, social, política, y que comporta necesariamente decisiones y obligaciones, es decir, enunciados de los que no se espera que sean verdaderos, sino justos, y que no dependen más que en último análisis del saber científico.

La unificación de esos dos conjuntos de discursos es, sin embargo, indispensable para la *Bildung* a la que aspira el proyecto de Humboldt y que consiste, no solamente en la adquisición de conocimientos por los individuos, sino en la formación de un sujeto plenamente legitimado del saber y de la sociedad. Humboldt invoca, pues, un Espíritu que Fichte llamaba también la vida, provisto de una triple aspiración o, mejor, de una aspiración triplemente unitaria: «la de derivarlo todo de un principio original», a la que responde la actividad científica; «la de referirlo todo a un ideal», que gobierna la práctica ética; «la de reunir ese principio y este ideal en una única Idea», que asegura que la búsqueda de causas verdaderas en la ciencia no puede dejar de coincidir con la persecución de fines justos en la vida moral y política. El sujeto legítimo se constituye a partir de esta última síntesis.

Humboldt añade de paso que esta triple aspiración pertenece de modo natural al «carácter intelectual de la nación alemana». Es una concesión, pero prudente, al otro relato, es decir, a la idea de que el sujeto del saber es el pueblo. En realidad, esta idea está lejos de ser conforme con respecto al relato de legitimación del saber propuesto por el idealismo alemán. La desconfianza de un Schleiermacher, de un Humboldt, e incluso de un Hegel, con respecto al Estado es su signo. Si Schleiermacher teme el nacionalismo estrecho, el proteccionismo, el utilitarismo, el positivismo que guía a los poderes públicos en materia de ciencia, es que el principio de ésta no reside, ni indirectamente en estos últimos. El sujeto del saber no es el pueblo, es el espíritu especulativo. No se encarna, como en Francia después de la Revolución, en un Estado, sino en un Sistema. El juego del lenguaje de legitimación no es político-estatal, sino filosófico.

La gran función que las universidades tienen que realizar es «exponer el conjunto de conocimientos y hacer que aparezcan los principios al mismo tiempo que los fundamentos de todo saber» pues «no existe capacidad científica creadora sin espíritu especulativo». La especulación es el nombre que aquí lleva el discurso sobre la legitimación del saber científico. Las Escuelas son funcionales; la universidad es especulativa, es decir, filosófica. Esta filosofía debe restituir la unidad de los conocimientos dispersos en ciencias particulares en los laboratorios y en las enseñanzas pre-universitarias; sólo lo puede hacer en un juego de lenguaje que los enlaza unos a otros como momentos en el devenir del espíritu y, por tanto, en una narración o más bien en una metanarración racional. *La Enciclopedia* de Hegel (1817-1827) tratará de satisfacer ese proyecto de totalización, ya presente en Fichte y en Schelling como idea del Sistema.

En eso, en el dispositivo de desarrollo de una Vida que es al mismo tiempo Sujeto, se

advierte el recurso del saber narrativo. Hay una «historia» universal del espíritu, el espíritu es «vida», y esa «vida» es la presentación y la formulación de lo que es en sí misma, y tiene por medio el conocimiento ordenado de todas esas formas en las ciencias empíricas. La enciclopedia del idealismo alemán es la narración de la «historia» de esesujeto-vida. Pero lo que ésta produce es un metarrelato, pues lo que narra ese relato no debe ser un pueblo envarado en el positivismo particular de esos saberes tradicionales, ni tampoco el conjunto de *savants* que están limitados por los profesionalismos correspondientes a sus especialidades.

Lo que no puede ser sino un metasujeto en disposición de formular y la legitimidad de los discursos de las ciencias empíricas y la de las instituciones inmediatas de las culturas populares. Ese metasujeto, al decir su base común, realiza su fin implícito. El lugar que habita es la Universidad especulativa. La ciencia positiva y el pueblo sólo son formas brutas. El Estadonación en sí mismo sólo puede expresar válidamente al pueblo por medio del saber especulativo.

Era necesario despejar a la filosofía que a la vez legitima los cimientos de la universidad berlinesa y debería ser el motor de su desarrollo y el del saber contemporáneo. Se ha dicho, esta organización universitaria ha servido de modelo a la constitución o la reforma de la enseñanza superior en los siglos XIX y XX en muchos países, empezando por los Estados Unidos. Pero, sobre todo, esta filosofía, que está lejos de haber desaparecido, especialmente en el medio universitario, propone una representación particularmente viva de una solución dada al problema de la legitimidad del saber.

No se justifica la investigación y la difusión de conocimientos por un principio de uso. No se piensa en absoluto que la ciencia deba servir a los intereses del Estado y/o de la sociedad civil. Se desatiende el principio humanista según el cual la humanidad se educa con dignidad y libertad por medio del saber.

El idealismo alemán recurre a un metaprincipio que funda el desarrollo, a la vez que del conocimiento, de la sociedad y del Estado en la realización de la «vida» de un Sujeto que Fichte llama «Vida divina» y Hegel «Vida del espíritu». Desde esta perspectiva, el saber encuentra en principio su legitimidad en sí mismo, y es él quien puede decir lo que es el Estado y lo que es la sociedad. Pero sólo puede interpretar ese papel cambiando de soporte, por decirlo así, dejando de ser el conocimiento positivo de su referente (la naturaleza, la sociedad, el Estado, etc.), y al convertirse así en el saber de esos saberes, es decir, en especulativo. Bajo el nombre de Vida, de Espíritu, es a sí mismo a quien nombra.

Un resultado destacable del dispositivo especulativo es que los discursos del conocimiento sobre todos los referentes posibles son tomados, no con su valor de verdad inmediata, sino con el valor que adquieren debido al hecho de que ocupan un cierto lugar en la Enciclopedia que narra el discurso especulativo. Éste los cita al exponer por sí mismo lo que sabe, es decir, al exponerse a sí mismo. El auténtico saber desde esta perspectiva siempre es un saber indirecto, hecho de enunciados referidos e incorporados al metarrelato de un sujeto que asegura su legitimidad.

Y es así para todos los discursos, incluso si no se refieren al conocimiento, por ejemplo, los del derecho y el Estado. El discurso hermenéutico contemporáneo surge de esta presuposición, que asegura en definitiva que hay sentido en el conocer y confiere de ese modo su legitimidad a la historia y especialmente al conocimiento. Los enunciados son tomados como anónimos de sí mismos, y están situados en un movimiento donde se supone que se engendran unos a otros: así son las reglas del juego de lenguaje especulativo. La Universidad, como su propio nombre indica, es su institución exclusiva.

Pero, como ya se ha dicho, el problema de la legitimidad puede resolverse por el otro procedimiento. Es preciso señalar la diferencia: la primera versión de la legitimidad ha recuperado nuevo vigor hoy que el estatuto del saber se encuentra desequilibrado y su unidad especulativa rota.

El saber no encuentra su validez en sí mismo, en un sujeto que se desarrolla al actualizar sus posibilidades de conocimiento, sino en un sujeto práctico que es la humanidad. El principio del movimiento que anima al pueblo no es el saber en su autolegitimación, sino la libertad en su autofundación o, si se prefiere, en su autogestión. El sujeto es un sujeto concreto o supuestamente concreto, su epopeya es la de su emancipación con respecto a todo lo que le impide regirse por sí mismo. Se supone que las leyes que se dan son justas, no porque sean conformes a una naturaleza exterior, sino porque, por constitución, los legitimadores no son otros que los ciudadanos sometidos a las leyes y, en consecuencia, la voluntad de que la ley haga justicia, que es la del ciudadano, coincide con la voluntad del legislador, que es que la justicia haga ley.

Este modo de legitimación por la autonomía de la voluntad privilegia, como se ve, un juego de lenguaje totalmente diferente, el que Kant llamaba el imperativo, y que los contemporáneos llaman prescriptivo. Lo importante no es, o no lo es solamente, legitimar enunciados denotativos, referidos a la verdad, como: *La Tierra gira alrededor del sol*, sino enunciados prescriptivos, referidos a lo justo, como: *Hay que destruir Cartago*, o: *El salario mínimo debe fijarse en x francos*. Desde esta perspectiva, el saber positivo no tiene más papel que el de informar al sujeto práctico de la realidad en la cual se debe inscribir la ejecución de la prescripción. Le permite circunscribir lo ejecutable, lo que se puede hacer. Pero lo ejecutorio, lo que se debe hacer, no le pertenece. Que una empresa sea posible es una cosa, que sea justa es otra. El saber ya no es el sujeto, está a su servicio; su única legitimidad (que es considerable) es permitir que la moralidad se haga realidad.

Así se introduce una relación del saber con la sociedad y con su Estado que, en principio, es la del medio con el fin. Los científicos no deben prestarse a ella más que si consideran justa la política del Estado, es decir, el conjunto de sus prescripciones. Pueden recusar las prescripciones del Estado en nombre de la sociedad civil de la que son miembros si consideran que ésta no está bien representada por aquél. Ese tipo de legitimación les reconoce la autoridad, a título de seres humanos prácticos, de negarse a prestar su concurso de *savants* a un poder político que consideran injusto, es decir, no fundado en la autonomía propiamente dicha. Incluso pueden llegar a hacer uso de su ciencia para demostrar que esa autonomía no es, en efecto, realizada por la sociedad y el

Estado. Se reitera así la función crítica del saber. Pero queda que éste no tiene otra legitimidad final que servir a los fines a que aspira el sujeto práctico, que es la colectividad autónoma.

Esta distribución de papeles en la empresa de legitimación es interesante, desde nuestro punto de vista, porque supone, a la inversa que la teoría del sistema-sujeto, que no hay unificación ni totalización posibles de los juegos de lenguaje en un metadiscurso. Aquí, al contrario, el privilegio conferido a los enunciados prescriptivos, que son los que pronuncia el sujeto práctico, los hace independientes en principio de los enunciados de ciencia, que no tienen otra función que la de información para dicho sujeto.

Dos observaciones:

1) Sería fácil mostrar que el marxismo ha oscilado entre los dos modos de legitimación narrativa que acabamos de describir. El Partido puede ocupar el lugar de la Universidad, el proletariado el del pueblo o la humanidad, el materialismo dialéctico el del idealismo especulativo, etc.; de ello puede resultar el stalinismo y su relación específica con las ciencias, que entonces no son más que la cita del metarrelato de la marcha hacia el socialismo como equivalente a la vida del espíritu. Pero también puede, por el contrario, según la segunda versión, desarrollarse como saber crítico, planteando que el socialismo no es más que la constitución del sujeto autónomo y que toda la justificación de las ciencias consiste en dar al sujeto empírico (el proletariado) los medios para su emancipación con respecto a la alienación y a la representación: ésa fue sumariamente la postura de la Escuela de Frankfurt.

2) Se puede leer el *Discurso* que Heidegger pronunció el 27 de mayo de 1933 cuando su toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo-en-Brisgau, como un desgraciado episodio de la legitimación. La ciencia especulativa se convierte en él en la interrogación del ser. Éste es el «destino» del pueblo alemán, llamado «pueblo histórico-espiritual». Ese sujeto al que le son debidos tres servicios: trabajo, defensa y saber. La Universidad asegura el metasaber de esos tres servicios, es decir, la ciencia. La legitimación se hace, pues, como en el idealismo, por medio de un metadiscurso llamado ciencia, que tiene una pretensión ontológica. Pero es interrogante, y no totalizador. Y, por otra parte, la Universidad, que es el lugar donde se administra, debe esta ciencia a un pueblo al que compete la «misión histórica» de realizarla trabajando, luchando y conociendo. Ese pueblo-sujeto no tiene vocación de emancipar a la humanidad, sino de realizar su «auténtico mundo del espíritu», que es «la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre». Esta inserción del relato de la raza y del trabajo en el del espíritu, para legitimar el saber y sus instituciones, es doblemente desgraciado: teóricamente inconsistente, encontrará en el contexto político un eco desastroso.

2. La deslegitimación

En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad posindustrial, cultura posmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación.

Se puede ver en esa decadencia de los relatos un efecto del auge de técnicas y tecnologías a partir de la Segunda Guerra Mundial, que ha puesto el acento sobre los medios de la acción más que sobre sus fines; o bien el del redespliegue del capitalismo liberal avanzando tras su repliegue bajo la protección del keynesismo durante los años 1930-1960; auge que ha eliminado la alternativa comunista y que ha revalorizado el disfrute individual de bienes y servicios.

Estas búsquedas de causalidad siempre son ilusorias. Supóngase que se admite una u otra de esas hipótesis. Queda por explicar la correlación de las tendencias invocadas con la decadencia de la potencia unificadora y legitimadora de los grandes relatos de la especulación y de la emancipación.

El impacto que la recuperación y la prosperidad capitalista, por una parte, el auge desconcertante de las técnicas, por otra, pueden tener sobre el estatuto del saber es ciertamente comprensible. Pero antes es preciso reparar en los gérmenes de la «deslegitimación» y del nihilismo que eran inherentes a los grandes relatos del siglo XIX para comprender cómo la ciencia contemporánea podía ser sensible a esos impactos desde bastante antes de que tuvieran lugar.

El dispositivo especulativo en principio encubre una especie de equivocación con respecto al saber. Muestra que éste sólo merece su nombre en tanto se reitera (se «apoya», *hebt sich auf*) en la cita que hace de sus propios enunciados en el seno de un discurso de segunda clase (autonomía) que los legitima. Que es lo mismo que decir que, en su inmediatez, el discurso denotativo con respecto a un referente (un organismo vivo, una propiedad química, un fenómeno físico, etc.) no sabe en realidad lo que cree saber. La ciencia positiva no es un saber. Y la especulación se nutre de su supresión. De este modo, el relato especulativo hegeliano contiene en sí mismo, y según el testimonio de Hegel, un escepticismo con respecto al conocimiento positivo.

Una ciencia que no ha encontrado su legitimidad no es una ciencia auténtica, desciende al rango más bajo, el de la ideología o el de instrumento del poder, si el discurso que debía legitimarla aparece en sí mismo como referido a un saber precientífico, al mismo título que un «vulgar» relato. Lo que no deja de producirse si se vuelven contra él las reglas de juego de la ciencia que ese saber denuncia como empírica.

Sea el enunciado especulativo: un enunciado científico es un saber si y, solamente si, se sitúa a sí mismo en un proceso universal de generación. La cuestión que se plantea con respecto a él es: ¿este enunciado es en sí mismo un saber en el sentido determinado por él? Sólo lo es si puede situarse a sí mismo en un proceso universal de generación. Y puede. Le basta con presuponer que ese proceso existe (la Vida del espíritu) y que él es su expresión. Esta presuposición es incluso indispensable para el juego de lenguaje especulativo. Si no se hace, el lenguaje de la legitimación no sería en sí mismo legítimo, y, como la ciencia, quedaría sumido en el sinsentido, al menos si se cree al idealismo.

Pero se puede comprender esta presunción de un sentido totalmente distinto, que nos aproxime a la cultura postmoderna: define, se dirá, desde la perspectiva que hemos adoptado anteriormente, al grupo de reglas que es preciso admitir para jugar al juego especulativo. Semejante apreciación supone primeramente que se acepta como modo

general del lenguaje de saber el de las ciencias «positivas», y en segundo lugar, que se considera que ese lenguaje implica presuposiciones (formales y axiomáticas) que siempre debe explicitar. En términos diferentes, Nietzsche no hace otra cosa cuando muestra que el «nihilismo europeo» resulta de la autoaplicación de la exigencia científica de verdad a esta exigencia.

De ese modo se abre paso la idea de perspectiva, que no está lejos, al menos según esta consideración, de la de los juegos de lenguaje. Se tiene ahí un proceso de deslegitimación que tiene por motor la exigencia de legitimación. La «crisis» del saber científico, cuyos signos se multiplican desde fines del siglo XIX, no proviene de una proliferación fortuita de las ciencias que en sí misma sería el efecto del progreso de las técnicas y de la expansión del capitalismo. Procede de la erosión interna del principio de legitimidad del saber. Esta erosión es efectiva en el juego especulativo, y es la que, al relajar la trama enciclopédica en la que cada ciencia debía encontrar su lugar, las deja emanciparse.

Las delimitaciones clásicas de los diversos campos científicos quedan sometidas a un trabajo de replanteamiento causal: disciplinas que desaparecen, se producen usurpaciones en las fronteras de las ciencias, de donde nacen nuevos territorios. La jerarquía especulativa de los conocimientos deja lugar a una red inmanente y por así decir «plana» de investigaciones cuyas fronteras respectivas no dejan de desplazarse. Las antiguas «facultades» estallan en instituciones y fundaciones de todo tipo; las universidades pierden su función de legitimación especulativa. Despojadas de la responsabilidad de la investigación que el relato especulativo ahoga, se limitan a transmitir los saberes considerados establecidos y aseguran por medio de la didáctica más bien la reproducción de los profesores que la de los *savants*. Es en este estado en el que Nietzsche las encuentra, y las condena.

En cuanto al otro procedimiento de legitimación, el que procede de la *Aufklärung*, el dispositivo de la emancipación, su potencia intrínseca de erosión no es menor que la que opera en el discurso especulativo. Pero lleva a otro aspecto. Su característica es fundar la legitimidad de la ciencia, la verdad, sobre la autonomía de los interlocutores comprometidos en la práctica ética, social y política. Pues esta legitimación crea de golpe un problema, como hemos visto: entre un enunciado denotativo con valor cognitivo y un enunciado prescriptivo con valor práctico, la diferencia es de pertinencia y, por tanto, de competencia. Nada demuestra que, si un enunciado que describe lo que es una realidad es verdadero, el enunciado prescriptivo que tendrá necesariamente por efecto modificarla, sea justo.

Sea una puerta cerrada. De *La puerta está cerrada* a *Abrid la puerta*, no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados. Los dos enunciados se refieren a dos conjuntos de reglas autónomas, que determinan pertinencias diferentes, y por ello competencias diferentes. Aquí, el resultado de esta división de la razón en cognitiva o teórica por una parte, y práctica por otra, tiene por efecto atacar la legitimidad del discurso de ciencia, no directamente, sino indirectamente revelando que es un juego de lenguaje dotado de sus propias reglas (cuyas condiciones *a priori* de conocimiento son

en Kant un primer planteamiento), pero sin ninguna vocación de reglamentar el juego práctico (ni estético, por lo demás). Se pone así en paridad con otros.

Esta «deslegitimación», si se la persigue aunque sólo sea un poco, si se amplía su alcance, lo que hace Wittgenstein a su manera, y lo que hacen a la suya pensadores como Martin Buber y Emmanuel Lévinas, abre el camino a una importante corriente de la posmodernidad: la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. Por ejemplo, el de la prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse en sí misma como suponía la especulación.

En esta diseminación de los juegos de lenguaje, el que parece disolverse es el propio sujeto social. El lazo social es lingüístico, pero no está hecho de una única fibra. Es un cañamazo donde se entrecruzan al menos dos tipos, en realidad un número indeterminado, de juegos de lenguajes que obedecen a reglas diferentes. Wittgenstein escribe: «Se puede considerar nuestro lenguaje como a una vieja ciudad: un laberinto de callejas y de plazuelas, casas nuevas y viejas, y casas ampliadas en épocas recientes, y eso rodeado de bastantes barrios nuevos de calles rectilíneas bordeadas de casas uniformes». Y para demostrar que el principio de unitotalidad, o la síntesis bajo la autoridad de un metadiscurso de saber, es inaplicable, hace sufrir a la «ciudad» del lenguaje la vieja paradoja del sorites, preguntando: «¿A partir de cuántas casas o calles una ciudad empieza a ser una ciudad?»

Nuevos lenguajes vienen a añadirse a los antiguos, formando los barrios de la ciudad vieja, «el simbolismo químico, la notación infinitesimal». Treinta y cinco años después, se pueden añadir los lenguajes-máquinas, las matrices de teoría de los juegos de teoría de los juegos, las nuevas notaciones musicales, las notaciones lógicas no denotativas (lógicas del tiempo, lógicas deónticas, lógicas modales), el lenguaje del código genético, los grafos de las estructuras fonológicas, etc.

Se puede sacar de este estallido una impresión pesimista: nadie habla todas esas lenguas, carecen de metalenguaje universal, el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso, el de la emancipación no tiene nada que ver con la ciencia, se ha hundido en el positivismo de tal o tal otro conocimiento particular, los *savants* se han convertido en científicos, las tareas de investigación desmultiplicadas se convierten en tareas divididas en parcelas que nadie domina; y por su parte, la filosofía especulativa o humanista sólo anula sus funciones de legitimación, lo que explica la crisis que sufre allí donde pretende asumirlas todavía, o reducción al estudio de lógicas o historias de las ideas allí donde ha desistido por realismo.

Ese pesimismo es el que ha alimentado a la generación de comienzos de siglo en Viena: artistas, Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schoenberg, Broch, pero también filósofos como Mach y Wittgenstein. Sin duda han llevado tan lejos como era posible la ciencia y la responsabilidad teórica y artística de la deslegitimación. Se puede decir hoy que ese trabajo ya ha sido realizado. No va a reiniciarse. Fue la fuerza de Wittgenstein para no salir del aspecto del positivismo que desarrollaba el Círculo de Viena y para rastrear en su investigación juegos de lenguaje, la perspectiva de otro tipo de legitimación distinto a la performatividad. Con ella se las debe entender el mundo

posmoderno. La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie. Lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional. Ante cualquier otra creencia, la ciencia «que se ríe para sus adentros» les ha enseñado la ruda sobriedad del realismo.

15.2. Richard Rorty (1931-2007)

Richard Rorty, nacido en 1931 en la ciudad de Nueva York, estudió en Berkeley y en Yale, donde se doctoró en 1956. Ha enseñado en Yale, Wellesley, Princeton y desde 1982 en la Universidad de Virginia. Donde Lyotard es a veces opaco, Rorty es ostensiblemente claro. Donde Lyotard disfruta siendo un posmodernista, Rorty aparece como un filósofo ironista, explícitamente en la modesta tradición americana del pragmatismo. Dejando de lado las diferencias, Rorty clarifica las implicaciones filosóficas completas de la figura de la narrativa muerta de Lyotard. En la selección que aquí presentamos de *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), Rorty analiza: 1. Cómo, a su juicio, ya no existe una autoridad fi

Obras

R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983.

nal que juzgue la verdad del discurso filosófico, y 2. Cómo el canon platónico-kantiano está muerto, alineando la filosofía con la crítica literaria (en la línea de Harold Bloom). La ironía, en efecto, es la actitud filosófica de la posmodernidad. Esta crítica fue anticipada en la importante aportación de *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) (mismo año en el que aparece *La condición posmoderna* de Lyotard), donde Rorty critica el fundacionalismo en la filosofía del conocimiento. Irónicamente, uno podría decir, no obstante, que ninguno de los dos libros es posmoderno estrictamente hablando. Ésta es la forma de ser del posmodernismo en las formas de pensar y de actuar.

R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1996.

Textos

seleccionados Richard Rorty CONTINGENCIA, IRONÍA Y SOLIDARIDAD

Paidós, Barcelona 1996, pp. 42, 48, 70-71, 74, 79-80, 91-92, 97-98, 102-103, 104-106

1. Contingencia

Puedo resumir crudamente la historia que nos cuentan historiadores como Blumenberg diciendo que hace mucho tiempo sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo visible. A comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más.

La línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson sugiere que intentamos llegar al punto en el que ya no *veneramos nada*, en el que a nada tratamos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* –nuestro lenguaje, nuestra

consciencia, nuestra comunidad— como producto del tiempo y del azar. Alcanzar ese punto sería, en palabras de Freud, «tratar al azar como digno de determinar nuestro destino». Sostendré que Freud, Nietzsche y Bloom hacen con nuestra consciencia lo que Wittgenstein y Davidson hacen con nuestro lenguaje, esto es, mostrar su pura contingencia.

Concebimos la narración de una historia *causal* como el paradigma del uso literal del lenguaje. La metáfora, la originalidad lingüística, parece fuera de lugar cuando uno pasa del simple gusto por esa originalidad a la explicación de por qué ocurren esas originalidades y no otras. Pero debe recordarse la afirmación formulada, según la cual aun en las ciencias naturales ocasionalmente llegamos a historias causales genuinamente nuevas, historias del tipo de las producidas por lo que Kuhn llama «ciencia revolucionaria». Aun en esas ciencias las redescripciones metafóricas son el indicio del genio y de los saltos revolucionarios hacia adelante. Si fortalecemos esa observación kuhniana pensando, con Davidson, que la distinción entre lo literal y lo metafórico es la distinción entre el viejo lenguaje y el nuevo lenguaje, en lugar de contemplarla como palabras que captan el mundo y palabras que no llegan a hacerlo, la paradoja desaparece. Si, con Davidson, descartamos la noción del lenguaje como algo que se adecua al mundo, podemos ver la pertinencia de la tesis de Bloom y de Nietzsche de que el hacedor vigoroso, la persona que emplea las palabras en la forma en que antes nunca han sido empleadas, es la más capacitada para apreciar su propia contingencia. Porque ella puede ver, con más claridad que el historiador, el crítico o el filósofo que buscan la continuidad, que su *lenguaje* es tan contingente como la época histórica de sus padres o la suya propias. Puede apreciar la fuerza de la afirmación de que «la verdad es un ejército móvil de metáforas» porque, debido a su propia amplitud, ha pasado de una perspectiva, de una metáfora, a otra.

Sólo los poetas, sospechaba Nietzsche, pueden apreciar verdaderamente la contingencia. El resto de nosotros está condenado a seguir siendo filósofo, a insistir en que sólo hay un verdadero registro de cargas, una sola descripción verdadera de la condición humana, que nuestras vidas tienen un único contexto universal. Estamos destinados a pasar nuestra vida consciente intentando escapar de la contingencia en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella, como hace el poeta vigoroso.

Si, dentro de una sociedad existiera acuerdo general en cuanto a que determinadas cuestiones *siempre* son pertinentes, determinadas cuestiones preceden a otras, hay un orden fijo de discusión y los movimientos laterales no están permitidos. Ésa sería precisamente la forma de sociedad que los liberales intentan evitar: una sociedad en la que imperase la «lógica» y la «retórica» estuviera fuera de la ley. Para la idea de una sociedad liberal es fundamental que, con respecto a las palabras en tanto opuestas a los hechos, a la persuasión en tanto opuesta a la fuerza, todo vale. No hay que fomentar esa disposición abierta porque, como enseñan las Escrituras, la Verdad es grande y prevalecerá; ni porque, como sugiere Milton, la Verdad siempre vencerá en combate libre y abierto. Hay que fomentarla por sí misma. *Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar «verdad» al resultado de los combates así, sea cual fuere ese resultado.*

Es ésa la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de «fundamentos filosóficos». Porque dotarla de tales fundamentos presupone un orden natural de temas y de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados.

Dado este significado de «filosofía», se sigue que, como decía Hegel, «la filosofía pinta sus claroscuros sólo cuando una forma de vida ha envejecido». El Cristianismo no sabía que su propósito era el alivio de la crueldad, Newton no sabía que su propósito era la tecnología moderna, los poetas románticos no sabían que su propósito era contribuir al desarrollo de una consciencia ética apropiada a la cultura del liberalismo político. Pero *nosotros* ahora sabemos esas cosas, porque nosotros, que llegamos más tarde, podemos contar una historia de progreso que aquellos que realmente estaban haciendo el progreso no podían contar. Podemos ver a esas personas como hacedores de herramientas antes que como descubridores porque comprendemos claramente el producto que resultaba del empleo de aquellas herramientas. El producto somos *nosotros*: nuestra consciencia, nuestra cultura, nuestra forma de vida. Los que nos hicieron posibles no pudieron haberse representado qué era lo que estaban haciendo posible, de manera que no pudieron haber descrito los fines para los cuales su obra era medio. Pero *nosotros* podemos hacerlo.

Concebir el propio lenguaje, la propia consciencia, la propia moralidad y las esperanzas más elevadas que uno tiene, como productos contingentes, como literalización de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un Estado idealmente liberal.

Resumiendo: los ciudadanos de mi utopía liberal serían personas que perciban la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, y, por tanto, de su consciencia, y, por tanto, de su comunidad. Serían ironistas liberales: personas que satisfagan el criterio de civilización señalado por Schumpeter, personas que combinen el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso. Terminaré este capítulo intentando colocar esta figura del ironista liberal bajo una luz más clara mediante la comparación de mi concepción con las de dos filósofos con los que comparte amplias zonas de acuerdo, pero cuyas concepciones difieren de la mía de maneras opuestas. Para indicar las diferencias crudamente: Michael Foucault es un ironista que no está dispuesto a ser liberal, mientras que Jürgen Habermas es un liberal que no está dispuesto a ser un ironista.

2. Ironía privada y esperanza liberal

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son ésas las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el «léxico último» de una persona.

Es «último» en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza. Una pequeña porción de un léxico último está compuesta por términos sutiles, flexibles y ubicuos tales como «verdadero», «bueno», «correcto» y «bello». La porción más amplia comprende términos más amplios, más rígidos y más limitados; por ejemplo: «Cristo», «Inglaterra», «pautas profesionales», «decencia», «cortesía», «la Revolución», «la Iglesia», «progresivo», «riguroso», «creativo». Los términos más limitados hacen la mayor parte del trabajo.

Llamaré «ironista» a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo.

Llamo «ironistas» a las personas de esa especie porque el hecho de que adviertan que es posible hacer que cualquier cosa aparezca como buena o como mala redescribiéndola, y renuncien al intento de formular criterios para elegir entre léxicos últimos, las sitúa en la posición que Sartre llamó «metaestable»: nunca muy capaces de tomarse en serio a sí mismas porque saben siempre que los términos mediante los cuales se describen a sí mismas están sujetos a cambio, porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto, de su yo. También son liberales –personas para las cuales (para utilizar la definición de Judith Shklar) «la crueldad es la peor cosa que pueden hacer»–.

Lo opuesto a la ironía es el sentido común. Pues éste es el lema de los que inconscientemente describen todas las cosas importantes en términos de léxico último al que ellos y los que los rodean están acostumbrados. Tener sentido común es dar por sentado que las afirmaciones formuladas en ese léxico último bastan para describir y para juzgar las creencias, las acciones y las vidas de quienes emplean léxicos últimos alternativos.

Nosotros, los ironistas, tratamos a esos autores no como canales anónimos que conducen hacia la verdad sino como abreviaturas de determinado léxico último y de las formas de creencias y de deseos típicos de sus usuarios. El Hegel más tardío se convirtió en el nombre de un léxico así, y Kierkegaard y Nietzsche se han convertido en nombres de otros tantos. Si se nos dice que las vidas que realmente vivieron esos hombres tenían poco que ver con los libros y con la terminología que atrajeron nuestra atención hacia ellos, lo hacemos a un lado. Tratamos los nombres de hombres así como los nombres de

los héroes de sus propios libros. No nos molestamos en distinguir a Swift de la *saeva indignatio*, a Hegel del *Geist*, a Nietzsche de Zaratustra, a Marcel Proust del narrador Marcel o a Trilling de *The Liberal Imagination*. No nos inquieta si esos escritores lograron vivir de acuerdo con la imagen que cada uno de ellos tenía de sí mismo. Lo que deseamos saber es si hemos de adoptar aquella imagen de esos hombres. Iniciamos la respuesta a esa pregunta experimentando con los léxicos que esos hombres elaboraron. Nos redescubrimos a nosotros mismos, redescubrimos nuestra situación, nuestro pasado, en esos términos, y comparamos los resultados con redescubrimientos alternativos que utilizan los léxicos de figuras alternativas. Nosotros, los ironistas, tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa redescubrimiento continuo, el mejor yo que podamos.

Tal comparación, ese hacer que figuras jueguen unas contra otras, es la principal de las actividades que engloba el término «crítica literaria». Los críticos influyentes, los que proponen nuevos cánones –hombres como Arnold, Pater, Leavis, Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling, Frank Kermode, Harold Bloom– no se dedican a explicar el verdadero significado de los libros ni a estimar una cosa llamada su «mérito literario». Más bien dedican su tiempo a situar libros en el contexto de otros libros, figuras en el contexto de otras figuras. Ese situar se realiza en la misma forma en que colocamos a un nuevo amigo o a un nuevo enemigo en el contexto de nuestros antiguos amigos o antiguos enemigos. Mientras lo hacemos, revisamos nuestras opiniones tanto acerca de los antiguos como acerca de los nuevos. Al mismo tiempo revisamos nuestra propia identidad moral revisando nuestro propio léxico último. La crítica literaria desempeña, para los ironistas, el mismo papel que se supone que, para los metafísicos, desempeña la búsqueda de principios morales universales.

Para nosotros, los ironistas, nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una redescubrimiento salvo una re-re-redescubrimiento. Como más allá de los léxicos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de considerar ésta y aquella figura, no de comparar a ambas con el original. Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados. Por eso nuestras dudas acerca de nuestros caracteres o de nuestra cultura sólo pueden ser resueltas o mitigadas mediante la ampliación de nuestras relaciones. La mejor manera de hacerlo es la de leer libros, por lo cual los ironistas pasan la mayor parte de su tiempo prestando más atención a los libros que a personas reales. Los ironistas temen quedar atascados en el léxico en que fueron educados si sólo conocen a gente del vecindario, de manera que intentan trabar conocimiento con personas desconocidas (Alcíbiades, Julien Sorel), familias desconocidas (los Karamazov, los Casaubon) y comunidades desconocidas (los caballeros teutónicos, los Nuer, los mandarines del Sung).

El aglutinante social que mantiene unida a la sociedad liberal ideal descrita en el capítulo anterior consiste en poco más que el consenso en cuanto a que lo esencial de la organización social estriba en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, y que esa meta requiere, aparte de paz y prosperidad, las «libertades

burguesas» clásicas. Esa convicción no se basaría en concepción alguna acerca de determinados fines humanos universalmente compartidos, los derechos humanos, la naturaleza de la racionalidad, el Bien del Hombre, o acerca de alguna otra cosa. Sería una convicción basada en nada más profundo que en los hechos históricos que sugieren que sin la protección de algo como las instituciones de la sociedad liberal burguesa, las personas serán menos capaces de resolver su salvación privada, de crear su autoimagen privada, de volver a urdir sus tejidos de creencia y de deseo a la luz de otras personas o libros nuevos cualesquiera con que se haya llegado a tropezar. En una sociedad ideal así, la discusión de los asuntos públicos girará en torno a 1) cómo equilibrar las necesidades de paz, de bienestar y de libertad cuando las condiciones exigen que una de esas metas sea sacrificada en favor de las otras, y 2) cómo igualar las oportunidades de creación de sí mismo y dejar entonces que las personas aprovechen o desaprovechen, por propia decisión, esas oportunidades.

La sugerencia de que ése es el único factor de aglutinación social que necesitan las sociedades liberales, está sujeta a dos objeciones principales. La primera es la de que, como cuestión práctica, ese factor de aglutinación no es lo bastante eficaz; que la retórica (predominantemente) metafísica de la vida pública en las democracias es esencial para que prosigan las instituciones libres. La segunda es la de que es psicológicamente imposible ser ironista liberal: ser una persona para la que «la crueldad es la peor cosa que podemos cometer» y no sostener ninguna creencia metafísica acerca de lo que todos los seres humanos tienen en común.

Si se le dice a alguien cuya vida cobra sentido en virtud de esa esperanza, que los filósofos se están volviendo irónicos en lo que se refiere a la esencia real, a la objetividad de la verdad y a la existencia de una naturaleza humana ahistórica, es improbable que ello suscite en él demasiado interés, y más improbable aún que se le produzca un daño. La idea de que las sociedades liberales se mantienen unidas gracias a creencias filosóficas me parece ridícula. Lo que mantiene unidas a las sociedades son los léxicos comunes y las esperanzas comunes. Lo típico es que los léxicos mantengan una relación parasitaria respecto de las esperanzas, en el sentido de que la principal función de los léxicos es la de narrar historias acerca de los resultados futuros que compensarán a los sacrificios presentes.

Las sociedades modernas, cultas, seculares, dependen de la existencia de escenarios políticos razonablemente concretos, optimistas y aceptables, por oposición a los escenarios acerca de la redención de ultratumba. Para retener la esperanza social, los miembros de tales sociedades deben ser capaces de narrarse a sí mismos una historia acerca del modo en que las cosas podrían marchar mejor, y no ver obstáculos insuperables que impidan que esa historia se torne realidad. Si últimamente la esperanza social se ha vuelto menos fácil, ello no se debe a que los amanuenses hayan estado cometiendo traición, sino a que, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el curso de los acontecimientos ha hecho que resultase más difícil narrar una historia convincente de ese tipo. El cínico e inexpugnable Imperio Soviético, la cortedad de vista y codicia permanentes de las democracias supervivientes, y la expansión y el hambre de las

poblaciones del hemisferio Sur hacen que los problemas que nuestros padres enfrentaron en la década de 1930 —el fascismo y la falta de empleo— parezcan casi manejables. Las personas que intentan poner al día y reescribir el escenario que sus abuelos escribieron hacia finales de siglo, no están teniendo mucho éxito. Los problemas que, según los pensadores sociales de orientación metafísica, se deben a que no logramos encontrar el factor aglutinante teórico correcto —una filosofía que pueda disponer de amplio asentimiento en una sociedad individualista y pluralista— son consecuencia, pienso, de un conjunto de contingencias históricas. Esas contingencias permiten ver fácilmente que los últimos siglos de la historia europea y norteamericana —siglos de esperanza pública y de ironismo privado crecientes— constituyen una isla en el tiempo, una isla rodeada por la miseria, la tiranía y el caos. Como señala Orwell, «los paisajes democráticos parecen terminar en una alambrada de púas».

En la sociedad liberal ideal, los intelectuales serían de todos modos ironistas aunque los demás no lo fuesen. Estos últimos, los no intelectuales, serían, sin embargo, nominalistas e historicistas por sentido común. Se considerarían, pues, a sí mismos enteramente contingentes, sin experimentar ninguna duda particular acerca del carácter contingente de lo que ellos resultasen ser. No serían librescos ni se dirigirían a los críticos literarios como observadores morales. Pero el sentido común les llevaría a ser no metafísicos, del mismo modo que en las democracias ricas un número creciente de personas han sido no teístas por sentido común. Ya no sentirían necesidad de responder a las preguntas: «¿Por qué es usted liberal?» y «¿Por qué le importa a usted la humillación de los extranjeros?», tal como el cristiano medio del siglo XVI no sentía necesidad de responder a la pregunta: «¿Por qué es usted cristiano?» o la mayor parte de las personas en la actualidad no sienten la necesidad de responder a la pregunta: «¿Ha logrado usted la salvación?» Una persona así no tendría necesidad de una justificación del sentimiento de la solidaridad humana, porque no se la habría incitado a jugar el juego de lenguaje en el cual se plantea y se logra la justificación de ese género de creencias. La suya es una cultura en la que las dudas acerca de la retórica pública de la cultura no se combaten mediante la demanda socrática de definiciones y principios, sino mediante la demanda deweyana de alternativas y de programas concretos. Hasta donde yo veo, una cultura así podría ser tan crítica de sí misma y tan devota de la igualdad humana como lo es nuestra propia cultura liberal, y aun metafísica, de la actualidad —si no más—.

Pero aun cuando tenga razón al pensar que una cultura liberal cuya retórica pública sea nominalista e historicista, es tan posible como deseable, no puedo añadir a ello la afirmación de que podría o debería ser una cultura cuya retórica pública sea *ironista*. No puedo imaginarme una cultura que socialice a sus jóvenes de forma tal que les haga dudar continuamente acerca del propio proceso de socialización de que son objeto. Parece ser inherente a la ironía el constituir una cuestión privada. De acuerdo con mi definición, el ironista no puede pasarse sin el contraste entre el léxico último que él ha heredado y el que está intentando crear para sí mismo. La ironía, si no es intrínsecamente resentida, es, al menos, reactiva. Los ironistas tienen que tener algo de lo cual dudar,

algo de lo cual sentirse alienados.

Esto me lleva a la segunda de las objeciones que he enumerado anteriormente, y, con ello, a la idea de que en el hecho de ser ironista hay algo que le incapacita a uno para ser liberal, y que una simple escisión entre los asuntos privados y los asuntos públicos no es suficiente para superar la tensión.

Es posible hacer que esa afirmación resulte aceptable diciendo que existe, al menos *prima facie*, una tensión entre la idea de que la organización social apunta a la igualdad humana y la idea de que los seres humanos son simplemente léxicos encarnados. La idea de que todos tenemos la insoslayable obligación de hacer decrecer la crueldad, de hacer que los seres humanos sean iguales en cuanto a su susceptibilidad al sufrimiento, parece dar por sentado que hay algo en los seres humanos que exige respeto y protección, con absoluta independencia del lenguaje que hablen. Sugiere que una aptitud no lingüística, la aptitud de experimentar dolor, es lo que importa, y que las diferencias en el léxico son mucho menos importantes.

La metafísica —entendida como búsqueda de teorías que descubran una esencia real— intenta hacer inteligible la afirmación de que los seres humanos son algo más que una trama, carente de centro, de creencias y de deseos. La razón por la que muchas personas piensan que esa afirmación es esencial para el liberalismo, es que si los hombres y las mujeres fueran en realidad nada más que actitudes oracionales —nada más que la presencia o la ausencia de disposiciones dirigidas al uso de oraciones formuladas en algún léxico históricamente condicionado—, entonces no sólo la naturaleza humana, sino también la *solidaridad* humana comenzaría a parecer una idea excéntrica y dudosa. Pues parece imposible la solidaridad con todos los léxicos posibles. Los metafísicos nos dicen que, a no ser que haya una especie de *Ur-léxico* común, no tenemos «razón» para no ser crueles con aquellos cuyo léxico último es muy diferente del nuestro. Una ética universalista parece incompatible con el ironismo sencillamente porque es difícil imaginar la formulación de una ética semejante sin alguna doctrina acerca de la naturaleza del hombre. Semejante apelación a la esencia real es la antítesis del ironismo.

15.3. David Harvey (n. 1935)

David Harvey nació en 1935 en Kent, Inglaterra. En su carrera académica ha adquirido fama mundial como uno de los geógrafos más citados. Sus trabajos iniciales están inspirados por el liberalismo, pero, después de su desplazamiento a Baltimore en Estados Unidos, su interés en el trabajo de Karl Marx creció enormemente. Se convirtió en el geógrafo marxista más famoso y, a pesar de que el marxismo ha perdido su gran influencia, Harvey todavía argumenta que los trabajos de Marx tienen una importancia crucial para la ciencia y la geografía. Se licenció (1957) y doctoró (1961) en el Saint Johns College de Cambridge. Comenzó su carrera académica en el Johns Hopkins University sumándose al Departamento de Geografía e Ingeniería Ambiental como profesor asociado de geografía en 1969, en donde alcanzó la cátedra en 1973. Antes más fue miembro del Departamento de Geografía de la Universidad de Bristol en Inglaterra.

De 1987 a 1993 fue Halford Mackinder Profesor de geografía en la Universidad de Oxford, pero en 1993 volvió a Johns Hopkins.

Obras

1969. *Explanation in Geography*, Edward Arnold, Londres.

1973. *Social Justice and the City*, Blackwell, Oxford.

1982. *The Limits to Capital*, University of Chicago Press, Chicago.

1985. *The Urbanization of Capital*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

1985. *The Urban Experience*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

1985. *Consciousness and the Urban Experience*, Blackwell, Oxford. 1989. *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell (Trad. española: Amorrortu, Buenos Aires 1998).

1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, Oxford.

2000. *Spaces of Hope*, University of California Press (Trad. española: Akal, Madrid 2003).

2001. *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edimburg University Press, Edimburgo.

2003. *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford.

Textos David Harveyseleccionados

LA CONDICIÓN DE LA POSMODERNIDAD Amorrortu, Buenos Aires 1998, pp. 9, 134-139, 371-374, 376-377

La condición de la posmodernidad Desde 1972 aproximadamente, se ha operado una metamorfosis en las prácticas culturales y económico-políticas. Esta metamorfosis está ligada al surgimiento de nuevas formas dominantes de experimentar el espacio y el tiempo.

Aunque la simultaneidad no constituye, en las dimensiones cambiantes del tiempo y el espacio, una prueba de conexión necesaria o causal, pueden aducirse sólidos fundamentos *a priori* para abonar la afirmación según la cual existe alguna relación necesaria entre la aparición de las formas culturales posmodernistas, el surgimiento de modos más flexibles de acumulación del capital y un nuevo giro en la «compresión espacio-temporal» de la organización del capitalismo.

¿POSmodernISMO o posMODERNismo?

¿Cómo debería evaluarse entonces el posmodernismo en general? Mi afirmación preliminar sería ésta: que su interés por la diferencia, por las dificultades de la comunicación, por la complejidad y diversidad de intereses, culturas, lugares, etc., ejerce una influencia positiva. En efecto, los meta-lenguajes, las metateorías y los meta-relatos del modernismo (en particular sus manifestaciones más tardías) se han esmerado en destacar las diferencias importantes, y no han logrado analizar las distorsiones y detalles importantes. El posmodernismo ha contribuido esencialmente al reconocimiento de «las múltiples formas de otredad que surgen de las diferencias de la subjetividad, el género y la sexualidad, la raza y la clase, las localizaciones y dislocaciones temporales (configuraciones de sensibilidad) y los espacios y geografías». Es este aspecto del pensamiento posmodernista el que le confiere su perfil radical, hasta el punto de que neo-conservadores tradicionales como Daniel Bell no se alegran sino que más bien temen sus adecuaciones al individualismo, al comercialismo, a la libre iniciativa. Después de todo, estos neo-conservadores no podrían alegrarse ante la afirmación de Lyotard según la cual «el contrato temporario suplanta en la práctica a las instituciones permanentes en el dominio profesional, emocional, sexual, cultural, familiar e internacional, así como en los asuntos políticos». Daniel Bell se lamenta abiertamente

del colapso de los sólidos valores burgueses, de la degradación de la ética laboral en la clase obrera, y considera que las tendencias contemporáneas son menos un giro hacia un futuro posmodernista vibrante que un agotamiento del modernismo que es el heraldo de una crisis social y política para los años venideros.

Asimismo, debería tenerse en cuenta que el posmodernismo mimetiza las prácticas sociales, económicas y políticas de la sociedad. Pero, en la medida en que mimetiza diferentes facetas de estas prácticas, aparece bajo muy diferentes aspectos. La superposición de diferentes mundos en muchas novelas posmodernas, mundos entre los cuales predomina una «otredad» de incomunicación en un espacio de coexistencia, muestra una funesta relación con la guetificación creciente, con la desapropiación y el aislamiento de los pobres y las poblaciones minoritarias en los centros urbanos de Gran Bretaña y de los Estados Unidos. No es difícil leer una novela posmoderna como un corte metafórico a través del paisaje social fragmentado, de las subculturas y las formas locales de comunicación en Londres, Chicago, Nueva York o Los Ángeles. Si se tiene en cuenta que la mayor parte de los indicadores sociales muestran un fuerte incremento de la guetificación a partir de 1970, tal vez corresponda pensar que la ficción posmoderna mimetiza ese hecho.

Pero la opulencia, el poder y la autoridad que emergen del otro extremo de la escala social producen un *ethos* absolutamente distinto. Porque, si bien es difícil percibir alguna diferencia entre trabajar en el edificio posmoderno de AT&T de Philip Johnson o hacerlo en el edificio modernista de Seagram de Mies van der Rohe, la imagen proyectada hacia fuera es diferente. «AT&T insistió en que quería algo distinto que no fuera simplemente otra caja de vidrio», dijo el arquitecto. «Estuvimos pensando algo que proyectara la imagen de nobleza y de fuerza de la compañía. Ningún material mejor que el granito» (aunque duplicaba el costo del vidrio). Con las viviendas de lujo y las oficinas de las corporaciones, los rasgos estéticos se convierten en expresión del poder de clase. Crimp lo lleva más allá:

«La situación actual de la arquitectura consiste en que los arquitectos discuten la estética académica y abstracta mientras que, en la realidad, son cautivos de los agentes inmobiliarios que están arruinando nuestras ciudades y expulsando a la clase obrera de sus hogares (...) El nuevo rascacielos de Philip Johnson (...) es el edificio de un agente inmobiliario, con algunos aderezos agregados, en medio de un barrio que no necesita otro rascacielos».

Invocando la memoria del arquitecto de Hitler, Albert Speer, Crimp sigue atacando la máscara posmodernista de lo que él considera un nuevo autoritarismo en la orientación de las formas urbanas.

He elegido estos dos ejemplos para ilustrar la importancia que tiene discernir exactamente cuáles son los tipos de práctica social y los conjuntos de relaciones sociales que se reflejan en los diferentes movimientos estéticos. Sin embargo, esta información es sin duda incompleta porque aún debemos establecer –y éste será el tema de investigación en la Segunda y Tercera partes de este libro– exactamente qué mimetizaría el posmodernismo. Más aún, no es menos peligroso suponer que el posmodernismo es únicamente mimético, y no una intervención estética en la política, la economía y la vida social por derecho propio. Por ejemplo, la fuerte inyección de *ficción*, así como la de

función, en la sensibilidad ordinaria, debe de tener consecuencias acaso inesperadas para la acción social. Al fin y al cabo, hasta Marx insistió en que el peor de los arquitectos se distingue de la mejor de las abejas en que el arquitecto erige estructuras en la imaginación antes de darles forma material. Los cambios en lo que imaginamos, pensamos, planeamos y racionalizamos tendrán necesariamente consecuencias materiales. Sólo en estos términos muy amplios de unión de la mimesis con la intervención estética puede entenderse el amplio espectro del posmodernismo.

Sin embargo, el posmodernismo se considera a sí mismo de manera más simple: como un movimiento deliberado y algo caótico para superar todos los supuestos males del modernismo. Sin embargo, en este sentido, creo que los posmodernistas exageran cuando describen lo moderno de manera tan grosera, sea caricaturizando todo el movimiento modernista hasta el punto de que hasta Jencks admite que «golpear a la arquitectura moderna se ha convertido en una forma de sadismo fácil que está llegando demasiado lejos», o aislando un ala del modernismo para criticarlo (althusserianismo, brutalismo moderno o lo que sea) como si eso fuera todo. Al fin y al cabo, había muchas corrientes dentro del modernismo, y el posmodernismo se hace eco de algunas de ellas de manera bastante explícita (Jencks, por ejemplo, se remite al período 1870-1914, y hasta a la confusa década de 1920, mientras que incluye el monasterio de Le Corbusier en Ronchamp como un precursor importante de un aspecto del posmodernismo). Los meta-relatos que los posmodernistas desacreditan (Marx, Freud, y hasta figuras más recientes como Althusser) eran mucho más abiertos, más matizados y sutiles de lo que suponen sus críticos. Marx y muchos marxistas (pienso en Benjamin, Thompson, Anderson, como ejemplos distintos) tienen un ojo para el detalle, la fragmentación y la desarticulación que a menudo les es negado en las caricaturas que se hacen de ellos en las polémicas posmodernas. El trabajo de Marx sobre la modernización es extraordinariamente rico por su percepción de las raíces de la sensibilidad modernista así como de la posmodernista.

Es igualmente erróneo descartar tan fácilmente los logros materiales de las prácticas modernistas. Los modernistas encontraron la forma de manejar y contener una situación capitalista explosiva. Por ejemplo, fueron eficaces para organizar la vida urbana y para construir el espacio de manera tal que pudiera contener los procesos de intersección que contribuyeron a una veloz transformación urbana en el capitalismo del siglo XX. Si hay una crisis implícita en todo esto, no es evidente que se la pueda atribuir a los modernistas y no a los capitalistas. Sin duda, hay algunos éxitos extraordinarios en el panteón modernista (distingo el edificio de la escuela británica y el plan de diseño de principios de la década de 1960 que resolvió algunos de los problemas de los establecimientos educativos dentro de estrechos límites presupuestarios). Si bien algunos proyectos de vivienda fueron melancólicos fracasos, otros no lo fueron, sobre todo si se los compara con las condiciones miserables de las que provenía mucha gente. Y, en definitiva, fueron las condiciones sociales de Pruitt-Igoe —ese gran símbolo del fracaso modernista— las que estaban en el corazón del problema, y no la pura forma arquitectónica. Culpabilizar a la forma física de los males sociales supone sustentar el determinismo ambiental más

vulgar que pocos estarían dispuestos a aceptar en otras circunstancias (si bien advierto con pena que otro miembro del «gabinete interno» del príncipe Carlos es la geógrafa Alice Coleman, que por lo general confunde la relación entre el mal diseño y el comportamiento antisocial con la causalidad). Por consiguiente, es interesante observar que los inquilinos del «hábitat de vida» de Firminy-le-Vert de Le Corbusier se han organizado en un movimiento social para evitar su destrucción (no por una lealtad particular hacia Le Corbusier, sino simplemente porque se trata de sus hogares). Hasta Jencks lo admite: los posmodernistas han adoptado todos los grandes logros de los modernistas en el diseño arquitectónico, aunque, por cierto, han modificado la estética y las apariencias, al menos en forma superficial.

Mi conclusión es que hay más continuidad que diferencia entre la vasta historia del modernismo y el movimiento llamado posmodernismo. Me parece más sensato considerar que este último es una especie de crisis particular dentro del primero, que pone en primer plano el aspecto fragmentario, efímero y caótico de la fórmula de Baudelaire (ese aspecto que Marx tan admirablemente analiza como inherente al modo de producción capitalista) y que expresa un profundo escepticismo hacia cualquier enunciado que decida cómo deben concebirse, representarse o expresarse lo eterno y lo inmutable.

Pero el posmodernismo, con su énfasis en el carácter efímero de la *jouissance*, su insistencia en la impenetrabilidad del otro, su concentración en el texto más que en la obra, su tendencia a una deconstrucción que bordea el nihilismo, su preferencia por la estética sobre la ética, lleva las cosas demasiado lejos. Las lleva más allá de cualquier posibilidad de establecer una política coherente, mientras que el ala que busca una adaptación desvergonzada al mercado introduce con firmeza por el camino de una cultura empresarial que es la marca más pura del neo-conservadurismo reaccionario. Los filósofos posmodernistas no sólo nos dicen que aceptemos sino que disfrutemos de las fragmentaciones y de la cacofonía de voces a través de las cuales se entienden los dilemas del mundo moderno. Obsesionados con la deconstrucción y la desautorización de cualquier forma de argumento que se les oponga, pueden terminar condenando sus propios reclamos de validez hasta que no quede ninguna base para la acción razonada. El posmodernismo nos induce a aceptar las reificaciones y demarcaciones, y en realidad celebra la actividad de enmascaramiento y ocultamiento de todos los fetichismos de localidad, lugar o agrupación social, mientras rechaza la clase de metateoría que puede explicar los procesos económico-políticos (flujos monetarios, divisiones internacionales del trabajo, mercados financieros, etc.) que son cada vez más universalizantes por la profundidad, intensidad, alcance y poder que tienen sobre la vida cotidiana.

Lo peor de todo es que si bien el pensamiento posmodernista abre una perspectiva radical al reconocer la autenticidad de otras voces, cierra inmediatamente el acceso de esas otras voces a fuentes más universales de poder, al guetificarlas dentro de una otredad opaca, la especificidad de este o aquel juego de lenguaje. Mediante ese procedimiento desautoriza a esas voces (de mujeres, de minorías étnicas y raciales, de pueblos colonizados, desempleados, jóvenes, etc.) en un mundo de mutiladoras

relaciones de poder. El juego de lenguaje de una trama de banqueros internacionales puede ser impenetrable para nosotros, pero eso no lo pone a la par del lenguaje igualmente impenetrable de los negros de los centros urbanos, desde el punto de vista de las relaciones de poder.

La retórica del posmodernismo es peligrosa en la medida en que se niega a enfrentar las realidades de la economía política y las circunstancias del poder global. La tontería de la «propuesta radical» de Lyotard, según la cual abrir los bancos de datos a todo el mundo como prólogo a una reforma radical (como si todos tuviéramos el mismo poder para utilizar esa oportunidad) es instructiva, porque permite entender cómo hasta el más resuelto de los posmodernistas, en última instancia, debe hacer algún gesto universalizante (la apelación de Lyotard a un concepto prístino de justicia) o caer, como Derrida, en el silencio político total. La meta-teoría no puede ser exonerada. Los posmodernistas se limitan a meterla bajo tierra, donde sigue funcionando como una «efectividad ahora inconsciente».

Por lo tanto, estoy de acuerdo con Eagleton en su repudio de Lyotard: «No puede haber diferencia entre verdad, autoridad y seducción retórica; aquel que tiene la lengua más tersa o la historia más rancia, tiene el poder», afirma. El reinado de ocho años de un cuentero carismático en la Casa Blanca sugiere que hay algo más que una leve continuidad del problema político y que el posmodernismo se acerca peligrosamente a una complicidad con la estetización de la política sobre la cual se funda. Esto nos lleva a una cuestión muy básica. Si tanto la modernidad como la posmodernidad extraen su estética de algún tipo de lucha con el *hecho* de la fragmentación, la condición efímera, el flujo caótico, yo diría que es muy importante saber por qué este hecho debiera ser un aspecto tan invasor de la experiencia moderna por un lapso tan prolongado, y por qué la intensidad de esa experiencia parece haberse recuperado con tanta intensidad desde 1970. Si lo único cierto acerca de la modernidad es la incertidumbre, deberíamos prestar mucha atención a las fuerzas sociales que dan lugar a esa condición. Me dedicaré ahora a esas fuerzas sociales.

En el lado izquierdo del cuadro al final de este trabajo, hay una serie de términos de intersección que describen la condición de la «modernidad fordista», mientras que la columna de la derecha representa el «posmodernismo flexible». El cuadro sugiere curiosas asociaciones. Pero también pone de manifiesto cómo dos regímenes bastante diferentes de acumulación y sus respectivos modos de regulación (incluyendo las materializaciones de los hábitos culturales, las motivaciones y los estilos de representación) pueden permanecer unidos, cada uno como un tipo de formación social distinta y relativamente coherente. Sin embargo, habría dos dificultades con respecto a esta idea. Primero, las oposiciones, destacadas con fines didácticos, nunca están claramente delimitadas, y la «estructura de sentimiento» en cualquier sociedad siempre es un momento sintético entre los dos términos. Segundo, las asociaciones no son prueba de causalidad histórica, ni siquiera de relaciones necesarias o integrales. Aun cuando las asociaciones parecen plausibles —y muchas de ellas lo son—, debe encontrarse alguna otra manera para determinar su condición de configuración significativa.

Las oposiciones dentro de cada perfil son dignas de tener en cuenta. La modernidad fordista está muy lejos de ser homogénea. Tiene mucho de cristalización y permanencia relativas: capital fijo en la producción masiva, mercados estables, estandarizados y homogéneos, una configuración estable del poder y de la influencia de la economía política, autoridad y meta-teorías fácilmente identificables, un fundamento sólido en la materialidad y la racionalidad científico-técnica, y otros componentes parecidos. Pero todo esto se ordena en torno de un proyecto social y económico del Devenir, de crecimiento y transformación de las relaciones sociales, del arte y la originalidad auráticas, de la renovación y el vanguardismo. Por otra parte, la flexibilidad posmodernista está dominada por la ficción, la fantasía, lo inmaterial (en particular del dinero), el capital ficticio, las imágenes, la transitoriedad, el azar y la flexibilidad en las técnicas de producción, en los mercados laborales y en los nichos de consumo; sin embargo, encarna también un fuerte compromiso con el Ser y el lugar, una tendencia hacia la política carismática, una preocupación por la ontología y las instituciones estables favorecidas por el neo-conservadurismo. El juicio de Habermas según el cual el valor que se otorga a la transitoriedad y a lo efímero «pone de manifiesto el anhelo por un presente puro, inmaculado y estable», puede advertirse en todas partes. Pareciera que la flexibilidad posmodernista se limitara a invertir el orden dominante de la modernidad fordista. Esta última logró una relativa estabilidad en su aparato de economía política para producir un cambio social y material profundo, mientras que la primera se vio acosada por la desgarradora inestabilidad de su aparato de economía política, pero buscó compensación en lugares de existencia estables y en una geopolítica carismática.

Pero, ¿y qué ocurre si el cuadro en su conjunto constituye una descripción estructural de la totalidad de las relaciones ideológicas, económicas, políticas y culturales del capitalismo? Enfocarlo de esta manera nos exige considerar las oposiciones transversalmente así como en el interior de los perfiles, como relaciones internas dentro de un conjunto estructurado. Esa idea, ultrajante para las pautas posmodernistas (en la medida en que revive el fantasma de pensadores marxistas como Lukács y apela a la teoría de las relaciones internas como las que formula Bertell Ollman), no carece de sentido. Permite en parte explicar la riqueza de *El capital* de Marx para dar cuenta del status actual del pensamiento. También ayuda a comprender por qué las fuerzas culturales que actuaron, por ejemplo, en el *fin de siècle* en Viena constituyeron una mezcla cuya complejidad no nos permite advertir dónde empieza el impulso modernista y dónde termina. Nos ayuda a disolver las categorías del modernismo y del posmodernismo en un conjunto de oposiciones expresivas de las contradicciones culturales del capitalismo. Podemos entonces percibir las categorías del modernismo y del posmodernismo como reificaciones estáticas que se imponen a la interpenetración fluida de las oposiciones dinámicas. Dentro de esta matriz de relaciones internas, nunca hay una configuración fija, sino una oscilación entre la centralización y la descentralización, entre la autoridad y la deconstrucción, entre la jerarquía y la anarquía, entre la permanencia y la flexibilidad, entre la división del trabajo específica y la social (para enumerar sólo unas pocas de las muchas oposiciones que pueden identificarse). La

neta división categorial entre el modernismo y el posmodernismo desaparece para ser reemplazada por un examen del flujo de las relaciones internas dentro del capitalismo en su conjunto.

¿Y por qué el flujo? Esto nos remite nuevamente al problema de la causalidad y de la trayectoria histórica.

Las relaciones de oposición que se describen en el cuadro siempre están sujetas a la incesante actividad transformadora de la acumulación de capital y el cambio especulativo. Por adelantado, no pueden predecirse las configuraciones exactas, aunque sí pueden predecirse las leyes de comportamiento de la fuerza transformadora. Más concretamente, el grado de fordismo y modernismo, o de flexibilidad y posmodernismo, está destinado a cambiar de acuerdo con el tiempo y el lugar, y según cuál sea la configuración que resulte rentable y cuál no. Detrás de todo el fermento de la modernidad y de la posmodernidad, podemos discernir algunos simples principios generativos que dan forma a una inmensa diversidad de resultados. Sin embargo, estos últimos sorprendentemente fracasan (como en el caso de las renovaciones producidas en serie en los centros urbanos) y crean novedades impredecibles aun cuando la capacidad aparentemente infinita para generar productos alimente todas las ilusiones de libertad y de caminos posibles para la realización personal. El capitalismo lleva consigo su aparato ilusorio, sus fetichismos y su sistema de espejos, allí donde va.

Aquí podemos invocar, una vez más, la tesis de Bourdieu según la cual cada uno de nosotros posee facultades de improvisación, modeladas por la experiencia, que nos aseguran una «infinita capacidad para engendrar productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– cuyos límites están establecidos por las condiciones históricamente determinadas» de su producción; «la libertad condicionada y condicional» que esto garantiza está «tan lejos de la creación de la novedad impredecible como lo está de la simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales». Bourdieu sugiere que es a través de mecanismos de este tipo como cada uno de los órdenes establecidos tiende a producir la «naturalización de su propia arbitrariedad» expresada en el «sentido de los límites» y el «sentido de realidad» que a su vez forman la base para un «inextirpable apego al orden establecido». La reproducción del orden social y simbólico a través de la investigación de la diferencia y la «otredad» no es sino demasiado evidente en el clima de la posmodernidad.

Entonces, ¿de dónde puede provenir el cambio real? Para empezar, las experiencias contradictorias adquiridas en el capitalismo –muchas de las cuales aparecen en el cuadro– hacen que la novedad sea menos cabalmente predecible que en el caso del encuentro de Bourdieu con los cabilas en el norte de África. La reproducción mecánica de sistemas de valor, creencias, preferencias culturales, etc., es imposible, no a pesar de la base especulativa de la lógica interna del capitalismo, sino precisamente a causa de ella. El análisis de las contradicciones siempre se encuentra en el núcleo del pensamiento original. Pero también es evidente que la expresión de estas contradicciones en la forma de crisis objetivas y materializadas desempeña un rol crucial en la ruptura del poderoso nexo «entre las estructuras subjetivas y las estructuras objetivas» y, por lo tanto, instaura

los cimientos de una crítica que «lleva lo indiscutido a la discusión y lo no formulado a la formulación». Si bien las crisis en la experiencia del espacio y el tiempo, en el sistema financiero o en la economía en su conjunto pueden constituir una condición necesaria para el conjunto de los cambios culturales y políticos, las condiciones suficientes están más profundamente insertas en la dialéctica del pensamiento y en la producción de conocimiento internalizadas. Porque, como dice Marx, siempre «construimos nuestra estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad».

MODERNIDAD FORDISTA VERSUS POSMODERNIDAD FLEXIBLE, O LA INTERPENETRACIÓN DE TENDENCIAS OPUESTAS EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA EN SU CONJUNTO *Modernidad fordista*

- economías de escala/código maestro/jerarquía/homogeneidad/división especial del trabajo
- paranoia/alienación/síntoma/viviendas públicas/capital monopólico
- intencionalidad/diseño/maestría determinación/capital de producción/universalismo
 - poder estatal/sindicatos/Estado de bienestar/metrópoli
- ética/mercancía/dinero/Dios Padre/materialidad
- producción/originalidad/autoridad/mameluco/vanguardismo/política de intereses de grupo/semántica
- centralización/totalización/síntesis/negociación colectiva
- gestión operativa/código maestro/fálico/tarea única/origen

Posmodernidad flexible

- economías de alcance/idiolecto/anarquía/diversidad/división social del trabajo
- esquizofrenia/descentración/deseo/los sin-casa/iniciativa empresarial
- juego/azar/agotamiento/indeterminación/capital ficticio/localismo
- poder financiero/individualismo/neo-conservadurismo/contra-urbanización
- estética/monedas de cuenta/Espíritu Santo/inmaterialidad
- reproducción/pastiche/eclecticismo/cuello duro/comercialismo/política carismática/retórica
- descentralización/deconstrucción/antítesis/contratos locales

Modernidad fordista (Cont.)

- intervencionismo estatal/industrialización/internacionalismo/permanencia/tiempo
- meta-teoría/narrativa/profundidad/producción en masa/política de clase/racionalidad científico-técnica
- utopía/arte/redentor/concentración/trabajo especializado/consumo colectivo
- función/representación/significado/industria/ética/protestante del trabajo/reproducción mecánica
- devenir/epistemología/regulación/renovación urbana/espacio relativo

Posmodernidad flexible (Cont.)

- gestión estratégica/idiolecto/andrógino/tareas múltiples/huella
- juegos de lenguaje/imagen/superficie/producción en series pequeñas/movimientos sociales/alteridad pluralista
- heterotopías/espectáculo/dispersión/trabajador flexible/capital simbólico

- ficción/auto-referencia/significante/servicios/contrato temporario/reproducción electrónica
- ser/ontología/desregulación/revitalización urbana/lugar
- *laissez-faire*/desindustrialización/geopolítica/lo efímero/espacio

15.4. Jean Baudrillard (1929-2006)

Jean Baudrillard enseñó sociología en Nanterre y fue en Francia uno de los más llamativos y activos comentaristas sociales e intelectuales de moda, que dominó en París en la década de los sesenta y de los setenta. Sus exploraciones de la realidad social de mundos simulados, como Disneylandia, crearon una controversia sobre su obra. Baudrillard fue, entre los izquierdistas, el más representativo de la cultura posmoderna, afirmando que la línea de separación entre la realidad y el simulacro es falsa. El mundo actual ha borrado tal borde-límite. Los escritos de Baudrillard en los años siguientes a 1968 se ubican en la tradición del marxismo. Durante este período Baudrillard estaba fundamentalmente preocupado con el desarrollo de una teoría social de la sociedad de masas basada en Marx y Saussure, una crítica de la economía política y de la semiótica. Así lo refleja su *Critique de la économie politique du signe* (1972), donde a través de una perspicaz interpretación analiza las similitudes entre las teorías del valor de Marx y Saussure. A este período pertenecen asimismo *Le système des objets* (1968) y *La société de consommation* (1970). La selección que presentamos pertenece a su obra *Cultura y simulacro* (1978).

Obra

J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 1978.

Textos

seleccionados Jean Baudrillard

CULTURA Y SIMULACRO Traducción de Pedro Rovira **Kairós, Barcelona 1978, pp. 9-19, 29-31 La cultura como simulacro**

Sí ha podido parecernos la más bella alegoría de la simulación aquella fábula de Borges en que los cartógrafos del Imperio trazan un mapa tan detallado que llega a recubrir con toda exactitud el territorio (aunque el ocaso del Imperio contempla el paulatino desgarrar de este mapa que acaba convertido en una ruina despedazada cuyos jirones se esparcen por los desiertos –belleza metafísica la de esta abstracción arruinada, dando fe del orgullo característico del Imperio y a la vez pudriéndose como una carroña, regresando al polvo de la tierra, pues no es raro que las limitaciones lleguen con el tiempo a confundirse con el original–); pero ésta es una fábula caduca para nosotros y no guarda más que el encanto discreto de los simulacros de segundo orden.

Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal. El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio

–*Precesión de los simulacros*– y el que lo engendre, y si fuera preciso retomar la fábula, hoy serían los jirones del territorio los que se pudrirían lentamente sobre la superficie del mapa. Son los vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real.

De hecho, incluso invertida, la metáfora es inutilizable. Lo único que quizá subsiste es el concepto de Imperio, pues los actuales simulacros, con el mismo imperialismo de aquellos cartógrafos, intentan hacer coincidir lo real, todo lo real, con sus modelos de simulación. Pero no se trata ya ni de mapa ni de territorio. Ha cambiado algo más: se esfumó la diferencia soberana entre uno y otro que producía el encanto de la abstracción. Es la diferencia la que produce simultáneamente la poesía del mapa y el embrujo del territorio, la magia del concepto y el hechizo de lo real. El aspecto imaginario de la representación –que culmina y a la vez se hunde en el proyecto descabellado de los cartógrafos– de un mapa y un territorio idealmente superpuestos, es barrido por la simulación –cuya operación es nuclear y genética, en modo alguno especular y discursiva. La metafísica entera desaparece. No más espejo del ser y de las apariencias, de lo real y de su concepto. No más coincidencia imaginaria: la verdadera dimensión de la simulación es la miniaturización genética. Lo real es producido a partir de células miniaturizadas, de matrices y de memorias, de modelos de encargo– y a partir de ahí puede ser reproducido un número indefinido de veces. No posee entidad racional al no ponerse a prueba en proceso alguno, ideal o negativo. Ya no es más que algo operativo que ni siquiera es real puesto que nada imaginario lo envuelve. Es un hiperreal, el producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera.

En este paso a un espacio cuya curvatura ya no es la de lo real, ni la de la verdad, la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes –peor aún: con su resurrección artificial en los sistemas de signos, material más dúctil que el sentido–, en tanto que se ofrece a todos los sistemas de equivalencias, a todas las oposiciones binarias, a toda el álgebra combinatoria. No se trata ya de imitación, ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una *suplantación de lo real por los signos de lo real*, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias. Lo real, no tendrá nunca más ocasión de producirse; tal es la función vital del modelo en un sistema de muerte, o, mejor, de resurrección anticipada que no concede posibilidad alguna ni al fenómeno mismo de la muerte. Hiperreal en adelante al abrigo de lo imaginario, y de toda distinción entre lo real y lo imaginario, no dando lugar más que a la recurrencia orbital de modelos y a la generación simulada de diferencias.

Disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene. Lo uno remite a una presencia, lo otro a una ausencia. Pero la cuestión es más complicada, puesto que simular no es fingir: «Aquel que finge una enfermedad puede sencillamente meterse en cama y hacer creer que está enfermo. Aquel que simula una

enfermedad aparenta tener algunos síntomas de ella» (Litttré). Así pues, fingir, o disimular, dejan intacto el principio de realidad: hay una diferencia clara, sólo que enmascarada. Por su parte la simulación vuelve a cuestionar la diferencia de lo «verdadero» y de lo «falso», de lo «real y de lo «imaginario». El que simula, ¿está o no está enfermo contando con que ostenta «verdaderos» síntomas? Objetivamente, no se le puede tratar ni como enfermo ni como noenfermo. La psicología y la medicina se detienen ahí, frente a una verdad de la enfermedad inencontrable en lo sucesivo.

Pues si cualquier síntoma puede ser «producido» y no se recibe ya como un hecho natural, toda enfermedad puede considerarse simulable y simulada y la medicina pierde entonces su sentido al no saber tratar más que las enfermedades «verdaderas» según sus causas objetivas. La psicosomática evoluciona de manera turbia en los confines del principio de enfermedad. En cuanto al psicoanálisis, remite el síntoma desde el orden orgánico al orden inconsciente: una vez más éste es considerado más «verdadero» que el otro. Pero, ¿por qué habría de detenerse el simulacro en las puertas del inconsciente? ¿Por qué el «trabajo» del inconsciente no podría ser «producido» de la misma manera que no importa qué síntoma de la medicina clásica? Así lo son ya los sueños.

Claro está, el médico alienista pretende que «existe para cada forma de alienación mental un orden particular en la sucesión de síntomas que el simulador ignora y cuya ausencia no puede engañar al médico alienista». Lo anterior (que data de 1865), para salvar a toda costa un principio de verdad y escapar así a la problemática que la simulación plantea, a saber: que la verdad, la referencia, la causa objetiva, han dejado de existir definitivamente. ¿Qué puede hacer la medicina con lo que fluctúa en los límites de la enfermedad o de la salud, con la reproducción de la enfermedad en el seno de un discurso que ya no es verdadero ni falso? ¿Qué puede hacer el psicoanálisis con la repetición del discurso del inconsciente dentro de un discurso de simulación que jamás podrá ser desenmascarado al haber dejado de ser falso?

¿Qué puede hacer el ejército con los simuladores? Tradicionalmente, los desenmascara y los castiga en base a patrones fijos, y preclaros, de detección. Hoy por hoy, puede reformar al mejor de los simuladores como si de un homosexual, un cardíaco o un loco «verdaderos» se tratara. Incluso la psicología militar retrocede ante las claridades cartesianas y se resiste a llevar a cabo la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre el síntoma «producido» y el síntoma auténtico: «Si interpreta tan bien el papel de loco es que lo está». Y no se equivoca: en este sentido, todos los locos simulan, y esta indistinción constituye la peor de las subversiones. Precisamente contra ella se ha armado la razón clásica con todas sus categorías, pero las ha desbordado y el principio de verdad ha quedado de nuevo cubierto por las aguas.

Más allá de la medicina y del ejército, campos predilectos de la simulación, el asunto remite a la religión y al simulacro de la divinidad: «Prohibí que hubiera imágenes en los templos porque la divinidad que anima la naturaleza no puede ser representada». Precisamente sí puede serlo, pero ¿qué va a ser de ella si se la divulga en iconos, si se la disgrega en simulacros? ¿Continuará siendo la instancia suprema que sólo se encarna en las imágenes como representación de una teología visible? ¿O se volatilizará quizá en los

simulacros, los cuales, por su cuenta, despliegan su fasto y su poder de fascinación, sustituyendo el aparato visible de los iconos a la Idea pura e inteligible de Dios? Justamente es esto lo que atemorizaba a los iconoclastas, cuya querella milenaria es todavía la nuestra de hoy. Debido en gran parte a que presentían la todopoderosidad de los simulacros, la facultad que poseen de borrar a Dios de la conciencia de los hombres, la verdad que permiten entrever, destructora y anonadante, de que en el fondo Dios no ha sido nunca, que sólo ha existido su simulacro, en definitiva, que el mismo Dios nunca ha sido otra cosa que su propio simulacro, ahí estaba el germen de su furia destructora de imágenes. Si hubieran podido creer que éstas no hacían otra cosa que ocultar o enmascarar la Idea platónica de Dios, no hubiera existido motivo para destruirlas, pues se puede vivir de la idea de una verdad modificada, pero su desesperación metafísica nacía de la sospecha de que las imágenes no ocultaban absolutamente nada, en suma, que no eran en modo alguno imágenes, sino simulacros perfectos, de una fascinación intrínseca eternamente deslumbradora. Por eso era necesario a toda costa exorcisar la muerte del referente divino.

Está claro, pues, que los iconoclastas, a los que se ha acusado de despreciar y de negar las imágenes, eran quienes les atribuían su valor exacto, al contrario de los iconólatras que, no percibiendo más que sus reflejos, se contentaban con venerar un Dios esculpido. Inversamente, también puede decirse que los iconólatras fueron los espíritus más modernos, los más aventureros, ya que tras la fe en un Dios posado en el espejo de las imágenes, estaban representando la muerte de este Dios y su desaparición en la epifanía de sus representaciones (no ignoraban quizá que éstas ya no representaban nada, que eran puro juego, aunque juego peligroso, pues es muy arriesgado desenmascarar unas imágenes que disimulan el vacío que hay tras ellas).

Así lo hicieron los jesuitas al fundar su política sobre la desaparición virtual de Dios y la manipulación mundana y espectacular de las conciencias –desaparición de Dios en la epifanía del poder–, fin de la trascendencia sirviendo ya sólo como coartada para una estrategia liberada de signos y de influencias. Tras el barroco de las imágenes se oculta la eminencia gris de la política.

Así pues, lo que ha estado en juego desde siempre ha sido el poder mortífero de las imágenes, asesinas de lo real, asesinas de su propio modelo, del mismo modo que los iconos de Bizancio podían serlo de la identidad divina. A este poder exterminador se opone el de las representaciones como poder dialéctico, mediación visible e inteligible de lo Real. Toda la fe y la buena fe occidentales se han comprometido en esta apuesta de la representación: que un signo pueda remitir a la profundidad del sentido, que un signo pueda cambiarse por sentido y que cualquier cosa sirva como garantía de este cambio –Dios, claro está. Pero ¿y si Dios mismo puede ser simulado, es decir, reducido a los signos que dan fe de él? Entonces, todo el sistema queda flotando convertido en un gigantesco simulacro, no en algo irreal, sino en simulacro, no pudiendo trocarse por lo real pero dándose a cambio de sí mismo dentro de un circuito ininterrumpido donde la referencia no existe.

Al contrario que la utopía, la simulación parte del principio de equivalencia, de la

negación radical del signo como valor, parte del signo como reversión y eliminación de toda referencia. Mientras que la representación intenta absorber la simulación interpretándola como falsa representación, la simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro.

Las fases sucesivas de la imagen serían éstas:

- 1) es el reflejo de una realidad profunda;
- 2) enmascara y desnaturaliza una realidad profunda;
- 3) enmascara la *ausencia* de realidad profunda;
- 4) no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro.

En el primer caso, la imagen es una *buen*a apariencia y la representación pertenece al orden del sacramento. En el segundo, es una *mala* apariencia y es del orden de lo maléfico. En el tercero, *juega a ser* una apariencia y pertenece al orden del sortilegio. En el cuarto, ya no corresponde al orden de la apariencia, sino al de la simulación.

El momento crucial se da en la transición desde unos signos que disimulan algo a unos signos que disimulan que no hay nada. Los primeros remiten a una teología de la verdad y del secreto (de la cual forma parte aún la ideología). Los segundos inauguran la era de los simulacros y de la simulación en la que ya no hay un Dios que reconozca a los suyos, ni Juicio Final que separe lo falso de lo verdadero, lo real de su resurrección artificial, pues todo ha muerto y ha resucitado de antemano.

Cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido. Pujanza de los mitos del origen y de los signos de realidad. Pujanza de la verdad, la objetividad y la autenticidad segundas. Escalada de lo verdadero, de lo vivido, resurrección de lo figurativo allí donde el objeto y la sustancia han desaparecido. Producción enloquecida de lo real y lo referencia, paralela y superior al enloquecimiento de la producción material: así aparece la simulación en la fase que nos concierne –una estrategia de lo real, de neo-real y de hiperreal, doblando por doquier una estrategia de disuasión–.

Disneylandia es un modelo perfecto de todos los órdenes de simulacros entremezclados. En principio es un juego de ilusiones y de fantasmas: los Piratas, la Frontera, el Mundo Futuro, etcétera. Suele creerse que este mundo imaginario es la causa del éxito de Disneylandia, pero lo que atrae a las multitudes es, sin duda y sobre todo, el macrocosmos social, el goce religioso, en miniatura, de la América real, la perfecta escenificación de los propios placeres y contrariedades. Uno aparca fuera, hace cola estando dentro y es completamente abandonado al salir. La única fantasmagoría en este mundo imaginario proviene de la ternura y calor que las masas emanan y del excesivo número de gadgets aptos para mantener el efecto multitudinario. El contraste con la soledad absoluta del parking –auténtico campo de concentración–, es total. O, mejor: dentro, todo un abanico de gadgets magnetiza a la multitud canalizándola en flujos dirigidos; fuera, la soledad, dirigida hacia un solo gadget, el «verdadero», el automóvil. Por una extraña coincidencia (aunque sin duda tiene que ver con el embrujo propio de semejante universo), este mundo infantil congelado resulta haber sido concebido y realizado por un hombre hoy congelado también: Walt Disney, quien espera su resurrección arropado por 180 grados centígrados.

Por doquier, pues, en Disneylandia, se dibuja el perfil objetivo de América, incluso en la morfología de los individuos y de la multitud. Todos los valores son allí exaltados por la miniatura y el dibujo animado. Embalsamados y pacificados. De ahí la posibilidad (L. Marin lo ha llevado a cabo excelentemente en *Utópiques, Jeux d'Espaces*) de un análisis ideológico de Disneylandia: núcleo del «american way of life», panegírico de los valores americanos, etc., transposición idealizada, en fin, de una realidad contradictoria. Pero todo esto oculta otra cosa, y tal trama «ideológica» no sirve más que como tapadera de una simulación de tercer orden: Disneylandia existe para ocultar que es el país «real», toda la América «real», una Disneylandia (al modo como las prisiones existen para ocultar que es todo lo social, en su banal omnipresencia, lo que es carcelario). Disneylandia es presentada como imaginaria con la finalidad de hacer creer que el resto es real, mientras que cuanto la rodea, Los Ángeles, América entera, no es ya real, sino perteneciente al orden de lo hiperreal y de la simulación. No se trata de una interpretación falsa de la realidad (la ideología), sino de ocultar que la realidad ya no es la realidad y, por tanto, de salvar el principio de realidad.

Lo imaginario de Disneylandia no es ni verdadero ni falso, es un mecanismo de disuasión puesto en funcionamiento para regenerar a contrapelo la ficción de lo real. Degeneración de lo imaginario que traduce su irrealdad infantil. Semejante mundo se pretende infantil para hacer creer que los adultos están más allá, en el mundo «real», y para esconder que el verdadero infantilismo está en todas partes y es el infantilismo de los adultos que viene a jugar a ser niños para convertir en ilusión su infantilismo real.

Además, Disneylandia no es un caso único. Enchanted Village, Magic Mountain, Marine World... Los Ángeles está rodeada de esta especie de centrales imaginarias que alimentan con una energía propia de lo real una ciudad cuyo misterio consiste precisamente en no ser más que un canal de circulación incesante, irreal. Ciudad de extensión fabulosa, pero sin espacio, sin dimensión. Tanto como de centrales eléctricas y atómicas, tanto como de estudios de cine, esta ciudad, que no es más que un inmenso escenario y un travelling perpetuo, tiene necesidad del viejo recurso imaginario hecho de signos infantiles y de espejismos trucados.

Disneylandia muestra que lo real y lo imaginario perecen de la misma muerte. A una realidad diáfana responde una imaginación exangüe.

15.5. Zygmunt Bauman (n. 1925)

Zygmunt Bauman, nacido en 1925, en Poznan, Polonia, ha enseñado en la Universidad de Varsovia, en la Universidad de TelAviv, pero ha realizado su actividad académica fundamentalmente en la Universidad de Leeds en Inglaterra y es uno de los más originales analistas de la constelación posmoderna. El resultado de sus trabajos ve la luz en la década de los noventa, producto de un arduo y meditado trabajo previo. En 1989 recibe el premio Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales por su *Modernity and the*

Holocaust; en 1990 aparecen *Thinking Sociologically* y *Legislators and Interpreters*;

en 1991 aparece su obra maestra: *Modernity and Ambivalence*, en donde expone de forma sistemática el análisis de las categorías clave del tiempo posmoderno: ambivalencia, indeterminación y contingencia; *Intimations of Postmodernity* aparece en 1992, *Postmodern Ethics* en 1993 y *Life in Fragments* en 1995 y más recientemente han aparecido *Liquid Modernity* (2000) y *Liquid Life* (2005).

Obras

1989. *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge (Trad. española: *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid 1997). 1991. *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge (Trad. española: *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona 2005). 2000. *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge (Trad. española: *Modernidad líquida*, México D. F. 2003).

2005. *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge.

Textos

seleccionados Zygmunt Bauman MODERNIDAD Y AMBIVALENCIA

Anthropos, Barcelona 2005 (Edición de Maya Aguiluz Ibargüen), pp. 19-37, 306-314

1. La búsqueda de orden

La ambivalencia, la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría, es un desorden en la especificidad del lenguaje: un fracaso de la función denotativa (separadora) que el lenguaje debiera desempeñar. El síntoma principal es el malestar profundo que sentimos al no ser capaces de interpretar correctamente alguna situación ni de elegir entre acciones alternativas.

Debido a la inquietud que le acompaña y a la indecisión que conlleva, experimentamos la ambivalencia como un desorden

—ya sea porque el lenguaje tiene carencias que dificultan la precisión terminológica o por un incorrecto empleo lingüístico de nuestra parte—. No obstante, la ambivalencia no es producto de cierta patología del lenguaje o del discurso. Se trata, más bien, de un aspecto normal que surge a cada momento en la práctica lingüística. Resulta de una de las principales funciones del lenguaje: la del nombrar y clasificar. Su volumen se incrementa en función de la efectividad con la que estas funciones son realizadas. La ambivalencia es, por tanto, su *alter ego*, su compañía permanente, de hecho, su condición normal.

Clasificar supone apartar, segregar. En primer lugar, implica la presunción de que el mundo consiste de entidades independientes y diferenciadas; luego, infiere que cada entidad se asocia correspondientemente con un grupo de entidades similares o adyacentes, y con las que —en conjunto— se opone a otras entidades; y por último convierte en realidad esos supuestos al relacionar patrones de acción distintos con entidades de clases diferentes la evocación de un patrón conductual específico se convierte en la definición funcional de la clase. Clasificar, en otras palabras, es dotar al mundo de una *estructura*: manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más viables que otros; comportarse como si los sucesos no fueran casuales o limitar o eliminar la arbitrariedad de los acontecimientos.

Por medio de la función de nombrar/clasificar, el lenguaje se afina por sí mismo entre un mundo sólidamente fundado y ordenado como espacio para la humanidad y un

mundo contingente por la arbitrariedad, donde las armas de la supervivencia humana –la memoria, la capacidad de aprendizaje– serían inútiles, si no completo suicidio. El lenguaje se esfuerza por mantener el orden y negar o suprimir la arbitrariedad inesperada y la contingencia. Un mundo ordenado es aquel en el que uno *puede saber cómo continuar* (o, lo que es lo mismo, en el que uno sabe dejar al descubierto –y *con seguridad*– cómo continuar), en el que uno sabe cómo calcular la probabilidad de un suceso y cómo aumentar o disminuir esa probabilidad; un mundo en el que la vinculación entre ciertas situaciones y la efectividad de ciertas acciones se mantiene, en general, constante, de modo que se puede confiar en los logros pretéritos como mapas para logros futuros. A causa de nuestra capacidad de aprendizaje/memorización tenemos intereses personal en mantener el orden del mundo. Por la misma razón, experimentamos la ambivalencia como una dificultad y una amenaza. La ambivalencia distorsiona el cálculo de eventos y la pertinencia de los patrones de acción memorizados.

La situación se torna ambivalente si las herramientas lingüísticas de estructuración resultan inadecuadas, sea porque la situación no corresponda a ninguna de las clases diferenciadas lingüísticamente o porque se encuadre al mismo tiempo en varias clases. Puede suceder que ninguno de los patrones aprendidos sea adecuado en una situación ambivalente, o que se emplee más de uno; en cualquier caso, el resultado es el sentimiento de indecisión, la indecibilidad, y por ende, la pérdida de control. Las consecuencias de la acción se vuelven impredecibles, mientras que la arbitrariedad, suprimida supuestamente por el intento de estructuración, parece retornar de manera inesperada.

Es evidente que la función denotativa-clasificadora del lenguaje tiene el objetivo de evitar la ambivalencia. El desempeño de esta función se mide por la nitidez de las divisiones entre clases, por la precisión de los límites definitorios y la univocidad con la que los objetos pueden asignarse a las clases. Y, sin embargo, la aplicación de semejantes criterios y la misma actividad cuya evolución monitorean, son las fuentes terminantes de la ambivalencia, y las causas por las que con toda probabilidad nunca desaparezca del todo, cualesquiera sean la magnitud y la intensidad del esfuerzo estructurador/ordenador.

El ideal que esta función nominativa y clasificatoria quiere realizar es la de una suerte de amplio archivero con las fichas de todos los términos contenidos en el mundo, pero que confina cada ficha y cada término en un lugar propio y separado (solventando, además, las dudas remanentes mediante un índice de referencias cruzadas). La imposibilidad de semejante archivero hace inevitable la ambivalencia. Y precisamente la perseverancia con la que se persigue construir ese archivo es lo que produce nuevos acopios de ambivalencia.

Clasificar consiste en actos de inclusión y exclusión. Cada acto de designación divide el mundo en dos: las entidades que corresponden al nombre y el resto. Determinadas entidades pueden ser incluidas en una clase –son *construidas* como tal clase– sólo en la misma proporción en que otras entidades son *excluidas*, apartadas. Invariablemente, semejante operación de inclusión/exclusión es un acto de violencia

perpetrado sobre el mundo y requiere el soporte de una cierta cantidad de coerción. Esa separación se puede mantener mientras el volumen de coerción que se aplique sea suficiente para estabilizar el alcance de la discrepancia creada. La insuficiencia de la coerción se evidencia en la reluctancia manifiesta de las entidades que postula el acto de clasificación para ajustarse a las clases asignadas y en la aparición de entidades subdefinidas o sobredefinidas con significado insuficiente o excesivo –las cuales transmiten señales ininteligibles para la acción o señales que confunden a los destinatarios por ser mutuamente contradictorias.

La ambivalencia es un producto colateral del trabajo de clasificación; su surgimiento exige un mayor esfuerzo clasificatorio si cabe. Aunque emerge del impulso denotativo/clasificadorio, la ambivalencia puede ser combatida sólo con una denominación que sea más exacta y clases definidas con más precisión; dicho de otro modo, con operaciones que exijan (contrafácticamente) con más rigidez y profundidad diferenciación y transparencia al mundo, lo que a su vez da ocasión a nuevas ambigüedades. Por lo tanto, la lucha contra la ambivalencia se destruye e impulsa a sí misma; perdura con vigor invicto porque crea sus propios problemas mientras los resuelve. Su intensidad, sin embargo, varía con el tiempo dependiendo de la disponibilidad de fuerza suficiente para controlar el volumen de ambivalencia, y también de la completa o nula conciencia de que reducir la ambivalencia es un problema de descubrimiento y aplicación de la tecnología apropiada: un problema de administración. La combinación de ambos factores convierten a la modernidad en una era de combate encarnizado y despiadado contra la ambivalencia.

¿Cuál es la edad de la modernidad? Cuestión polémica; no existe acuerdo alguno sobre las fechas. Ni hay consenso acerca de qué es lo que hay que datar. Y una vez que comienza en serio el esfuerzo de fechar, el objeto en sí mismo comienza a desvanecerse. La modernidad, como otras *cuasi* totalidades que queremos abstraer del flujo de lo real, se torna elusiva: constatamos que el concepto está lleno de ambigüedad, mientras que su referente es opaco hasta su núcleo, aun así se deshilacha por sus bordes. Por eso la disputa es difícil de resolver. La característica definitoria de la modernidad que subyace a este ensayo es parte de la polémica.

Entre la multitud de propósitos imposibles que la modernidad se ha propuesto a sí misma y que hicieron de ella lo que es, destaca el del orden (en concreto y lo que es más importante, del orden como propósito), como el menos posible entre lo imposible y el menos disponible entre lo indispensable; en realidad, como el arquetipo de todos los demás propósitos, y a partir del cual el resto aparece como simples metáforas de sí mismo.

El orden es lo que no es caos; caos lo que no está en orden. Orden y caos son gemelos *modernos*. Fueron concebidos en medio del rompimiento y colapso del mundo ordenado por Dios, que nada sabía ni de necesidad ni de accidente; tan sólo *existía*, sin pensar siquiera cómo hacerse existir. Ese mundo irreflexivo e indiferente que precedió la bifurcación de orden y caos nos parece difícil de describir en sus propios términos. Intentamos asirlo con ayuda de negaciones: de ese mundo nos decimos lo que no era, lo

que no contenía, lo que no conocía, de lo que no tenía conciencia. Apenas se reconocería a sí mismo en nuestras descripciones. No entendería de qué estamos hablando. No sobreviviría a esa comprensión. El momento de esa comprensión constituiría la señal de su muerte inminente. Históricamente, tal comprensión fue el último aliento de un mundo agónico, y el primer sonido de la recién nacida modernidad.

Podemos pensar la modernidad como una era en la que el orden —del mundo, del hábitat humano, del sí-mismo y de la conexión entre estos tres— es *autorreferencial*; cuando se convierte en un asunto de consideración, de interés y de una práctica consciente de sí misma, consciente de ser una práctica consciente y cauta del vacío que dejaría si se detuviera o simplemente se diluyera. Ya que la fecha exacta de su nacimiento, reiteramos, está obligada a perdurar como materia de contienda: el proyecto de datar es uno de los muchos *foci imaginarii* (que, como las mariposas, no sobreviven al momento en el que el alfiler atraviesa su cuerpo y las fija en un sitio). Estamos convenientemente de acuerdo con Stephen L. Collins, quien tomó la visión de Hobbes como la marca de nacimiento de la conciencia de orden: «La conciencia», dice, «aparece como la cualidad de percibir orden en las cosas» y, en nuestra interpretación, en esto consiste la conciencia moderna, la modernidad.

«Hobbes entendía que el fluir del mundo era natural y que el orden debe ser creado restringiendo lo natural (...) La sociedad ya no es un reflejo articulado trascendentalmente de algo externo y predefinido que ordena jerárquicamente la existencia. Se trata de una entidad nominal, dispuesta por el Estado soberano, que es su representación articulada (...) El orden (cuarenta años después de la muerte de Isabel I) pasó a ser comprendido, no como algo natural, sino artificial, creado por el hombre y manifiestamente político y social. El orden tendría que ser diseñado para contener su ubicuidad (es decir, el flujo) (...) El orden se convirtió en asunto del poder, y el poder en un asunto de voluntad, de fuerza y de cálculo (...) Fundamental para la entera reconceptualización de la idea de sociedad fue la creencia de que el bien común, en tanto orden, era creación humana».

Collins es un historiador escrupuloso, prudente ante los peligros del proyeccionismo y presentismo, sin embargo difícilmente puede evitar conferir al mundo prehobbesiano algunos rasgos propios de nuestro mundo posthobbesiano; aunque sólo fuera a través de la indicación de su ausencia, sin semejante estrategia de descripción el mundo prehobbesiano no tendría para nosotros sentido alguno. Para hacer que ese mundo nos diga algo hay que hacer audible su silencio: dar pauta explícitas sobre aquello de lo que ese mundo no era conciente. Debemos cometer un acto de violencia: obligar a que ese mundo adopte alguna postura ante cuestiones de las que no se percataba y así rechazar o evitar esa inconsciencia que hizo del mundo lo que era, un mundo tan diferente y tan incomunicado con el nuestro. El intento de comunicar desafiará su propósito. En este proceso de conversión forzada, alejaremos aún más la esperanza de comunicación. Al final, en lugar de *reconstruir* ese «otro mundo», no *construiremos* más que «lo otro» de nuestro propio mundo.

Si es verdad que sabemos que el orden de las cosas no es natural, esto no significa que el mundo otro, prehobbesiano, pensara el orden como obra de la naturaleza: no se pensaba en el orden en ningún caso, no en una forma que nosotros entenderíamos como «pensar con respecto a», no en el sentido en que pensamos ahora. El descubrimiento de que el orden *no era natural* fue el descubrimiento del *orden como tal*. El *concepto* de orden apareció en la conciencia sólo simultáneamente con el *problema* del orden, del

orden como un asunto de *diseño* y de *acción*; del orden como una obsesión. Para decirlo sin ambages, el orden como problema surgió con el despertar de la actividad ordenadora, como una reflexión sobre las prácticas ordenadoras. La afirmación de la «no-naturalidad del orden» apoya una idea de orden que emerge de su escondite, de la no existencia, del silencio. «Naturaleza» significa, después de todo, nada menos que el silencio del ser humano.

Si es verdad que nosotros, los modernos, pensamos el orden como una cuestión bajo diseño, esto no quiere decir que antes de la modernidad el mundo fuera displicente respecto de planeamiento, acaso esperando que el orden llegara y se mantuviera por sí solo. El mundo vivía sin esa alternativa; no habría sido ese mundo de haber pensado en ella. Si es verdad que a nuestro mundo lo configura la sospecha de que las islas de orden en medio del caos, artificiales por el diseño y construcción humanos, son endebles y frágiles, de ello no se sigue previo la modernidad el mundo creyera que el orden se extendía sobre el mar y el archipiélago humano; más bien no era consciente de la distinción entre tierra y agua. Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que se bifurca en orden y caos. La existencia es moderna en la medida en que contiene la *alternativa* orden y caos.

Orden y *caos*, y nada más. Pero el orden no apunta a un orden alternativo como sustituto. La lucha por el orden no refiere a un combate de una definición contra otra, a un modo de articular la realidad frente a una propuesta en competencia. Se trata de una lucha por la determinación contra la ambigüedad, de precisión semántica frente a la ambivalencia, de transparencia frente a la oscuridad, de claridad frente a lo difuso. El orden como concepto, como visión, como propósito, podía concebirse como medio para intuir la total ambivalencia, lo azaroso del caso. El orden está comprometido en la guerra de la supervivencia. Lo otro del orden no es otro orden: tan sólo el caos es su alternativa. Lo otro del orden es el hedor de lo indeterminado e impredecible. Lo otro es la incertidumbre, el origen y arquetipo de todo miedo. Los tropos del «otro orden» son: indeterminación, incoherencia, incongruencia, incompatibilidad, ilogicidad, irracionalidad, ambigüedad, confusión, indecibilidad, ambivalencia.

El caos, «lo otro del orden», es la pura negatividad. Es la negación de todo lo que el orden se afana por ser. Contra la negatividad se yergue la positividad que constituye la existencia del orden. Pero la negatividad del caos es un producto de la misma constitución del orden: es su efecto colateral, su desecho y la condición *sine qua non* de su posibilidad (reflexiva). Sin la negatividad del caos, no hay positividad de orden; sin caos no hay orden.

Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que está saturada por el sentimiento del «sin nosotros, el diluvio». La existencia es moderna en tanto está por la urgencia del diseño: el diseño *de sí-misma*.

La existencia cruda, libre de toda intervención, la existencia *desordenada* para el hábitat humano deviene ahora *naturaleza*; algo que no es confiado a sus propios mecanismos, algo que debe ser *dominado, subordinado, rehecho*, así como reajustado a las necesidades humanas. Algo que debe ser puesto en jaque, refrenado y contenido,

alejado del estado amorfo y conformado, con destreza y fuerza. Incluso si la forma ha sido predispuesta por la propia naturaleza, no se consume sin ayuda y no perdura en estado de indefensión. Vivir de acuerdo con la naturaleza supone necesitar un buen número de tentativas de diseño y de organización y de control vigilante. Nada más artificial que la naturalidad; nada menos natural que pedir clemencia uno mismo a las leyes naturales. Poder, represión y acción determinante se encuentran entre la naturaleza y el orden consumado socialmente en el que lo artificial es natural.

Podemos decir que la existencia es moderna en tanto es efectuada y sustentada por el *diseño*, la *manipulación*, la *administración*, la *ingeniería*. La existencia es moderna en tanto sea administrada con inventiva (es decir, mediante la posesión de conocimiento, capacidades y tecnología) de las agencias soberanas. Las agencias son soberanas en tanto en cuanto reclaman y defienden el derecho a manejar y administrar la existencia: el derecho a definir y, por implicación, a poner a un lado el caos en tanto aquello que escapa a la definición.

La práctica típicamente moderna, la sustancia de la política moderna, del intelecto moderno, de la vida moderna, es el esfuerzo por exterminar la ambivalencia: un esfuerzo por definir precisamente, y por ahogar o eliminar algo que podría o debería ser definido. La práctica moderna no apunta a la conquista de tierras del exterior, sino a la necesidad de llenar puntos en blanco del *compleat mappa mundi*. La práctica moderna, no la naturaleza, es la que verdaderamente experimenta la inexistencia del lugar vacío.

La intolerancia es, por ello, la inclinación natural de la práctica moderna. La construcción del orden pone límites a la incorporación y admisión. Supone la negativa a derechos y fundamentos que no puedan ser asimilados, para deslegitimación del otro. Mientras el afán de acabar con la ambivalencia guía la acción colectiva e individual, la intolerancia se mantendrá, incluso si ella se esconde bajo la máscara de tolerancia (que muy frecuentemente significa: tú eres detestable, pero yo, siendo generoso, permitiré que sigas viviendo).

Lo otro del Estado moderno es la tierra de nadie o la tierra impugnada: la subdefinición o sobredefinición, el demonio de la ambigüedad. Desde que la soberanía del Estado moderno es el poder para definir y establecer las definiciones, todo lo que se autodefine o resiste las definiciones derivadas del poder es subversivo. Lo otro de esta soberanía es desbordamiento, inquietud, desobediencia, colapso de ley y orden.

Lo otro del intelecto moderno es la polisemia, la disonancia cognitiva, las definiciones polivalentes, la contingencia; los significados encubiertos en el mundo de pulcras clasificaciones y archivos acumulados. Con la soberanía del intelecto moderno –sobre el que recae la potestad de elaborar y establecer las definiciones plausibles– todo aquello que elude a un sitio inequívoco es una anomalía y un desafío. Lo otro de esta soberanía es la violación de la ley del tercio excluso.

En ambos casos, la resistencia a la definición establece el límite a la soberanía, al poder, a la transparencia del mundo, a su control, al orden. Esta resistencia es la señal obstinada e inflexible del flujo que el orden aspira a contener en vano; de los límites al orden; y de la necesidad de orden. El estado moderno y el intelecto moderno necesitan el

caos, aunque sólo para mantener la creación de orden. Ambos prosperan en la vanidad de este esfuerzo.

La existencia moderna es agitada en la acción inquieta por la conciencia moderna; y la conciencia moderna es la sospecha, el darse cuenta del carácter no concluyente del orden existente; una conciencia impulsada y dinamizada por la premonición de inadecuación, de no-viabilidad del diseño-de-orden, por el proyecto de eliminación-de-la-ambivalencia; de la arbitrariedad del mundo y la contingencia de las identidades que le constituye. La conciencia es moderna en tanto en cuanto revela nuevas disposiciones de caos bajo la superficie del orden suministrado por el poder. La conciencia moderna crítica advierte y alerta. En su actividad constante desenmascara a cada momento su ineficacia. Perpetúa la práctica ordenada con la descalificación de sus realizaciones y la puesta en evidencia de sus defectos.

Por ello, se da una relación amor-odio entre la existencia moderna y la cultura moderna (en la forma más avanzada de autoconciencia), una simbiosis portadora de guerras civiles. En la era moderna, la cultura es la estrepitosa y vigilante oposición suprema que hace factible el gobierno. Entre ambas sólo hay necesidad y dependencia mutua, la complementariedad que surge de la oposición, que es oposición. Sin embargo, la modernidad se resiente por las críticas, no sobreviviría al armisticio.

Sería fútil determinar si la cultura moderna socava o sirve a la existencia moderna. Hace ambas cosas. Puede hacer a la una sólo a la vez que a la otra. La negación compulsiva es la positividad de la cultura moderna. La disfuncionalidad de la cultura moderna es su funcionalidad. Los poderes modernos luchan por un orden artificial necesitado de la cultura encargada de explorar las limitaciones del poder de artificio. La lucha por el orden informa que la exploración es informada por sus hallazgos. En el proceso, la lucha se desprende de su *hubris* inicial; la contienda nace de la ingenuidad e ignorancia. Aprende, en cambio, a vivir con su propia permanencia, inconclusividad y perspectiva. Con optimismo, aprendería al final las difíciles artes de la modestia y tolerancia.

La historia de la modernidad es una historia de tensión entre la existencia social y su cultura. La existencia moderna compele a su cultura a mantener una oposición con ella misma. Esta conflictividad es precisamente la armonía que necesita la modernidad. La historia de la modernidad esboza su peligroso e inaudito dinamismo desde la celeridad con la que desecha sucesivas versiones de armonía, habiéndolas desacreditado como pálidos e imperfectos reflejos de sus *foci imaginarii*. Por la misma razón, puede interpretarse como una historia de *progreso*, como la *historia natural* de la humanidad.

Como forma de vida, la modernidad se hace posible a sí misma en virtud de su propio establecimiento en torno a una tarea no posible. Es precisamente su esfuerzo no conclusivo el que convierte a la vida de la continua inquietud en factible e inevitable y excluye la posibilidad de que tal esfuerzo descanse.

La misión imposible se establece por los *foci imaginarii* [hogares imaginarios] de «verdad *absoluta*, arte puro, humanidad *como tal*, así como orden, certidumbre y armonía, el final de la historia. Como todos los horizontes, nunca pueden alcanzarse.

Como todos los horizontes, hacen posible el decurso de la vida con un propósito definido. Como todos los horizontes, conforme más rápido es el avance más irrevocable es el regreso. Como todos los horizontes, nunca permiten que el propósito de avance corra riesgo alguno. Como todos los horizontes, ellos tienen lugar en el tiempo y confieren al itinerario la ilusión de destino, dirección y cometido.

Los *foci imaginarii* –los horizontes que cierran y abren, cercan y dilatan el espacio de la modernidad– conjuran el fantasma del itinerario en el espacio exento por sí mismo de dirección. En el espacio, los senderos se constituyen al transitar y se borran a la vez que nuevos caminantes los transitan. Delante (y delante es donde ellos miran) de los caminantes el sendero es delimitado por la determinación de los caminantes en continuar; a sus espaldas, los senderos pueden imaginarse desde difusas hileras de pisadas consolidadas a ambos lados por consistentes contornos de despojos y escombros. «En un desierto

–dijo Edmond Jabès– no hay avenidas, no hay callejones sin salida ni calles. Sólo –aquí y allá– fragmentarias huellas de pasos, rápidamente borradas y sacrificadas.»

La modernidad es lo que es –una marcha obsesiva hacia delante– no porque siempre quiere más, sino porque nunca obtiene lo suficiente; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas. La marcha debe proseguir, ya que todo lugar de llegada es una estación provisional. No existe un lugar privilegiado, no hay uno mejor que otro, desde ningún lugar el horizonte se encuentra más cercano que desde el otro. Esto obedece a que la agitación y la conmoción viven hacia fuera como una marcha hacia delante; es por esto que el movimiento browniano parece contraer un anverso y un reverso, e, impacientemente, una dirección: es el detritus del combustible consumido y el hollín de las extinguidas llamas, que marcan las trayectorias del progreso.

Como observa Walter Benjamin, el vendaval que inexorablemente impulsa hacia el futuro al que, sin embargo, se da la espalda, mientras que la pila de escombros y despojos se amontonan antes de ascender al cielo. «Este vendaval es lo que llamamos progreso.» En un recuento muy cercano, la esperanza de la llegada deviene huida urgente. En el tiempo lineal de la modernidad, sólo se determina el punto de partida: y es el movimiento imparable de ese punto el que endereza una existencia indispueta sobre una línea de tiempo histórico. El indicador de esta línea no es la anticipación de una nueva buenaventuranza, sino la certidumbre del pasado horroroso; el sufrimiento de ayer, no la felicidad de mañana. En tanto que el hoy se transforma en pasado antes de la caída del sol. El tiempo lineal de la modernidad se extiende entre el pasado que no puede perdurar y el futuro que no puede existir. No hay espacio para el punto medio. El tiempo, en su fluir, amaina en el mar de la miseria de modo que el indicador pueda permanecer a flote.

Mantener un cometido imposible no supone valorar el futuro, sino devaluar el presente. El pecado original e irremediable del presente es no ser lo que debía. El presente siempre es deficiente, lo cual le hace repugnante, detestable, inaguantable. Es *obsoleto*. Su obsolescencia está dada antes de llegar a ser presente. El instante se asienta

en el presente mientras el futuro codiciado se envenena por la emanación tóxica del pasado consumido. Su disfrute puede perdurar pero en un momento *efímero*: más allá de que (y el más allá comienza en el punto de partida) el regocijo adquiera un tinte de necrofilia, el logro se transforma en pecado y la inmovilidad en muerte.

En las citas con que comienzan estos ensayos, las de Wilhem Dilthey y Jacques Derrida hablan de lo mismo: la claridad total significa el fin de la historia. El primero habla desde el interior de una modernidad todavía joven y atrevida: la historia alcanzará un final y nosotros la redimiaremos universalizándola. Derrida vuelve la mirada a las esperanzas ya extintas. Sabe que la historia no finalizará y, por lo mismo, tampoco el estado de ambivalencia.

Existe otra razón por la que la modernidad equivale a desasosiego; el desasosiego conlleva la imagen de Sísifo, y la contienda contra la inquietud del presente, la apariencia de progreso histórico.

La guerra contra el caos se disgrega en una multitud de batallas locales que persiguen el orden, que pelean unidades de guerrilla. En buena parte de la historia moderna no hubo cuarteles generales desde donde coordinar las batallas –en todo caso, no existió ningún comandante en jefe capaz de explorar enorme vastedad del universo por conquistar ni de transformar el derramamiento de sangre local en una conquista territorial. Existían solamente brigadas móviles de propaganda, que, con su discurso fervoroso, aspiraban a mantener en alto el espíritu de lucha. «Los gobernadores y los científicos por igual (sin mencionar el mundo del comercio) ven los asuntos humanos modelados conforme a un propósito...» Sin embargo, hay suficientes gobernantes y científicos y así son sus objetivos. Todos los gobernantes y científicos guardan celosamente sus cotos de caza y también su derecho de establecer propósitos. Ya que esos cotos de caza están acotados de acuerdo con el tamaño de sus poderes coercitivos y/o intelectuales, y los objetivos se ajustan a la medida de aquellos, sus contiendas son victoriosas. Los objetivos se alcanzan, el caos es expulsado de la entrada y los órdenes se establecen en el interior.

La modernidad se enorgullece de la *fragmentación* del mundo como de su realización principal. La fragmentación es la fuente primaria de su vigor. El mundo que se desmorona en el interior de una plétora de problemas es un mundo manipulable. O, mejor dicho, puesto que los problemas son manejables, la cuestión de la maleabilidad del mundo puede nunca aparecer en la agenda pendiente o se pospone indefinidamente. La autonomía territorial y funcional que introduce la fragmentación a los poderes consiste, primero y principalmente, en el derecho de no mirar más allá del cerco y de no ser observado desde más allá de él. La autonomía es el derecho de decidir cuándo se mantienen los ojos abiertos y cuándo conviene cerrarlos; el derecho de separarse, de discriminar, de mondar y recortar.

La completa confianza de la ciencia ha sido (...) explorar el todo únicamente como la *suma* de sus partes y nada más. En el pasado se asumía que si se encontraba algún principio holístico, podría añadirse a las partes ya conocidas a modo de organizador. En otros términos, el principio holístico sería algo así como un administrador que dirige una

burocracia.

Esta similitud, permítasenos agregar, no es accidental. Científicos y administradores comparten la preocupación por la soberanía y las demarcaciones, y sólo pueden concebir el todo como imagen de más administradores y más científicos con su soberanía, sus funciones y sus áreas de conocimiento bien delimitadas (de modo similar a como Margaret Thatcher visualizaba Europa). Urólogos y laringólogos guardan la autonomía de sus departamentos clínicos (y, mediante apoderados, también de riñones y oídos) tan celosamente como los burócratas que dirigen la industria, y defienden la independencia de los departamentos y áreas de existencia humana sujetas bajo su jurisdicción.

Un modo de decirlo es que la visión grandiosa del orden se ha disuelto en pequeños problemas que son susceptibles de solución. Para ser más precisos, esa visión del orden resalta del torbellino la amalgama de problemas solubles –similar a «la mano invisible» o al «sostén metafísico». Podría pensarse como si se esperara que la totalidad armónica surja, a la manera del ave Fénix desde las cenizas, en virtud de los logrados esfuerzos por fragmentarla.

Pero la fragmentación convierte la resolución del problema en la labor de Sísifo y la incapacita como herramienta creadora de orden. La autonomía de localidades y funciones no es sino una ficción hecha plausible por decretos y códigos legales. Se trata de la autonomía de un río o de un remolino o de un huracán (sin entrada ni salida de agua por lo que no hay río que fluya; cortada la afluencia y la salida del aire, ya no hay tornado). La autarquía es el sueño de todo poder. Se debate en la ausencia de autarquía y, sin embargo, ninguna autarquía puede vivir sin seguridad. Son los poderes los que se han fragmentado, no así el mundo. La gente es plurifuncional, las palabras polisémicas. O, tal vez mejor, la gente se convierte en plurifuncional a causa de la fragmentación de las funciones; las palabras se tornan polisémicas debido a la fragmentación de los significados. La opacidad emerge al otro extremo de la pugna en favor de la transparencia. La confusión nace de la lucha en pos de la claridad. La contingencia surge en el lugar donde coinciden y chocan muchos esfuerzos por la determinación.

Conforme se consolida la fragmentación, el caos resultante es más irregular y menos controlable. La autarquía admite que los recursos se concentren en el cometido inmediato (existe una mano fuerte para dominar con firmeza el cometido), por lo tanto, el cometido se convierte en algo factible y el problema en soluble. Con el problema-resolución como función de la iniciativa de poder, la escala de problemas solubles y resueltos se incrementa con la extensión de la autarquía (con el grado en el que las prácticas de poder que cohesionan el enclave relativamente autónomo pasan de lo «relativo» a lo «autónomo»). Los problemas se amplifican. También sus consecuencias. Conforme menos relativa es una autonomía, más relativo es el otro. Conforme más definitiva es la solución de los problemas iniciales, menos manipulables son los problemas resultantes. Hubo el cometido de incrementar los cultivos agrícolas; fue resuelto gracias a los nitratos. Existió el cometido de construir el suministro constante de agua; se resolvió gracias a la detención mediante represas del flujo de agua. Posteriormente se necesitó purificar los suministros de agua envenenada por la filtración

de nitratos no absorbidos, y lo cual se resolvió aplicando fosfatos en nuevas plantas depurativas, construidas para el efecto. Por lo mismo, el objetivo siguiente consistió en destruir las algas tóxicas que crecen en los depósitos ricos en compuestos de fosfato...

El impulso hacia un orden diseñado según objetivos extrajo su energía, como lo hace todo impulso hacia el orden, de la aversión a la ambivalencia. Pero el producto final de las tentativas modernas y fragmentarias en pos de orden fue más ambivalencia. La mayoría de los problemas que confrontan en nuestros días los administradores de órdenes locales son resultado de la actividad resolutoria de problemas precedentes. Buena parte de la ambivalencia a la que se enfrentan los ejecutores y teóricos de órdenes sociales e intelectuales se originan en los esfuerzos dirigidos a suprimir o declarar inexistente la relatividad endémica de la autonomía. Los problemas son creados en la resolución de problemas; la actividad ordenadora engendra nuevos espacios de caos. El progreso consiste, antes que nada, en la caducidad de las soluciones de ayer.

El horror de mezclar refleja la obsesión por separar. La excelencia local y especializada que la forma moderna de hacer las cosas posibilita tiene las prácticas de separación como único fundamento (aunque de solidez envidiable). La armazón central tanto de la práctica como del intelecto moderno es la oposición –en concreto, la dicotomía. Las visiones intelectuales que generan las imágenes arbóreas de bifurcación progresiva, reflejan e informan de la práctica administrativa de dividir y separar: con cada bifurcación sucesiva la distancia entre los ramales del tronco original aumenta, sin ningún vínculo horizontal que compense el aislamiento.

La dicotomía es un ejercicio de poder y, al mismo tiempo, su disfraz. Aunque ninguna dicotomía se sostendría sin el poder de separar, de discriminar, crea una ilusión de simetría. La simetría ficticia de los resultados encubre la asimetría del poder que es su causa. La dicotomía representa sus miembros como iguales e intercambiables. Pero su existencia testifica la presencia de un poder diferenciador. Esta diferenciación fomentada por el poder es la que produce la diferencia. Se dijo que sólo la diferencia entre unidades de la oposición, no las unidades mismas, es significativa. Por lo mismo, la significación, al parecer, se gesta en las prácticas del poder capaces de establecer diferencias –capaces de separar y de marginar. En las dicotomías cruciales para la práctica y la visión del orden social, el poder diferenciador se oculta como norma tras uno de los miembros de la oposición. El segundo miembro es *el otro* del primero, la cara opuesta (degradada, suprimida, exiliada) del primero y su propia creación. De ahí que la anormalidad sea lo otro de la norma; la desviación, lo otro de la ley por cumplir; la enfermedad lo otro de la salud, la barbarie lo otro de la civilización, el animal lo otro del hombre, el enemigo lo otro del amigo, «ellos» lo otro de «nosotros», la locura lo otro de la razón, el extranjero lo otro del compatriota, el público lego lo otro del experto. Ambas caras dependen una de otra, pero la dependencia no es simétrica. La segunda depende de la primera para su aislamiento forzoso. La primera depende de la segunda para su autoafirmación.

La geometría es el arquetipo de la mente moderna. La cuadrícula es su tropo predominante (de ahí que Mondrian sea el más *representativo* de sus artistas visuales). Taxonomía, clasificación, inventario, catálogo y estadística son las estrategias supremas

de la práctica moderna. El dominio moderno consiste en el poder de dividir, clasificar y distribuir –en el pensamiento, en la práctica, en la práctica del pensamiento y en el pensamiento de la práctica. Paradójicamente, es por este motivo por lo que la ambivalencia es la preocupación principal de la modernidad y el más preocupante de sus asuntos. La geometría muestra cómo sería el mundo si fuera geométrico. Pero el mundo no es geométrico. No puede ser constreñido para amoldarlo a las cuadrículas inspiradas en la geometría.

La producción de desperdicio (y, por tanto, la preocupación por el desperdicio) es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. La maleza es el desecho de la jardinería; los barrios bajos, el desecho del urbanismo; la disidencia, el de la unidad ideológica; la herejía, el de la ortodoxia; la *extrañidad*, el de la formación estatounacional. Son desperdicios ya que desafían la clasificación y rompen el trazado de la cuadrícula. Son la combinación prohibida de categorías que no deben mezclarse. Merecen la sentencia de muerte por resistir la separación. El tribunal moderno no consideraría válido el hecho de que no se situarían al otro lado de la estacada de no haberse construido primero ésta. El tribunal está ahí para preservar la estabilidad de las murallas construidas.

Si la modernidad es producción de orden, la ambivalencia es *el desecho de la modernidad*. Tanto el orden como la ambivalencia son igualmente productos de la práctica moderna; y ninguna se sostiene más que con la práctica moderna –constante y vigilante. Ambas participan de la contingencia típicamente moderna, la desfundamentación del ser. La ambivalencia es lo que más preocupa e inquieta en la era moderna, ya que, a diferencia de otros enemigos derrotados y dominados, su vigor crece con cada éxito de los poderes modernos. La actividad ordenadora construye como ambivalencia su propio fracaso.

2. Posmodernidad, o cómo vivir con la ambivalencia

«Podríamos hacer el intento de transformar nuestra contingencia en nuestro destino.»

Ágnes Heller

Hay un aspecto en que las ciencias sociales nacidas en la época de la Ilustración no han fracasado; escribió Ágnes Heller: «nos han dado el autoconocimiento, y nunca han dejado de proporcionarle un conocimiento de sí misma a la sociedad *moderna*, esta sociedad *contingente*, una entre muchas, que es *nuestra* sociedad». Y observemos entonces que ese éxito parcial fue en sí mismo un fracaso, si se le juzga con base en los parámetros ambicionados por las ciencias sociales. Cualquier cosa que hayan hecho las ciencias sociales, no cumplieron *con lo prometido*; en cambio, sin saberlo y aún menos sin intentarlo, entregaron algo que no habían prometido; para decirlo con franqueza, entregaron un producto razonable todo el tiempo con las pretensiones falsas de proporcionar otra cosa más... Conciencia de la contingencia –de la contingencia del sí mismo moderno, contingencia de la sociedad moderna– no fue algo que negociaran los profetas, los apóstoles, los supuestos conversos y los beneficiarios aspirantes. Si se coincide con Heller en que las ciencias sociales, pese a lo que se decepcionaron a ellas mismas, proveyeron un conocimiento precioso que sería apreciado posteriormente como

una vislumbre de la contingencia, se debe insistir aún que lo hicieron mientras conceptualizaban erróneamente la verdadera naturaleza de su negocio, o lo hicieron mientras intentaban hacer pasar sus productos por una cosa diferente de lo que eran (y quedaban como –sabiéndolo o no– un rompimiento con lo que era el acto de comercio oficial...): que informaron de la contingencia mientras se creían que narraban la *necesidad*, de la *localidad* particular mientras creían que narraban la *universalidad*, de una interpretación encadenada a la tradición mientras se creían narrar la verdad extraterritorial y extratemporal, de la indecidibilidad mientras creían narrar la transparencia, de lo provisional de la condición humana mientras creían narrar la certidumbre del mundo, de la *ambivalencia* del diseño artificial mientras creían narrar el orden la de la naturaleza.

Fueron todas esas creencias (falsas creencias), y no lo que entregaron (entregas útiles), lo que hizo de las ciencias sociales, y de la mentalidad desde las que surgieron, y de la estructura de poder que se contemplaba a sí misma en esa mentalidad, *modernas*. La mayor parte de su historia, la modernidad vivió en y por medio del autoengaño. El núcleo de ese autoengaño era esconder su propio parroquianismo, la convicción de que lo que no es universal en su particularidad no es sino lo aún no universal, de que el proyecto de universalidad puede estar inconcluso, pero permanece estando definido, en su mayor parte. Tal vez gracias a ese autoengaño fue que la modernidad pudo entregar las cosas maravillosas y repugnantes; en ese, como en muchos otros casos, la ignorancia, digamos, resultó ser un privilegio. La pregunta es: ¿el desvanecimiento del autoengaño es un logro final, la emancipación o el fin de la modernidad?

El rasgo distintivo de creer en la verdad del conocimiento propio no es la convicción de que el conocimiento en cuestión sea satisfactorio, grato, útil o de otra manera, que poseerlo sea valioso. Muchas veces, esta convicción puede ser y es sostenida sin ninguna preocupación de una confirmación autorizada de que la creencia en la verdad tenga sentido. Lo que no se puede hacer sin un «concepto de verdad bien fundamentado» es decirles a los demás que están equivocados y de ahí que: 1) hayan de o deban cambiar de opinión, lo que confirma 2) la superioridad (léase: el derecho a mandar) de quien porta la verdad (léase: quien da las órdenes). La lucha por la verdad como cualidad proclamada del conocimiento se yergue, por lo tanto, únicamente en el contexto de la hegemonía y el proselitismo; en un contexto de coexistencia de cuerpos de conocimiento que se sostienen con autonomía, entre los cuales uno por lo menos rehúsa coexistir pacíficamente y respetar los límites existentes; en el contexto de pluralidad al que por lo menos un miembro trata como una situación vejatorio que debe ser rectificada, en el contexto de un balance de fuerzas al que se presiona para convertir en asimetría de poder.

En otras palabras, la verdad es una *relación social* (como el *poder*, la *propiedad* o la *libertad*): un aspecto de una jerarquía edificada con unidades de superioridad-inferioridad; con mayor precisión, un aspecto de la forma hegemónica de dominio o de una tentativa para la dominación-mediante-la-hegemonía. Desde su inicio, la modernidad fue esa forma y esa tentativa. La parte del mundo que adoptó la civilización

moderna como su principio estructural y su valor constitutivo propendió a dominar el resto del mundo disolviendo su alteridad y asimilando el producto de esa disolución. La alteridad que perseveró no podía sino ser tratada como una molestia temporal, como un error que tarde o temprano debía ser suplantado por la verdad. La batalla del orden contra el caos en las relaciones mundiales fue replicado con la guerra de la verdad contra el error en el plano de la conciencia. El orden debía ser instalado y generalizado como un orden *racional*; la verdad que debía triunfar era la verdad *universal* (y por tanto, apodíctica y obligatoria). Al juntarse, orden político y conocimiento verdadero se combinaron en un designio en pos de *certeza*. El mundo del orden y la verdad racional-universal no conocía de contingencia ni de ambivalencia. El objetivo de la certidumbre y la verdad absoluta era indistinguible del espíritu de cruzada y del proyecto de dominación.

Mientras se apartaba, haciéndose distinta para hacer posible reservar una posición de mando frente al resto de la *oikumene*, la modernidad se pensó a sí misma como la semilla de la universalidad futura, como de una entidad destinada a reemplazara todas las demás entidades y de esa manera a abolir la misma diferencia entre ellas. Pensó de la *diferenciación* que perpetraba como una *universalización*. Éste fue el autoengaño de la modernidad. Sin embargo, fue un autoengaño que debía revelarse en sí mismo sin ninguna ayuda externa (no había, de cualquier manera, «ningún afuera», que dejara la legitimidad de revelar algo); un autoengaño que duraría sólo si trabajaba en ponerse al descubierto. El autoengaño proporcionó el coraje y la confianza para proseguir esa obra en solitario, la universalidad que siempre engendraba más diferencia; para perseverar en la persecución de la uniformidad como estaba abocada a producir mayor ambivalencia. El autoengaño de la modernidad estaba preñado con la revelación de él mismo.

Es quizás al fruto de esa gravidez lo que Ágnes Heller denominó el «anhelo de muerte» (*death wish*) que iba a ser hallado en el otro extremo de la larga marcha hacia la «satisfacción del deseo»; que iba a ser, como tratamos de demostrar aquí, su heredero y sucesor inevitable. La conciencia de lo contingente, aunque hijo pródigo, fue una descendencia completamente legítima de una ciega autoconfianza, no podía más que nacer de ésta y no hubiera nacido de ningún otro padre. Los moradores de la casa de la modernidad han sido entrenados constantemente para sentirse en casa bajo condiciones de necesidad y a sentirse desdichados de cara a la contingencia; se les ha dicho que la contingencia era ese estado de desasosiego y angustia del que se necesita huir acoplándose a la norma vinculante y alejando así la diferencia. La desdicha del presente es la comprensión de que esto no será, de que la esperanza no se hará realidad y de ahí que uno necesite aprender a vivir sin la esperanza que le daba sentido —el único sentido— a la vida. Como observó Richard Rorty: «Lo típico es que los léxicos mantengan una relación parasitaria respecto de las esperanzas, en el sentido de que la principal función de los léxicos es la de narrar historias acerca de los resultados futuros que compensarán a los sacrificios presentes», y que nombran los sufrimientos del presente, podemos agregar; ellos narran el presente como un sufrimiento *específico* que necesita un sacrificio *concreto* para que cese de ser un sufrimiento *como tal*. Hoy somos

desdichados, pues nos han dejado el viejo vocabulario o léxico, pero sin la esperanza, que le nutría con jugos vitales. El rumor de palabras disecadas y sin savia nos recuerda, incesante y moleestamente, el vacío que hay donde alguna vez estuvo la esperanza.

Habiendo sido entrenados para vivir en lo necesario, nos hallamos viviendo en lo contingente. Entonces, abocados a vivir en la contingencia podemos, como sugiere Heller, hacer un «intento por transformarla en nuestro destino». Se hace de alguna manera un destino abrazando al sino: por el acto de elegir y la voluntad de ser leal a la decisión hecha. Abandonar el vocabulario parásito de la esperanza de (o la determinación por) la universalidad, certidumbre y la transparencia, es la primera elección por hacer, el primer paso en el camino a la emancipación. Ya no se puede olvidar más a la contingencia; si fuera capaz de hablar, la contingencia repetiría lo que Nietzsche escribió a su descubridor, amigo y profeta Georg Brandes el 4 de enero de 1889 (el día que finalmente se retiró de las preocupaciones de la vida mundana): «Después de que me descubriste, no es ningún truco hallarme; ahora lo difícil es perderme (...)». Pero podemos transferir la contingencia del vocabulario de las esperanzas perdidas al de la oportunidad, desde el lenguaje del dominio al de la emancipación. Heller escribe:

«Un individuo ha transformado su contingencia en su destino, si esa persona ha llegado a la conciencia de haber hecho lo mejor de sus posibilidades prácticamente infinitas. Una sociedad ha transformado su contingencia en su destino, si los miembros de esa sociedad toman conciencia de que no prefieren vivir en otro lugar ni en otro tiempo que aquí y ahora».

3. De la tolerancia a la solidaridad

Empero, comentemos que la conciencia que conduce a la emancipación no es todo lo que sucede en la senda hacia la contingencia como destino. La emancipación que la contingencia como destino hace posible (una de esas «posibilidades prácticamente infinitas») acarrea la *aceptación* de que hay otros lugares y otros tiempos que pueden, con justificación igual (o sin una buena razón, igualmente), ser preferidos por los miembros de otras sociedades, y por muy diferentes que sean, las opciones no pueden discutirse mediante la referencia a algo más sólido y vinculante que la preferencia y la determinación de apegarse a lo preferido. La preferencia por la forma de vida de uno, que se comparte comunalmente, debe ser por lo tanto inmune a la tentación de pelear una cruzada cultural. La emancipación significa esa aceptación de la contingencia personal en tanto se basa en reconocerla como la razón suficiente para vivir y que se nos deje vivir. Ella señala el fin al horror, a la alteridad y la repugnancia de la ambivalencia. Como la verdad, la emancipación no es una cualidad de los objetos, sino una *relación* entre ellos. La relación que abre el acto de emancipación está marcada por el fin del miedo y el comienzo de la tolerancia. Es en la tolerancia que el vocabulario de la contingencia-como-destino debe ser parásito, a fin de dejar que se articule la emancipación.

Como Rorty explica convincentemente, el lenguaje de la necesidad, la certeza y la verdad absoluta no articula otra cosa sino humillación: humillación del otro, del diferente, del que no se ajusta al parámetro. Por el contrario, el lenguaje de la contingencia crea una posibilidad «de ser benévolos, de evitar la humillación de los

otros». Observemos, sin embargo que «ser benévolo» no es, tampoco, el fin del relato, ni la estación final en el camino hacia la emancipación. «Ser benévolo» y la tolerancia para la cual representa el símbolo de conducta y de expresión bien puede significar mera indiferencia y despreocupación derivadas de la resignación (esto es, del sino, no del destino): el Otro no se va a ir y no se va a hacer como yo, pero no tengo manera (en este momento, por lo menos, o en futuro previsible) de obligarlo a irse o a cambiar. Como estamos condenados a compartir tiempo y espacio, hagamos soportable y un poco menos peligrosa nuestra coexistencia. Al ser bondadoso incito a la bondad. Espero que mi oferta de reciprocidad sea aceptada; esa esperanza es mi única arma. Ser bondadoso es sólo una manera de mantener el peligro a distancia; como la pulsión proselitista de antaño, esta actitud nace del miedo.

Par desenredar el potencial emancipador de la contingencia-como-destino, no bastaría con evitar humillar a los otros. También se necesita respetarlos, y respetarlos precisamente en su otredad, las preferencias que han hecho, en su derecho a hacer preferencias. Se necesita honrar la alteridad en el otro, la extrañidad en el extraño, recordando –con Edmond Jabés– que lo «extraordinario es universal», que el ser diferentes nos hace parecernos entre sí y que yo no puedo respetar mi propia diferencia sino respetando la diferencia del otro. «El caso del extraño me concierne no sólo porque yo mismo soy un extraño, sino porque eleva por sí mismo los problemas que confrontamos de principio y en las aplicaciones cotidianas de libertad, poder, deber y fraternidad: en primer lugar, el problema de la igualdad entre los hombres; en segundo, el de nuestra responsabilidad hacia ellos y hacia nosotros mismos.» Mi nexo con el extraño se revela como *responsabilidad*; más que la neutralidad indiferente o incluso la aceptación cognitiva de la similaridad de condición (y ciertamente no mediante la desdeñosa versión de la tolerancia: «Le funciona ser como es, y hay que dejarlo ser, aunque no me imagino siendo así»). Se revela, en otras palabras, como *comunalidad de destino*, y no simple semejanza de sino. A un sino compartido le es suficiente con la tolerancia mutua; un destino conjunto requiere *solidaridad*.

El derecho del Otro a su extrañidad es la única manera en que mi propio derecho puede expresarse, establecerse y defenderse a sí mismo. Desde el derecho del Otro se elabora mi propio derecho. «Yo soy responsable del Otro» y «Soy responsable de mí mismo» llegan a significar la misma cosa. Escoger ambas, haberlas escogido como una cosa, una actitud indivisible, y no como dos miradas correlacionadas aunque separadas, es el sentido de reforjar la contingencia de sino en destino. Llámese esto como se quiera: sentimiento de compañerismo, identificación imaginativa, empatía; lo único que no se puede decir de esa elección es que se origina en una norma o una regla –ya sea un mandato de la razón, una regla demostrada empíricamente por el conocimiento que busca la verdad, un mandamiento de Dios o un precepto legal.

Como cuestión de hecho, no hay mucho que decir sobre la causa de esto. La nueva solidaridad de lo contingente se basa en el silencio. Sus esperanzas yacen en no hacer ciertas preguntas ni buscar ciertas respuestas, se satisface con su propia contingencia y no desea ser elevada al estatus de verdad, necesidad o certidumbre, pues sabe muy bien

(o más bien siente intuitivamente) que no sobreviviría el ascenso. La solidaridad se hace verdad cuando el lenguaje de la necesidad, el lenguaje del distanciamiento, la discriminación y la humillación, queda fuera de uso. Al intentar precisar la característica más decisiva de la sociedad ideal —en su versión, la sociedad *liberal* ideal— Richard Rorty indicó que en ella las personas «ya no sentirían la necesidad de responder a la pregunta “¿Por qué es usted liberal?”». En esa sociedad una persona «no tendría necesidad de una justificación del sentimiento de la solidaridad humana, por que no se la habría incitado a jugar el juego del lenguaje en el cual se plantea y se logra la justificación de ese género de creencias».

La existencia contingente implica existencia vacía de certidumbre, y una certidumbre que se echa de menos en nuestra desolada situación, o es difícil de exhumar desde los escombros de las verdades modernas, es la certidumbre de la solidaridad. El camino desde la tolerancia a la solidaridad, como cualquier otro, es impreciso; es, en sí mismo, contingente. También lo es el otro camino, el que conduce de la tolerancia a la diferencia y al distanciamiento; es igualmente contingente, y por eso igualmente plausible. El estado de tolerancia es intrínseca e incurablemente ambivalente. Se presta con la misma facilidad o la misma dificultad, al elogio laudatorio y a la condena despreciativa; puede dar ocasión al gozo así como a la desesperanza. Vivir en la contingencia significa vivir sin garantía, con una certidumbre provisional, pragmática, escéptica y siempre momentánea, y esto incluye al efecto emancipatorio de la solidaridad.

La modernidad pudo descartar su incertidumbre como si se tratara de una aflicción temporal. Cada incertidumbre llegó completa, con su receta para curarla: tan sólo un problema más, y a los problemas los definían sus soluciones. (Las sociedades, insistió Marx, nunca se imponen tareas hasta que disponen de los medios para realizarlas). El tránsito de incertidumbre a certidumbre, de ambivalencia a transparencia parecía cuestión de tiempo, de solución, de recursos, de conocimiento. Es un asunto completamente distinto vivir con la conciencia posmoderna de que no hay salida cierta de la incertidumbre, de que la huida de la contingencia es tan contingente como la condición de la que se busca escapar. El desasosiego que origina esa conciencia es la fuente de descontentos típicos de la posmodernidad: molestia con la condición cargada con ambivalencia; con la contingencia que se niega a irse, y contra los mensajeros de las novedades, esos que intentan explicar con deletrear y articular lo nuevo y lo que probablemente nunca retorne a lo viejo: esos que, para emplear los términos de Ágnes Heller, exigen convertir el sino en destino. Lo que encuentran difícil de aceptar quienes reciben las nuevas es que cualquier cosa que decidan hacer no contará con el alivio de estar en el lado de la verdad, o las leyes de la historia o el veredicto inequívoco de la razón.

En efecto, quien persiga el éxito práctico ganará poco al considerar la condición posmoderna. No puede negarse que el conocimiento de esa condición fracasa de manera abominable según los parámetros que fijó el conocimiento moderno (mejor dicho, que fijó la promesa que hizo éste conocimiento, y que convirtió en el fundamento de su elevada posición social). La conciencia de lo contingente «no da poder» (*not*

«*empower*»): su adquisición no le da ventaja a su poseedor sobre los protagonistas de la contienda entre deseos y finalidades, ni en el juego de la astucia y la suerte. No conduce al dominio, ni lo sustenta. Y como para igualar el marcador, tampoco es de ayuda en la lucha contra la dominación. Hay que decirlo francamente, es indiferente ante las estructuras de dominación, vigentes o posibles. Quien busque la dominación –vigente o posible– (o quienquiera sea inducido a evaluar la calidad del conocimiento conforme a su poder para hacer las cosas que promete proveer o hacer respetables) debe enfurecerse ante la suave rechazo de ese conocimiento a validar cualquier pretensión a la superioridad. Igualmente furioso debe estar quien desee hacer explotar la dominación que hay.

Entonces es sólo asunto de perspectiva si se observa una característica como una calamidad o señal de entereza, un vicio o una virtud. Truncar la esperanza de adquirir poder-medianteconocimiento equivale a un repudio y refutación enfáticos de la lucha de poder dirigida a la dominación absoluta. Equivale también a la promoción de la coexistencia: la única condición cuya estabilidad, no permanencia, permite. La conciencia de la condición posmoderna descubre a la tolerancia como sino. También hace posible –sólo posible– el largo camino del sino al destino, de la tolerancia a la solidaridad.

Presentación y compilación de textos a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

16 Nuevos replanteamientos de viejos temas

E

En este bloque temático hemos agrupado a toda una serie de reflexiones que se producen en el campo de la teoría sociológica y que vuelven a replantearse a partir de la década de los setenta, como ya lo hicieron otros en el periodo entreguerras y al final de la década de los treinta y de los cuarenta con sus «síntesis», viejas preguntas como la posibilidad/imposibilidad del orden, la integración social, la naturaleza de la interacción social. Las viejas preguntas, a juicio de autores tan dispares como N. Luhmann, A. Giddens, A. O. Hirschman, J. Elster, M. Foucault, C. Castoriadis, P. Bourdieu, U. Beck o M. Castells no admiten las mismas respuestas que ofrecieron los clásicos, ni siquiera aquellas que ofreció Parsons en su «síntesis sistémica».

Luhmann considera que tanto Durkheim como Parsons sobrevaloraron la necesidad de «compromisos de valor compartidos» en las sociedades modernas, según él, sociedades funcionalmente diferenciadas, es decir, sociedades en las que el principio de organización social predominante es la función a desarrollar, en lugar del rango (propio de las sociedades organizadas estratificacionalmente) o de la edad y el sexo (propio de las sociedades organizadas segmentariamente). La sociedad moderna no es algo semejante a una *perfecta communitas* que confiere la autorrealización completa a sus afortunados miembros. Más bien es una red comunicativa altamente abstracta que define poco más que condiciones extremadamente vagas para compatibilizar las orientaciones internas de los diferentes dominios (sistemas) sociales. Los miembros de las sociedades modernas no tienen que mostrar un acuerdo sobre «lo bueno» sino que deben aceptar unas «distinciones directrices» más abstractas como lo correcto/incorrecto, lo legal y lo ilegal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso. Luhmann busca alternativas funcionales a la integración normativa para hacer frente a un problema más amplio que según él afecta a la *autoproducción* y a la *autoorganización* de las sociedades modernas en contextos de contingencia y riesgo.

Giddens ha escrito sobre muchos temas, desde la guerra hasta la intimidad sexual, pero quizás su aportación más relevante al discurso sociológico quepa cifrarla en su teoría de la *estructuración*, según la cual los conceptos de estructura y de sistema son conectados de una, sin duda, interesante forma. La estructura es organizada como conjunto de reglas y recursos, fuera del tiempo y del espacio, y está marcada por una «ausencia del sujeto». Los sistemas sociales, en los que la estructura es implicada reiteradamente, comprenden por el contrario las actividades situadas de los agentes humanos, reproducidas a lo largo del tiempo y del espacio. La estructuración hace referencia a las condiciones que gobiernan la continuidad o el cambio de las estructuras. Para Giddens (así como también para J. Habermas) la integración social se ocuparía del sistema social en el nivel de la interacción individual cara a cara, en contextos de copresencia, y la integración sistémica se ocuparía del sistema social en el nivel de la relación entre sistemas sociales y colectividades, es decir, presupondría interacciones «a

distancia», en la ausencia espacio temporal de aquellos que «se» comunican de forma indirecta. Así establece como rasgos específicos de la «modernidad radicalizada» (concepto de significación diferente a la posmodernidad, y más cercano a lo que Habermas ha llamado «modernidad inacabada») en la que se produce una autonomización de las estructuras en relación a los sistemas y a los sujetos: 1. La creciente *reflexividad* de las formaciones discursivas que componen el mundo instituido de significado de las sociedades modernas, es decir, se institucionaliza la «duda», la crítica como condición de posibilidad de toda acción social. 2. El *distanciamiento entre el tiempo y el espacio* por cuanto que la modernidad supone una transformación del tiempo «ahora-aquí» por un tiempo «ahora-en todos los lugares». El «cuándo» de cualquier acción está conectado al «dónde», pero no como en épocas premodernas, vía mediación del lugar. 3. La *autorreferencia* de medios de comunicación simbólica generalizada, como el dinero y el poder, así como de medios de inteligencia artificial como las computadoras.

Hirschman y Elster, aun no siendo sociólogos *strictu sensu*, realizan una revisión de gran interés de conceptos clave en la sociología. Así el concepto de racionalidad y sus límites, determinado a través de la tematización, por una parte, de las intenciones de los actores como momento causal de las acciones y, por otra parte, de las consecuencias anticipadas y no anticipadas de tales cursos de acción (concepto éste que ya había sido introducido por Merton), en las que se considerará como un aspecto central los costes de la acción. Tanto Hirschman (en *Retóricas de la Intransigencia*) como Elster (en *Lógica y Sociedad* como *Uvas Amargas*) dedicarán una buena parte de su obra a la discusión del significado del concepto de «consecuencias perversas de la acción». El análisis del cambio en el sistema de preferencias es ejemplificado por Hirschman a través del concepto de «compromisos cambiantes», que pone de manifiesto el carácter socialmente construido de tales preferencias.

Aunque el elenco temático que la obra de Foucault aborda es muy amplio, podemos consignar como aportación sociológica digna de mención su interpretación del binomio: «poder-saber». Para Foucault la verdad, la pretensión de validez de una formación discursiva, no está disociada de su forma de expresión institucional (poder). Por esta razón sitúa al binomio «poder-saber» como un dispositivo

—como un conjunto de discursos, de instituciones, de disposiciones arquitectónicas, de regulaciones, de leyes, de medidas administrativas, de axiomas científicos, de proposiciones filosóficas, de moralidad, de filantropía, etc.— que estructura los posibles modos de acción de la gente. El «biopoder» es, a su juicio, la forma distintivamente moderna de poder, expresada a través de la coerción, la vigilancia y la disciplina que tratan de incidir sobre el cuerpo y sobre el alma con el objetivo de conseguir individuos minimizados como fuerza «política» y maximizados como fuerza productiva útil. Este «podersaber» es ejercido en la sociedad moderna, por tanto, a través del derecho, de la soberanía, de la ley y a través de mecanismos disciplinarios «micropolíticos» de subordinación.

La mirada sociológica de Castoriadis, autor ya fallecido, se expresa de forma bastante

diferente al resto de autores que forman el elenco de novedades teóricas. Según él desde Platón a Marx el pensamiento político se ha presentado como la aplicación de una teoría de la esencia de la sociedad y de la historia. Tal concepción fundada en una ontología de la identidad, según la cual *ser* ha significado siempre *ser determinado*, ha ocultado el ser propio de «lo socialhistórico» como *imaginario radical*, como Caos, como Abismo, como Sin-Fondo. Se trata de ver la historia según él como creación, como actuación de la dimensión instituyente de la sociedad sobre su dimensión instituida, es decir, la sociedad es «lo social-histórico» que actúa como una imaginación creativa continuada, que se hace ser como institución del mundo, de los individuos, de las cosas. Esto comporta siempre, a juicio de Castoriadis, una dimensión identitaria-instituida que, sin embargo, es esencialmente creación de un *magma* de significaciones sociales imaginarias de carácter instituyente. No en vano Castoriadis intitula a su obra maestra: *La Institución imaginaria de la sociedad*.

Pierre Bourdieu pretende construir una sociología de la percepción del mundo social, una «óptica social», es decir, una sociología de la construcción de las visiones del mundo que contribuyen también a la construcción de ese mundo. Pero, si hemos construido el espacio social, sabemos que estos puntos de vista son vistas tomadas a partir de un punto, es decir, de una posición determinada en el espacio social. Habrá puntos de vista diferentes o aun antagónicos, puesto que estos puntos de vista dependen del punto de vista desde el que son tomados en ese espacio. Este espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico, un espacio de estilos de vida y de grupos de estatus caracterizados por símbolos y distinciones que los diferencian. La identidad social se define y se afirma en la diferencia. El *habitus* opera como un enmarcamiento interpretativo («*keying frame*»); también en los términos de Goffman, por una parte, es principio generador de configuraciones, es capacidad, potencialidad de creación cultural y, por otra parte, simultáneamente es marco, estructura, espaciamento delimitado para ver, sentir, pensar y actuar, en definitiva, para producir un mundo. Aunque una gran parte de las categorías y conceptos que usamos habitualmente los damos por supuestos en la vida social, sin embargo, en realidad, son contruidos socialmente y experimentan una génesis social y, por tanto, tales límites varían en el tiempo y en el espacio. Bourdieu pretende construir una sociología de la percepción del mundo social, es decir, una sociología de la construcción de las visiones del mundo que contribuyen también a la construcción de ese mundo. Para conseguir esto inserta las intuiciones durkheimianas y maussianas sobre las formas de clasificación primitivas en el seno de la sociología religiosa de Weber con el interés de analizar las formas de clasificación en las sociedades diferenciadas. En este contexto esboza Bourdieu un espacio estético de las constelaciones del gusto, a través de una estética antikantiana orientada a describir las afinidades que se dan entre clases, niveles de formación y expresiones del gusto. Lo que Kant consideraba una pura capacidad de gusto, para Bourdieu es una capacidad cultural, lo que Kant describe fenomenológicamente, a través de su descripción del gusto bárbaro y del gusto puro, como formas estéticas opuestas, siendo el primero la sombra de lo auténtico, lo inauténtico de la luz, son para Bourdieu variantes del gusto realmente

existente, producto de socializaciones diferenciadas, de diferentes capitales culturales y de diferentes posiciones dentro de la estructura social. La distinción se apoya en un señalamiento que cada sociedad establece con arreglo a unas «formas (elementales o complejas) de clasificación» y con arreglo a unos procedimientos de instrucción. Junto a la lucha económica de clases se sitúa una *lucha simbólica de clases* que no se restringe al reparto de bienes y servicios sino que abarca también a los valores adecuados, a los estándares legítimos y a algunos estilos de vida distintivos.

Según Ulrich Beck en su *best seller* de 1986: *Risikogesellschaft*, en las sociedades modernas avanzadas se produce una coexistencia problemática entre dos modernidades, la de la expansión de las opciones y la de la expansión de los riesgos. Ambas son indisolubles. Con la pretensión de realización de los fines de la modernidad –libertad, bienestar, democracia– a través de una racionalidad finalística (descrita por M. Weber) crece asimismo la incontabilidad de las consecuencias perversas de una modernización que se aleja de los principios normativos de la modernidad. Así como en el siglo XIX la modernización ha creado la imagen de la sociedad industrial disolviendo a la sociedad estamental agraria, la modernización disuelve los contornos de la sociedad industrial y la continuidad de la modernidad origina otra configuración social, que Beck llama modernidad reflexiva.

Vivimos hoy en un periodo de transformación intensa e imparable, que señala un movimiento más allá de la era industrial y su principio de organización basado en la producción siempre creciente. Para Manuel Castells, el nuevo principio de organización social se asienta en el ámbito de la información, en las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación que configuran un tipo de realidad social basada en una contextura espacio-temporal que sustituye el aquí y el ahora por el «ahora en todos los sitios» de la sociedad conectada en red. Si el martillo sustituyó a la hoz en la era industrial, el ordenador e Internet sustituyen a aquél como las palancas o herramientas que permiten movilizar el mundo técnicamente. Durante los años 1970 Castells jugó un papel fundamental en el desarrollo de una sociología urbana marxista. Enfatizó el papel de los movimientos sociales en la transformación conflictiva del paisaje urbano. Introdujo el concepto de «consumo colectivo» (transporte público, *public housing*, etc.) para enmarcar un amplio elenco de luchas sociales, desplazadas del campo político y económico como efecto de la intervención del Estado. Abandonando las rigideces del marxismo a comienzos de los años 80, comenzó a dar mayor importancia al papel de las nuevas tecnologías en la reestructuración económica. En 1989, introdujo el concepto de «espacio de flujos» por el que entendía los componentes materiales e inmateriales de las redes de información global a través de las que crecientemente la economía era coordinada en tiempo real a lo largo de todo planeta. En la década de 1990, combinó ambos enfoques de investigación dentro de un estudio masivo, la *era de la información*, publicado como una trilogía entre 1996 y 1998. El análisis sociológico de Castells podemos decir que engloba tres dimensiones: la producción, el poder y la experiencia. Esto significa que la organización de la economía, del Estado y de sus instituciones, así como de las maneras en que la gente da significado a sus vidas a través de la acción

colectiva, son fuentes irreductibles de la dinámica social. Aplicando tal análisis al desarrollo de Internet, Castells enfatiza el papel del Estado (el ejército, la universidad), de los movimientos sociales (los hackers, los activistas sociales, incluida la nueva criminalidad y la mafia) y de los negocios en la conformación de la nueva estructura social, siguiendo cada uno de ellos agendas que chocan entre sí. En la trilogía mencionada, Castells condensa este punto de vista afirmando que «nuestras sociedades son crecientemente estructuradas en torno a la oposición bipolar existente entre la Red y el Self». La red significa las nuevas formas de organización de organización transversal que están sustituyendo a las viejas jerarquías integradas verticalmente, como la forma dominante de organización social. El self, por otra parte, se relaciona con las múltiples prácticas a través de las que la gente intenta reafirmar el significado de su identidad en una panorama de cambio muy rápido. Castells llama a esto el cuarto mundo.

Presentación a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

16.1. Niklas Luhmann (1927-1998)

Nacido en 1927 en Lüneburg (Alemania), se licenció en Derecho por la Universidad de Friburgo (Alemania) en 1949. Su actividad profesional se inició en la administración judicial, que abandonó en 1955 para pasar a desarrollarla en el Ministerio de Cultura de Baja Sajonia. Si bien por entonces el mundo académico no atraía su atención, su incansable curiosidad intelectual comenzó a chocar cada vez más con sus obligaciones laborales como funcionario. En 1960 obtuvo una licencia para ir a Harvard a estudiar con Talcott Parsons. A su regreso abandonó definitivamente la carrera administrativa para ingresar en la académica. Su dedicación a la sociología, según cuenta él mismo, se debió a que como sociólogo creía posible trabajar intelectualmente sin tener que restringirse a un tema en particular. Luhmann trabajó en diversas universidades y centros de investigación. Sin embargo, como no era titulado en sociología, para seguir su carrera académica en la disciplina hubo de solicitar la convalidación retroactiva de dos de sus publicaciones por las titulaciones exigidas en Alemania para obtener la condición de catedrático, lo que consiguió en 1966. En 1968 se incorporó a la nueva Facultad de Sociología de Bielefeld, donde desarrolló su carrera docente e investigadora como catedrático hasta su jubilación en 1993. Actualmente es Profesor Emérito de esta Facultad.

Luhmann se hizo famoso a principios de los años setenta por una polémica con Jürgen Habermas, recogida en el libro *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* (1971). Habermas, como representante del ideal ilustrado, acusó a Luhmann de ser defensor de un funcionalismo tecnocrático, opuesto a todo proyecto de crítica intelectual y de emancipación político-social. Luhmann, por su parte, siempre ha visto en Habermas y su ética discursiva orientada hacia el consenso un buen ejemplo de la inadecuación de la teoría social europea a los complejos problemas de la modernidad tardía.

Los vientos culturales y políticos, unidos a lo abstracto (cuando no abstruso) de la

obra de Luhmann, relegaron a éste a un segundo plano en la escena teórico-social alemana durante los años setenta. Sin embargo, en los ochenta las cosas empezaron a cambiar, pues diversos factores coadyuvaban a lo que Luhmann califica como una actitud más receptiva hacia las teorías sociales sólidamente construidas. En 1984 publica la que, probablemente, es su más importante obra: *Soziale Systeme*, pues en ella establece los elementos fundamentales de un cambio de paradigma en sociología, que toma por base los conceptos de autorreferencia y autopoiesis; significa la ruptura definitiva con el funcionalismo clásico y con todo estructuralismo, en beneficio de la adaptación de la teoría de sistemas sociales a los modelos sistémicos desarrollados recientemente en la biología de la cognición y en la llamada «cibernética de segundo orden».

En los años posteriores, convertido ya en una figura de primer orden en el panorama de la teoría social no ya alemana sino mundial, Luhmann ha dedicado su atención, preferentemente, a dos grandes temáticas: por una parte, al análisis de los fundamentos, rasgos y consecuencias principales del orden social moderno, cuyo producto más representativo es, quizá, su última publicación: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997); por otra parte, a las cuestiones epistemológicas y al fundamento teórico de su obra, así como a las implicaciones paradójicas del carácter reflexivo (autorreferencial) y autopoietico de los sistemas, en especial el de la ciencia moderna, cuyo resultado más relevante es el libro *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (1990).

Obras

Soziologische Aufklärung

Soziologische Aufklärung 1995).

(Con J. Habermas) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung* (Suhrkamp, Frankfurt 1971). *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, cuatro vols. (Suhrkamp, Frankfurt 1980-1989).

Soziale Systeme (Suhrkamp, Frankfurt 1984) [Hay versión española: *Sistemas sociales* (Universidad Iberoamericana, México D. F. 1991 y Anthropos, Barcelona 1998)].

Die Wissenschaft der Gesellschaft (Suhrkamp, Frankfurt 1990) [Hay versión española: *La ciencia de la sociedad*, U. Iberoamericana-Anthropos, México D. F.-Barcelona 1996].

Soziologie des Risikos (De Gruyter, Berlín 1991) [Hay versión española: *Sociología del riesgo*, U. Guadalajara-U. Iberoamericana, Guadalajara-México D. F. 1992].

Die Gesellschaft der Gesellschaft, dos volúmenes (Suhrkamp, Frankfurt 1997).

Textos Niklas Luhmannseleccionados

¿QUÉ ES COMUNICACIÓN?

Traducción de José María García Blanco

Soziologische Aufklärung 6, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995

1. ¿Qué es comunicación?

Nuestro conocimiento acerca de los sistemas psíquicos y sociales no es susceptible de mayor integración

Mi objetivo es criticar la concepción habitual de la comunicación y contrastarla con otra de nuevo tipo. Antes de hacerlo, es preciso realizar algunas observaciones sobre el contexto científico en el que debe efectuarse esta operación.

En primer lugar, parto de un hecho indisputable. La diferenciación de psicología y sociología con la que todos estamos familiarizados, así como sus respectivas tradiciones investigadoras de más de cien años, han generado un conocimiento acerca de los sistemas psíquicos y sociales que ya no puede alcanzar un grado de mayor integración. En ninguna de ambas especialidades hay investigadores que dominen el panorama de sus conocimientos globales. Pero también está claro que en ambos casos se trata de sistemas muy complejamente estructurados, cuya específica dinámica no es transparente ni regulable para cualquiera que la observe. Con todo, todavía hay

conceptos e, incluso, teorías que ignoran este estado de cosas o intentan, sistemática y directamente, pasarlo por alto. En la sociología, conceptos como acción y comunicación pertenecen a este tipo de residuos. Normalmente, son utilizados con un significado subjetivo; es decir, presuponen un autor que es indicado como individuo o como sujeto, al que puede serle atribuida la acción o la comunicación. Ahora bien, los conceptos de sujeto o individuo hacen con ello sólo las veces de fórmula vacía para un estado de cosas en sí muy complejo, que pertenece al ámbito de incumbencia de la psicología y, por tanto, no interesa ya a los sociólogos.

Sólo la comunicación puede comunicar

Si, tal y como yo pretendo hacer, uno pone este plan conceptual en duda, normalmente tiene que oír que, en última instancia, siempre hay seres humanos, individuos o sujetos que actúan o se comunican. Contrariamente a ello, desearía aseverar que sólo la comunicación puede comunicar y que únicamente en un entramado comunicativo tal se produce lo que entendemos por «actuar».

Mi segunda advertencia preliminar se refiere a los fascinantes nuevos desarrollos en el ámbito de la teoría general de sistemas o de la cibernética de sistemas autorreferenciales, que antes eran reunidos bajo la denominación de autoorganización y hoy más bien lo son bajo la de autopoiesis. Por el momento, la investigación se encuentra en un estado lleno de complicaciones y controversias, incluso en materia de formación de conceptos. No obstante, hasta en la teoría del conocimiento es fácilmente perceptible una profunda reconstrucción de los instrumentos teóricos, y ello en un sentido que afecta a la biología, la psicología y la sociología. Quien sienta inclinación por una arquitectura de varios niveles puede observar una reconstrucción que tiene lugar en varios niveles a la vez, con lo cual, al mismo tiempo, se cuestiona la misma distinción de los niveles que tan evidente parece en virtud de fundamentos lógicos.

La autorreferencia no es una característica especial del pensamiento

En contraste con los supuestos fundamentales de la tradición filosófica, la autorreferencia (o «reflexión») de ningún modo es una característica especial del pensamiento o de la conciencia, sino un principio muy general de la formación de sistemas, que tiene extraordinarias repercusiones para la constitución de complejidad y la evolución. Entonces, la consecuencia sería, inevitablemente, que hay muchísimas posibilidades distintas de observar el mundo, dependiendo de la referencia sistémica en la que uno se base. Dicho de otra manera: la evolución ha conducido a un mundo que tiene muchísimas posibilidades distintas de autoobservación, sin que haya destacado a una de ellas como la mejor o la única correcta. Toda teoría que sea adecuada a este estado de cosas tiene que instalarse, por ello, en el plano de la observación de observaciones

—o sea, en el plano de la «second order cybernetics», en el sentido de Heinz von Foerster—.

Me pregunto, ahora, qué efecto tendrá sobre una sociología que quiera ser una teoría de los sistemas sociales el intentar ajustarse a estos desarrollos teóricos. Mi suposición es que para ello no se ha de partir del concepto de acción sino del de comunicación. Esto es así porque sólo la comunicación, y no la acción, es una operación inevitablemente social, así como, a la vez, una operación que forzosamente ha de ser puesta en marcha siempre que se crean situaciones sociales.

Ahora, en lo que es la parte principal de este texto, desearía presentar un concepto de comunicación adecuado a este planteamiento —es decir, un concepto que evite estrictamente toda referencia a la conciencia o la vida, en suma: a otros planos de la realización de sistemas autopoieticos—. De forma precautoria, ha de advertirse que esto, naturalmente, no significa afirmar que la comunicación sería posible sin la vida y sin la conciencia. Tampoco lo es sin carbono, sin temperaturas templadas, sin el magnetismo terrestre y sin estabilización atómica de la materia. Dado lo complejo que es el mundo, resulta imposible integrar todas las condiciones de posibilidad de un hecho en su concepto, pues entonces perdería el concepto en cuestión todo contorno y toda utilidad técnica para la construcción de la teoría.

La comunicación se produce a través de una síntesis de tres selecciones inversas

De forma análoga a la vida y la conciencia, también la comunicación es una realidad emergente, un estado de cosas «sui generis». Ella se produce a través de una síntesis de tres selecciones diferentes —a saber: selección de una *información*, selección de la *participación*¹ de esta información y *comprensión o incomprensión* selectiva de esta participación y de su información.

Ninguno de estos tres componentes puede existir por sí solo. Únicamente juntos producen comunicación; es decir, sólo cuando puede lograrse la congruencia de sus respectivas selectividades. Por eso, la comunicación solamente tiene lugar a partir del momento en que es captada una diferencia entre noticiar e información. Esto la distingue de la mera percepción de la conducta ajena. En la comprensión, la comunicación capta una diferencia entre el valor informativo de su contenido y los motivos por los que éste es dado a conocer. En ello es posible acentuar un aspecto u otro, y, por tanto, atender más a la información misma o la acción informativa. Pero la comprensión siempre depende de que *ambas* sean experimentadas como selección y, *en virtud de ello*,

distinguidas. En otras palabras: ha de poder presuponerse que la información no se entiende por sí misma y que para hacerla saber es precisa una determinación específica. Y esto vale también, naturalmente, para los casos en que el informante manifiesta algo acerca de sí mismo. En tanto no sea efectuada esta separación de las selecciones, lo que tiene lugar es una mera percepción.

Es de gran importancia seguir aferrado a la distinción entre percepción y comunicación

Es de gran trascendencia insistir con tenacidad en esta distinción entre comunicación y percepción, aun cuando, y precisamente porque, la comunicación da abundantes posibilidades a una percepción concomitante. Pero la percepción es, ante todo, un fenómeno psíquico sin existencia comunicativa, que no es conectable sin más dentro del acontecer comunicativo. Lo que otro ha percibido es algo que uno no puede confirmar ni rebatir, así como tampoco algo por lo que preguntar o a lo que responder. Se trata de algo que está encerrado en la conciencia y que es intrasparente, tanto para el sistema comunicativo como para cualquier otra conciencia. Naturalmente, puede haber un motivo externo para una comunicación subsiguiente. Los partícipes pueden introducir en la comunicación sus propias percepciones y las interpretaciones de la situación a ellas ligadas, pero sólo conforme a las leyes propias del sistema comunicativo; por ejemplo: sólo en forma lingüística, sólo teniendo en cuenta el tiempo asignado a cada orador, sólo comprometiéndose, haciéndose visible, exponiéndose –por consiguiente, sólo bajo unas condiciones que, por difíciles, son desalentadoras.

¹ *Nota del traductor:* traducimos así el término alemán «Mitteilung», que significa algo de lo que uno informa o que comunica a alguien. Utilizamos esta palabra, pues, no en su más habitual significado de acción y efecto de tomar o tener parte en una cosa, sino en el de hacer saber o noticiar. Se intentan evitar, así, las confusiones que podrían originarse si empleáramos los vocablos por los que «Mitteilung» más habitualmente se traduce al español: información y comunicación.

También el comprender mismo es una selección

Pero no sólo la información y su participación son selecciones, también la misma comprensión lo es. Comprender no es nunca una mera duplicación de aquello que alguien ha hecho saber en otra conciencia, sino el presupuesto para enlazar en el sistema comunicativo mismo nueva comunicación, por consiguiente, la condición de la autopoiesis del sistema social. Sea lo que sea aquello que consideren los interesados dentro de sus propias conciencias autorreferencialmente cerradas, el sistema comunicativo se crea su propia comprensión o incomprensión, y a tal fin pone en marcha procesos de autoobservación y autocontrol.

Sobre la comprensión y la incomprensión no es posible comunicar tan fácilmente como los participantes querrían

Sobre la comprensión y la incomprensión o la no comprensión es posible la comunicación, mas sólo bajo las muy específicas condiciones del sistema comunicativo, y no tan fácilmente como los participantes desearían. Por eso, la expresión «no me comprendes» resulta ambivalente y comunica, a la vez, esta ambivalencia. Por una parte, viene a indicar «no estás dispuesto a aceptar lo que quiero decir», y trata de provocar la confesión de este hecho. Por otra parte, pone de manifiesto la información de que la comunicación no puede proseguir bajo esta condición de la no comprensión. Y, en tercer lugar, representa la continuidad de la comunicación.

La técnica normal para hacer frente a los problemas comprensivos consiste, simplemente, en pedir y dar aclaraciones dentro de comunicaciones normales y rutinarias sobre la comunicación, que no implican cargas psíquicas especiales. Y choca contra esta rutina quien trate de incluir en la comunicación el tema del fracaso o del peligro del fracaso de la comunicación. Ahora bien, la expresión «no me comprendes» camufla la envergadura del problema de la aceptación o rechazo con una semántica que sugiere que éste puede ser resuelto, pese a todo, mediante la comunicación acerca de la comunicación.

¿Qué hay de novedoso en este concepto de comunicación? ¿Qué es lo novedoso de este concepto de comunicación? ¿Y cuáles son las consecuencias de la innovación?

Lo novedoso es, ante todo, la distinción de los tres componentes: información, participación y comprensión.

Una distinción análoga, efectuada desde el punto de vista de las diferentes funciones de la comunicación lingüística, se encuentra en Karl Bühler. Estudiosos americanos como Austin y Searle la han acentuado y reforzado en una teoría de los tipos de acto o actos lingüísticos. A ello ha añadido Jürgen Habermas, a su vez, una tipología de pretensiones de validez que están implícitas en la comunicación. Pero todo esto todavía de una interpretación de la comunicación efectuada en el marco de una teoría de la acción; es decir, como una exitosa o fracasada *transmisión* de noticias, informaciones o exigencias de entendimiento.

En un planteamiento hecho desde la teoría de sistemas, por contra, lo que se acentúa es la *emergencia de la comunicación* misma. Ésta no transmite nada. Lo que produce es redundancia, en el sentido de una memoria que puede ser tomada en consideración de modos muy diversos por muchos. Si «A» participa algo a «B», la comunicación posterior puede dirigirse tanto a «A» como a «B». El sistema, por así decirlo, late con una continua producción de excedente y selección. Por medio de la invención de la escritura y la imprenta, este procedimiento

de construcción sistémica se ha visto inmensamente amplificado, lo que ha tenido consecuencias para la estructura social, la semántica e, incluso, para el propio lenguaje, las cuales sólo paulatinamente van entrando en el campo visual de la investigación.

Con los tres componentes se trata de selecciones diferentes

Por consiguiente, los tres componentes (o sea: información, participación y comprensión) han de interpretarse no como funciones, actos u horizontes para la pretensiones de validez –sin que tenga que ponerse en tela de juicio que ésta sea también una posible manera de utilizarlos–. Tampoco son sillares de la comunicación, que puedan existir independientemente y sólo han de ser reunidos por alguien –¿por quién?, ¿por un sujeto?– Más bien se trata de selecciones diferentes, cuya selectividad y ámbito selectivo, en substancia, sólo pueden constituirse por medio de la comunicación. Fuera de la comunicación no hay información, ni participación, ni comprensión –y esto no tanto en el sentido causal de que la información tendría que ser la causa de la participación y ésta la de la comprensión, como en el circular de un recíproco presuponerse–.

Un sistema comunicativo es un sistema completamente cerrado

Un sistema comunicativo, por lo tanto, es un sistema completamente cerrado, que produce los componentes de los que consiste por medio de la comunicación misma. En este sentido, un sistema comunicativo es un sistema autopoietico, pues él mismo produce y reproduce todo aquello que para él hace las veces de unidad. Que esto sólo puede suceder en un ambiente y dependiendo de las restricciones puestas por éste, es algo evidente.

Formulado de manera algo más concreta, esto significa que el sistema comunicativo no sólo especifica sus elementos –o sea, aquello que en cada caso es una unidad ya indescomponible de la comunicación–, sino también sus mismas estructuras. Lo que no es comunicado en nada puede contribuir a la comunicación. Sólo la comunicación puede influir en la comunicación; sólo la comunicación puede descomponer unidades de la comunicación (por ejemplo: analizar el horizonte selectivo de una información o preguntar por las razones de que se haya hecho saber algo); y sólo la comunicación puede controlar y reparar la comunicación.

Es fácil de entender que la «praxis» de tales operaciones reflexivas es un procedimiento extraordinariamente costoso, que es mantenido a raya por medio de las singularidades de la autopoiesis comunicativa. No es posible insistir una y otra vez en busca de una mayor precisión. En algún momento, y por lo general bastante pronto, se alcanza el límite de lo que la comunicación puede soportar al respecto o se agota la paciencia –es decir, la carga soportable por el ambiente psíquico–. O se impone el interés en otros temas o en otros interlocutores.

La comunicación no tiene un fin

Esta tesis del cierre circular, autopoietico, del sistema no es fácil de aceptar. Es necesario experimentar durante algún tiempo mentalmente con ella, para poco a poco entender lo que ofrece. Lo mismo sucede con una segunda tesis, estrechamente relacionada con esta primera. La comunicación no tiene un fin, carece de una entelequia inmanente. Acontece o no acontece, esto es todo lo que se puede decir con respecto a ella. Esto significa que la teoría no sigue un «ductus» aristotélico, sino más bien el estilo de hacer teoría de Spinoza. Ciertamente, dentro de los sistemas comunicativos pueden formarse episodios orientados a fines, en caso de que la autopoiesis funcione. También la conciencia puede darse fines como episodios, sin que este darse un fin sea el fin del sistema. Cualquier otro modo de ver las cosas tendría que fundamentar por qué el sistema continúa existiendo después de lograr sus fines; o se tendría que decir, de forma no innovadora, que la muerte es el fin de la vida.

La teoría de la racionalidad de la acción comunicativa es sencillamente falsa ya en el plano empírico

Con frecuencia se supone, de manera más o menos implícita, que la comunicación apunta al consenso, que busca el entendimiento. La teoría de la racionalidad de la acción comunicativa desarrollada por Habermas se construye sobre esta premisa. Sin embargo, tal premisa es, ya en el plano empírico, sencillamente falsa. También es posible comunicarse para manifestar disenso, puede que uno quiera discutir, y no hay fundamento irrefutable alguno para considerar más racional la búsqueda del consenso que la del disenso. Esto es algo que depende por entero de los temas y los interlocutores. Evidentemente, la comunicación es imposible sin algún consenso, pero también lo es sin algún disenso. Lo que ella presupone de manera absolutamente necesaria es que, en relación con los temas por el momento no actuales, la cuestión del consenso o el disenso es omitida. Y aun en los temas actuales –incluso cuando uno, por fin, ha encontrado un aparcamiento y, tras caminar un buen rato, entra en la cafetería que se sirve el mejor café de Roma para tomarse un café exprés–, ¿dónde está en ese caso el consenso o el disenso, mientras no venga la comunicación a agarnos la fiesta?

Toda comunicación implica riesgos

En el lugar de una entelequia consensualmente orientada, la teoría sistémica propone otra tesis: la comunicación conduce a la cuestión crítica de si la información participada y comprendida será aceptada o rechazada. Sea creída una noticia o no, la comunicación produce de momento sólo esta alternativa, y con ella el riesgo del rechazo. Ella fuerza una situación en la que hay que decidir, y que sin comunicación de ningún modo se produciría. Es por eso que toda comunicación implica riesgo. Y precisamente este riesgo es uno de los más

importantes factores morfogenéticos que conducen a la constitución de instituciones, las cuales han de asegurar, también para los casos de comunicaciones improbables, que, pese a todo, hay motivación para la aceptación.

Pero también puede sensibilizar en el sentido contrario, y esto me parece especialmente significativo para el caso de las culturas del Lejano Oriente. En ellas se evita la comunicación que probablemente será rechazada, y uno intenta satisfacer los deseos ajenos antes de que se expresen, señalizando así justamente los límites; y se coopera en la comunicación sin suscitar contradicciones y sin perturbarla dando noticia de que se acepta o se rechaza.

La comunicación duplica la realidad

Así pues –para repetir este importante extremo con otras palabras–, la comunicación duplica la realidad. Ella produce dos versiones: una afirmativa y otra negativa, y fuerza con ello a una selección. Y precisamente en que entonces tiene que ocurrir algo (sea ello una interrupción explícitamente comunicable de la comunicación) es en lo que consiste la autopoiesis del sistema, la cual se garantiza a sí misma su propia continuabilidad.

El desenlace de la alternativa entre aceptación o rechazo, por consiguiente, no es otra cosa que la autopoiesis de la comunicación misma. Ella diferencia la posición de conexión para la siguiente comunicación, que entonces puede basarse en el consenso alcanzado o perseguir el disenso, así como también intentar ocultar el problema y evitar el escabroso asunto venidero. Nada que pueda ser comunicado se sustrae a esta estricta bifurcación, a excepción del mundo (en el sentido de la fenomenología), el cual, en cuanto horizonte último de sentido en el que todo esto tiene lugar, no puede ser calificado ni positiva ni negativamente, ni aceptado ni rechazado, sino que es coproducido en toda comunicación provista de sentido como condición de la posibilidad de acceder a ulteriores comunicaciones. (...)

Consecuencias para el ámbito del diagnóstico y terapia de contextos sistémicos

(...) El planteamiento hace hincapié en la diferencia entre sistemas psíquicos y sociales. Los unos operan sobre la base de la conciencia, los otros sobre la de la comunicación. Ambos son sistemas circularmente cerrados, que sólo pueden utilizar su respectivo modo de reproducción autopoietica. Los sistemas sociales no pueden pensar, y los psíquicos no pueden comunicar. Desde un punto de vista causal, sin embargo, existen interdependencias muy complejas. Por consiguiente, hablar de cierre en ningún caso significa afirmar que no existan nexos causales o que tales nexos no puedan ser observados o descritos por un observador. Sólo significa que la situación inicial de la clausura autopoietica tiene que pasar a formar parte de la descripción; es decir, que se ha de tener en cuenta que los efectos sólo pueden tener lugar por medio de la concurrencia del sistema sobre el que se producen. Y es preciso considerar que los sistemas son intransparentes los unos para los otros, lo que implica que no pueden dirigirse mutuamente.

Una consecuencia de este planteamiento reside en afirmar que la conciencia aporta a la comunicación solamente ruidos, irritación, perturbación. Y lo mismo sucede a la inversa. En efecto, si uno observa un proceso comunicativo, necesita conocer la comunicación precedente, así como, eventualmente, los temas y lo que puede decirse con sentido acerca de ellos. Lo que en general no hay necesidad de conocer son las estructuras de conciencia de los individuos.

Es evidente que esta argumentación precisa perfeccionarse, ya que los sistemas comunicativos tematizan con frecuencia personas y la conciencia está habituada a sentir inclinación por ciertas palabras, contar determinadas historias y, de esta forma, a identificarse parcialmente con la comunicación.

La conciencia propia baila como un fuego fatuo alrededor de las palabras

Un observador, por lo tanto, puede descubrir interdependencias muy estructuradas entre sistemas psíquicos y sociales. Y a pesar de ello, la selectividad psíquica de los acontecimientos comunicativos en la experiencia interior de los partícipes es algo por entero distinto a la selectividad social. Ya una mínima atención a lo que nosotros mismos decimos nos permite apercibirnos de la vaguedad con que hemos de seleccionar para poder decir lo que decimos; cómo, en gran medida, la palabra seleccionada ya no es aquello que habíamos pensado y pretendido; y cómo la propia conciencia baila como un fuego fatuo alrededor de las palabras: las utiliza y se burla de ellas, cree y a la vez no cree en ellas, las hace aparecer y desaparecer, no las tiene preparadas al momento, en el fondo quiere decir las, y después, sin fundamento alguno, no lo hace. Si nos esforzamos en observar realmente las operaciones de nuestra propia conciencia en su proceder de una idea a otra, descubriríamos una auténtica fascinación por el lenguaje, pero, al mismo tiempo, el uso no comunicativo, puramente interno, de los símbolos lingüísticos, así como una profundidad auténticamente enigmática de la actualidad de la conciencia, en la que las palabras se mueven como barquichuelos encadenados unos a otros, pero sin ser la conciencia misma (...)

Esta superioridad de la conciencia sobre la comunicación (a la que, naturalmente, corresponde la de la comunicación sobre la conciencia en la referencia sistémica inversa) se pone plenamente de manifiesto si se repara

en que la conciencia no sólo está ocupada con palabras o con vagas ideas de palabras y oraciones, sino también, y muy frecuentemente de manera primordial, con la percepción y con la composición y descomposición imaginativa de representaciones. (...)

de manera que una decisión sea descompuesta en varias). Podría decirse que la autonomía autopoietica de la conciencia es representada y satisfecha en la comunicación por medio de la binarización.

Es inevitable adaptar la comunicación al duende conciencia La comunicación puede ser perturbada por la conciencia

Cambiamos de nuevo de sistema de referencia y retornamos al sistema social de la comunicación. Todo lo anterior hace inevitable adaptar la comunicación a este duende que es la conciencia. Esto, naturalmente, no puede ocurrir de manera que la comunicación traslade la conciencia al detalle. Lo que ocurre, más bien, es que la conciencia, con independencia de lo que piense en su interior, es conducida por la comunicación a una situación de «forced choice» –o al menos así parece, visto desde la comunicación–. La comunicación puede ser aceptada o rechazada de forma comunicativamente comprensible (y, como es natural, la temática es susceptible de factorizarse,

En vez del ambiente enigmáticamente ruidoso que para el sistema comunicativo es la conciencia, aparece una decisión que puede ser objeto de tratamiento en la comunicación: sí o no, petición de aclaraciones, eventualmente dilación, aplazamiento, abstención. En otras palabras: la comunicación se deja perturbar por la conciencia, e incluso lo prevé; pero siempre sólo en formas que sean continuables en la comunicación sucesiva, o sea, que puedan ser manejadas comunicativamente. De esta manera nunca se produce una confusión de las autopoiesis de cada sistema, pero sí, en cambio, un alto grado de coevolución y de reactividad armonizada. (...)

Textos

seleccionados Niklas Luhmann **LA SOCIEDAD COMO SISTEMA COMUNICATIVO**

Traducción de *Gesellschaft als Kommunikationssystem*, apartado n.º 3 del artículo «Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?», por José María García Blanco **Publicado en Protest Systemtheorie und Soziale Bewegungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1996**

2. La sociedad como sistema comunicativo

(...) La sociedad es un sistema comunicativo; es decir, un sistema que *consiste de comunicaciones y sólo de comunicaciones*. En otras palabras: la sociedad no consiste de seres humanos. No puede concebirse como un conjunto de hechos biológicos y psicológicos, pues hacerlo implicaría construir un concepto inmanejable para la teoría y que, además, colisionaría con el estado del saber biológico y psicológico de nuestro siglo. Tener arsénico en la sangre o estar lleno de ira no son, en cuanto tales, hechos sociales: sólo se socializan si se da cuenta de ellos en comunicaciones; *y el si y cómo esto es posible, es algo que regula el sistema de la sociedad misma*. La sociedad tiene que proveer posibilidades de categorización, formas lingüísticas y situaciones que representen ocasiones para la comunicación. Además, ella es quien tiene que consolidar la expectativa de que otros pueden comprender una comunicación y reaccionar a ello con una aceptación o con un rechazo; en otro caso, el arsénico en la sangre queda reducido a un hecho biológico, y la ira a un hecho psicológico, para los que falta resonancia social.

La primera condición para que se produzca tal resonancia, por tanto, es la comunicación, y esto remite a una muy compleja red de condiciones estructurales previas, que actúa de forma extraordinariamente selectiva. Basta con pensar en lo poco que sabemos acerca del trabajo químico y biológico de filigrana que, minuto a minuto, acontece en nuestros cuerpos y, si supiéramos más, qué pocas ocasiones encontraríamos de hablar sobre él con otros. Incluso normalmente soportamos en silencio una determinación, palabra o acción que ofende o disgusta. Hasta el temor tiene que precisar hechos comunicables, de los que dependa, para así poder hacerse plausible.

El siguiente paso consiste en la descomposición del sistema global de la sociedad en distintos sistemas parciales, que organizan su propia capacidad de resonancia. En el caso de la sociedad moderna, en un proceso que se inicia en la tardía Edad Media, se ha verificado una solución estructural de trascendental importancia. Los subsistemas primarios de la sociedad ya no están formados sobre la base de familias y comunidades residenciales, ni tampoco constituidos sobre la base de la estratificación. Se orientan hacia funciones específicas, a las que hacen frente en nombre del sistema de la sociedad; o sea, hacia la política o la economía, la ciencia o la religión, el derecho o la educación, el tratamiento de las enfermedades o la comunicación íntima, quizá el arte y otras más.

Toda comunicación relevante, de trascendencia, es atribuida a tales sistemas funcionales. Esto no quiere decir que sólo sea posible la comunicación funcionalmente especificada, ni que toda comunicación tenga que pertenecer a un sistema funcional y sólo a uno. Pero cuando deben asegurarse consecuencias importantes, la controlabilidad racional y la continuidad, una comunicación habrá de someterse a las condiciones estructurales de los sistemas funcionales. Y, visto desde el orden social global, es un acontecimiento «aleatorio» si un descubrimiento científico es a la vez relevante para la política y para la economía, como también lo es, a la inversa, si una decisión política

significa prosperidad o nos alerta sobre verdades.

Esta disposición funcional distingue a la sociedad moderna de sus predecesoras históricas, y lleva la evolución social a una situación de la que apenas tenemos todavía experiencias. El actual ambiente de crisis y catástrofe viene a expresar –de manera muy exagerada, desde luego– que este principio de diferenciación sistémica no está tan libre de problemas como los ideólogos del progreso de la modernidad de los siglos XVII al XIX, ante todo, creían. Tenemos que aprender, de algún modo, a entendernos con esta sociedad, pues no hay ninguna otra a la vista. Y tal y como ya en el siglo XVIII empezó a vislumbrarse, su peculiar dinámica trae consigo no sólo más ventajas, sino también más inconvenientes que cualquier otra formación societal anterior. Si se me permite mezclar fábulas, podría decirse que la caja de Europa está abierta, y bendiciones y maldiciones se distribuyen por el mundo.

(...) Consecuencias importantes de esta solución estructural, evolutivamente surgida, son las siguientes:

1. Precisamente por disponerse en torno a funciones, la diferenciación funcional limita la redundancia del sistema. Las instituciones multifuncionales, sobre todo familias y morales, retroceden a un segundo plano, y las seguridades a ellas vinculadas se reducen drásticamente. Ninguno de los sistemas parciales puede ahora sustituir provisionalmente a otro. La política no puede resolver los problemas de la economía, ni ésta los de la ciencia, que a su vez puede tan poco con los de la religión, como ésta con los de la educación, y así sucesivamente en todas y cada una de las relaciones intersistémicas. Y todo ello a pesar de que, al mismo tiempo, por disponerse funcionalmente, los subsistemas de la sociedad son más interdependientes que nunca. Pero lo que esta interdependencia justamente no garantiza es que los sistemas puedan ir al quite unos por otros, reemplazarse o descargarse mutuamente. Esto es sólo una manifestación de los elevados riesgos estructurales y de la gran propensión a las perturbaciones que caracterizan a este sistema de sociedad.

2. Como compensación por esta pérdida de redundancia y seguridad, por renunciar a la garantía múltiple de las funciones, aumentan las capacidades de realización, aprendizaje y adaptación de los sistemas (ahora) funcionales. Metáforas como el «mercado» o la «democracia», o las esperanzas que se asocian al principio de la concurrencia y a la comparación de realizaciones, son expresiones, aunque algo toscas, de ello. El fundamento de este incremento en la eficiencia y capacidad de realización, así como del «tempo» de las modificaciones estructurales, es la especificación funcional –o la división del trabajo, como se decía en los siglos XVIII y XIX, empleando un concepto demasiado restringido–. (...)

3. Esta sociedad tiene que renunciar a toda centralización de sus relaciones ambientales. No hay representación de la unidad del sistema dentro del sistema, o lo que es lo mismo, para decirlo aprovechando un término antiguo: no hay una «repraesentatio identitatis». Ningún sistema particular puede pretender representar a la sociedad en su conjunto a través de una específica función, porque ninguna función en especial es fundamentalmente más importante que todas las otras. Si bien cada sistema funcional considera su propia función más importante que las otras, una primacía funcional tal vale justo sólo para el sistema funcional mismo, no para la sociedad en su conjunto. Yo sé que esta proposición es frecuentemente contradicha, tanto por parte del marxismo en lo que atañe a la economía, como por la de las más recientes teorías del Estado en lo referente a la política. Pero uno y otras se asientan sobre teorías de la sociedad excesivamente simplistas, que se limitan a afirmar sin más sus respectivas primacías. Políticamente considerada, tal tesis conduce directamente al totalitarismo; pero incluso éste, introducido como principio en la sociedad, no conduce a la unidad sino a la diferencia, en concreto: a la diferencia entre el régimen y sus opositores.

La consecuencia de estas reflexiones es que (...) ninguna cúspide ni ningún centro, ninguna elite social ni ninguna metrópoli pueden representar en la sociedad las relaciones ambientales frente a todas las exigencias funcionales. (...) La sociedad reacciona diversamente, de maneras siempre limitadas, a las variaciones ambientales, y es preciso ante todo conocer cómo ocurre esto, antes de poder examinar si y cómo podría producirse una mejor y más eficaz reacción.

Textos

seleccionados Niklas Luhmann *CODIFICACIÓN Y PROGRAMACIÓN*

Traducción de *Codierung und Programmierung*, apartado 4 del artículo «Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?» por José María García Blanco **Publicado en *Protest Systemtheorie und Soziale Bewegungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1996**

3. Distinciones directrices

Pese a la diversa forma de reaccionar de los diferentes sistemas funcionales y a las distintas condiciones estructurales de su capacidad de resonancia, una cosa es común a todos los sistemas funcionales plenamente desarrollados: todos ellos procesan sus comunicaciones conforme a un código binario, que en cada caso está coordinado a uno y sólo uno de los sistemas funcionales. En el sistema científico se trata siempre de lo verdadero o no verdadero; en el sistema jurídico de lo lícito o ilícito; en el sistema económico de la cuestión de quién tiene o

no tiene propiedad, y en relación con ello de pagar o no pagar. La política está hoy centrada en torno al uso legal de la autoridad estatal para tomar decisiones colectivamente vinculantes, y a este respecto puede estarse en el gobierno o en la oposición. El sistema educativo selecciona para la realización de carreras (dentro y fuera del sistema), y por eso decide permanentemente, sobre la base de un código selectivo de aprobación y censura, calificaciones buenas o malas, promociones, transiciones escolares y titulaciones. En el sistema religioso apenas si se trata ya del código moral salvación/perdición (ya Mateo 25, 31 y sigs. previó al respecto escándalos y sorpresas), sino del código inmanencia/trascendencia. Los sistemas funcionales sólo son capaces de procesar informaciones si pueden referirse a tales dualidades, y en virtud del código binario que es utilizado se decide la vinculación con uno y no con otro de los sistemas funcionales.

Esto tiene consecuencias muy importantes, en relación con las cuales pueden ser desgranadas tanto analogías como diferencias entre los sistemas funcionales. Todos los códigos tienen una estructura binaria, de manera que es fácilmente reconocible que la atribución de un valor niega la del otro. Lo que es lícito no puede ser ilícito –al menos de acuerdo con la manera de operar del derecho–. Al mismo tiempo, estos códigos operan con la premisa del tercero excluido. La diferencia entre lo lícito y lo ilícito no debe ser relativizada con consideraciones acerca de la mayor utilidad o de oportunidad política –como hace la literatura sobre la «razón de Estado»–. En la figura del tercero excluido se hace presente, a la vez, que los sistemas funcionales no se interpenetran y no pueden ir al quite unos por otros. En su lugar, como sabemos desde Epiménides, aparecen las paradojas, que, no obstante, pueden ser oscurecidas e ignoradas en el sistema mismo.

Sin embargo, la consecuencia probablemente más importante de la diferenciación de sistemas funcionales en torno a específicos códigos es que las representaciones relativas a la conducta correcta se ven con tal motivo mediatizadas. Valores de los códigos, como verdad o propiedad, poder político legítimo o licitud, belleza o buenas calificaciones no son a la vez criterios de lo correcto (puesto que también el correspondiente contravalor ha de poderse atribuir correctamente). Por eso, es preciso distinguir entre codificación y programación de un sistema. Los programas son estructuras que posibilitan distinguir conductas correctas e incorrectas (o aptas e inaptas) –así, por ejemplo, las teorías en el ámbito de la ciencia; las leyes y los contratos en el del derecho; las obras personales en el del arte; las inversiones productivas en el de la economía–. Sólo en virtud de los programas así entendidos es posible comunicarse con sentido en los sistemas funcionales. Los códigos mismos son a un tiempo tautológicos y paradójicos. Conforme a ellos, todo y nada es posible, y precisamente por eso necesitan el complemento de los programas, que son los que los destautologizan y desaparadojizan. Pero estos programas están especializados en el contexto de un código específico. Pierden el sostén cosmológico y moral que tenían en el pensamiento premoderno. Ya no culminan más en grandes ideas de perfección como los trascendentales de lo uno, lo verdadero y lo bueno. Ahora sirven muy específica y precisamente para atribuir el valor positivo o negativo del correspondiente código.

Más que ninguna otra cosa, es esta diferenciación y recombinación de codificación y programación lo que parece haber provocado el fin del mundo de las ideas veteroeuropeo y exigir una nueva semántica, que sólo hemos desarrollado muy fragmentariamente y con la que, por ahora al menos, no parecemos sentirnos demasiado a gusto. Todo ha de ser pensado de nuevo, lo que significa que ya no puede hacerse partiendo de la unidad, sino que ha de hacerse partiendo de la diferencia.

(...) Los códigos no sólo difieren de un sistema funcional a otro, sino que también dependen de las programaciones, que pueden cambiar con relativa rapidez, en el marco de plazos de amortización, de agendas electorales o de ritmos de la moda, sin que sea posible una coordinación entre los sistemas funcionales. Una vez son los precios los que producen el estrangulamiento, otra los cálculos electorales, otra las leyes o los contratos en vigor, otra la falta de un conocimiento fijable dentro de una teoría. No hay a la vista una fórmula de reflexión de «la» sociedad en su relación con «el» ambiente; y si la hubiera, tendría que renunciar a cualquier tipo de precisión, a toda capacidad de conexión operativa, a toda fecundidad. La movilidad que hemos alcanzado para la alternancia entre gobierno y oposición, para el desplazamiento de los capitales, para el cambio de paradigma en la ciencia o para la continua renovación del derecho positivo, es algo que depende de reducciones precedentes; y la dimensión de tales variaciones estructurales depende de que puedan ser aisladas perspectivas funcionales, mientras todo lo demás se mantiene provisionalmente constante en el ambiente societal del sistema de referencia.

Presentación y traducción a cargo de José María García Blanco (Universidad de Asturias)

16.2. Anthony Giddens (n. 1938)

A. Giddens nació en 1938, en una pequeña población del norte del gran Londres. Tanto su formación

universitaria como sus primeros trabajos docentes dejaron en él la tendencia a relacionar los estudios sociológicos con las visiones antropológicas y las psicosociales. Sin embargo, lo que más alimentó esta inclinación fue su pertenencia a la generación que desechó el universalismo, el evolucionismo y el estructuralismo que caracterizaban a los dos paradigmas dominantes: el estructural-funcionalista y el marxista. Desde un principio su rechazo del primero fue radical y su relación con el segundo muy crítica. Ello no le impidió iniciar un largo viaje intelectual que, junto con algunos estudios sociológicos sobre el deporte y la estructura de clases, partiría de la asimilación reflexiva y crítica de los clásicos de la sociología y de las tradiciones alternativas, principalmente la etnometodología y otras tradiciones comprensivas.

Desde este punto de partida, y con el aliciente que le supuso el contacto directo con los fuertes movimientos sociales norteamericanos de finales de los sesenta, Giddens acometió un largo y doble proyecto intelectual, consistente básicamente en la elaboración de la teoría de la estructuración y en el estudio de los cambios e instituciones característicos de la modernidad. Su trabajo teórico ha supuesto una aportación muy importante al desarrollo de la teoría y la ontología social, que se ha concretado en obras tan destacadas como *La constitución de la sociedad*. En sus análisis de la sociedad industrial se pueden distinguir dos momentos: el que desarrolla los temas más generales y da como fruto los diferentes volúmenes de crítica (amigable) al materialismo histórico; y el que le lleva a analizar las complejas e intrínsecas relaciones entre la sociedad y la identidad personal en la modernidad tardía.

La mayor parte de este proyecto intelectual lo ha realizado Giddens desde la Universidad de Cambridge donde, durante dos décadas, ha sido uno de los principales fundadores e impulsores de su Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. En la primavera de 1997 ha sido nombrado director de la London School of Economics, lo que le ha terminado de situarle en una de las posiciones de mayor influencia académica y político-social del mundo anglosajón.

Obras

El capitalismo y la moderna teoría social, Labor, Barcelona (e. o. 1971).

La estructura de clases en las sociedades avanzadas, Alianza, Madrid (e. o. 1973).

Las nuevas reglas del método sociológico, Amorrortu, Buenos Aires (e. o. 1976).

Central Problems in Social Theory, Macmillan Press, Londres 1979.

A Contemporary Critique of Historical Materialism, vol. 1: *Power, Property and the State*, Macmillan, Londres 1981.

La constitución de la sociedad, Amorrortu, Buenos Aires (e. o. 1984). *The Nation-State and violence*, vol. 2 of *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Polity Press, Cambridge 1985.

Las consecuencias de la modernidad, Alianza, Madrid (e. o. 1990). *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona (e. o. 1991). *The Transformation of Intimacy*, Polity Press, Cambridge 1992.

Textos

seleccionados Anthony Giddens *EL CAPITALISMO Y LA MODERNA TEORÍA SOCIAL* Labor, Barcelona 1971, pp. 390, 392

1. Punto de partida

– «No exageramos en absoluto al decir que hoy se produce un importante proceso de replanteamiento teórico tanto dentro del marxismo como dentro de la sociología académica. En gran medida, ello ha venido estimulado por una misma circunstancia: el manifiesto desarrollo de caracteres similares (“convergencia”) en la estructura de las sociedades capitalistas y socialistas».

(...) «El modo como se ha introducido el uso casi general en sociología del término “sociedad industrial”, o más recientemente “sociedad posindustrial” para designar tanto a las sociedades “capitalistas” como a las “socialistas”, da a entender los presupuestos que subyacen en este punto de vista. Pero son un síntoma de que resurge el interés por el análisis de las tendencias del desarrollo dentro de las sociedades “avanzadas” las varias polémicas que se han suscitado recientemente sobre el tema del desarrollo de caracteres similares (“convergencia”) en las sociedades capitalistas y socialistas, y el de la supuesta disolución de las relaciones de clase en la forma en que se concebían tradicionalmente».

Textos

seleccionados Anthony Giddens *LAS NUEVAS REGLAS DEL MÉTODO SOCIOLÓGICO* Amorrortu, Buenos Aires 1976, pp. 14, 22-24, 128

– «La concepción marxista es ambigua, y algunas versiones de lo que Marx quiso decir podrían ser conciliadas sin dificultad, a mi parecer (a nivel de la ontología, por lo menos), con el presente estudio. Me refiero a aquellas versiones de Marx que no consideran el marxismo como una ciencia natural de la sociedad que predijo la muerte del capitalismo y su reemplazo por el socialismo, sino como una fundada investigación de las interconexiones históricas de la subjetividad o la objetividad en la existencia social humana. A medida que aparecieron elementos

fuertemente positivistas en los escritos de Marx (y no cabe duda que los hubo), se los puede categorizar, junto a Comte, como los que vaticinaron y trataron de crear una ciencia de la sociedad que reprodujera, en el estudio de la vida social humana, la misma especie de iluminación sensacional y de poder explicativo que ya habían suministrado las ciencias de la naturaleza. *En este aspecto, la ciencia social debe ser considerada seguramente como un fracaso*».

– «Afirmaré que el funcionalismo, por lo menos tal como lo representan Durkheim y Parsons, es esencialmente defectuoso en cuatro aspectos básicos. A uno de ellos ya me he referido antes: el reducir la intervención humana a una «interiorización de valores». Segundo: la concomitante omisión que se niega a considerar la vida social humana como *activamente constituida*, a través de las acciones de sus miembros. Tercero: el tratamiento del poder como un fenómeno *secundario*, y de la norma o el «valor» en estado solitario como el rasgo básico de la actividad social y, por ende, de la teoría social. Cuarto: el hecho de no otorgar un lugar central en la conceptualización al carácter *negociado* de las normas, en el sentido de estar abiertas a «interpretaciones» divergentes y antagónicas en relación con «intereses» divergentes y antagónicos de la sociedad. Las consecuencias de estas fallas son, a mi juicio, tan perjudiciales que socavan cualquier intento de remediar y rescatar el funcionalismo armonizándolo con otras perspectivas de diferente especie».

– «(...) en la teoría social norteamericana de nuestros días la diferenciación entre el interaccionismo simbólico – que de Mead a Goffman carece de una teoría de las instituciones y el cambio institucional – y el funcionalismo, ha pasado a ser considerada típicamente como una mera división del trabajo entre la “micro” y la “macrosociología”. Quiero destacar, sin embargo, que el problema de la relación entre la constitución (o, como diré con frecuencia, la producción y reproducción) de la sociedad por los actores y la constitución de esos actores *por* la sociedad de la que son miembros nada tiene que ver con la diferenciación entre la micro y la macrosociología; corta transversalmente cualquier división de esta índole».

«La clave para entender el orden social, en el sentido más general del término que he distinguido antes no está en la “interiorización de los valores”, sino en las relaciones cambiantes entre la producción y la *reproducción* de la vida social por sus actores constituyentes. *Toda reproducción es necesariamente producción*; sin embargo, la simiente del cambio existe en *cada acto* que contribuye a la reproducción de cualquier forma “ordenada” de vida social».

(...) «En otras palabras, es fundamental complementar la idea de la producción de la vida social con la de *reproducción social* de las estructuras».

Textos

seleccionados Anthony Giddens LA CONSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD

Amorrortu, Buenos Aires 1984, pp. 40, 41, 43-46, 51-55, 70, 71, 55, 61-62, 33

«Si las sociologías de la comprensión se fundan, por así decir, en un imperialismo del sujeto, el funcionalismo y el estructuralismo proponen un imperialismo del objeto social. Una de mis principales ambiciones cuando formule la teoría de la estructuración, no es ni la vivencia del actor individual ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo. Las actividades humanas sociales, como ciertos sucesos de la naturaleza que se auto-reproducen, son recursivas. Equivale a decir que actores sociales no les dan nacimiento sino que las recrean de continuo a través de los mismos medios por los cuales ellos se expresan *en tanto* actores».

2. El núcleo de la teoría de la estructuración

(En este apartado, el traductor sudamericano ha prescindido del artículo determinado en muchos casos. Es correcto, pero puede sonar extraño).

–«Acción no es una combinación de “actos”: los “actos” están constituidos sólo por un momento discursivo de atención a la *duración* [*durée*] de un vivenciar. Tampoco se puede considerar una “acción” con prescindencia del cuerpo, de sus mediaciones con el mundo circundante y de la coherencia de un propio-ser [*self*] actuante. Lo que denomino *modelo de estratificación* del propio ser-actuante lleva a tratar el registro reflexivo, la racionalización y la motivación de la acción como conjuntos de procesos immanentes».

«El registro reflexivo de la actividad es un rasgo permanente de una acción cotidiana, condiciones inadvertidas de la acción

registro reflexivo de la acción consecuencias no buscadas de la acción

Figura 1. racionalización de la acción motivación de la acción

que toma en cuenta la conducta del individuo, pero también la de otros. Es decir que los actores no sólo registran por rutina aspectos sociales y físicos de los contextos en los que se mueven. Por racionalización de la acción entiendo que los actores –también por rutina y casi siempre sin esfuerzo– tienen una «comprensión teórica» continua sobre los fundamentos de su actividad. Como ya indiqué, tener esa comprensión no se debe asimilar a aducir discursivamente razones para ítems particulares de conducta, ni tampoco a la capacidad de especificar esas

razones discursivamente. Pero agentes competentes esperan de otros –y éste es el criterio principal de competencia que se aplica en una conducta cotidiana– que, si son actores, sean por lo común capaces de explicar, si se les pide, casi todo lo que hacen».

(...) «Distingo el registro reflexivo y la racionalización de la acción, de su motivación. Si razones denotan los fundamentos de la acción, motivos denotan los deseos que la mueven. Pero una motivación no se une tan directamente a la continuidad de una acción como su registro reflexivo o su racionalización. Motivación denota más un potencial de acción que el modo en que el agente lleva adelante una acción inveteradamente. Motivos alcanzan dominio directo sobre la acción sólo en circunstancias relativamente inusuales, en situaciones que de algún modo quiebran la rutina» (...) «Mientras que actores competentes casi siempre pueden ofrecer un informe discursivo sobre las intenciones y las razones de su actuar, no necesariamente podrán aducirlo sobre sus motivos. Una motivación inconsciente es un rasgo expresivo de conducta humana, aunque más adelante enunciaré ciertas reservas sobre la interpretación de Freud de la naturaleza de lo inconsciente. La noción de conciencia práctica es fundamental en teoría de la estructuración. Es la característica del agente o sujeto humano hacia la cual el estructuralismo se mostró particularmente ciego». (...) «No pretendo que el distingo entre conciencia discursiva y práctica sea rígido e impermeable. Al contrario, diversos aspectos de las experiencias de socialización y aprendizaje del agente pueden alterar esta división. Entre conciencia discursiva y práctica no hay separación; existen sólo las diferencias entre lo que se puede decir y lo que en general simplemente se hace. No obstante, hay barreras, centradas sobre todo en una represión, entre conciencia discursiva y lo inconsciente».

– «Todos estos conceptos se refieren al agente. ¿Qué decir de la naturaleza del obrar [*agency*]? Esto se puede conectar con otro punto. La *duración* de la vida cotidiana ocurre como un fluir de acción intencional. Ahora bien, actos tienen consecuencias no buscadas [*un-intended*] y, como se lo indicó en la figura 1, consecuencias no buscadas se pueden realimentar sistemáticamente para convertirse en condiciones inadvertidas de actos ulteriores».

(...) «Obrar no denota las intenciones que la gente tiene para hacer cosas, sino, en principio, su capacidad de hacer esas cosas (que es aquello por lo cual obrar implica poder: cf. la definición del *Oxford English Dictionary* de agente como “alguien que ejerce poder o produce un efecto”). Obrar concierne a sucesos de los que un individuo es el autor, en el sentido de que el individuo pudo, en cada fase de una secuencia dada de conducta, haber actuado diferentemente. Lo que ocurrió no habría ocurrido si ese individuo no hubiera intervenido. Acción es un proceso continuo, un fluir en el que el registro reflexivo que el individuo mantiene es fundamental para el control del cuerpo que los actores de ordinario mantienen de cabo a rabo en su vida cotidiana». (...)

«Ser capaz de “obrar de otro modo” significa ser capaz de intervenir en el mundo, o de abstenerse de esa intervención, con la consecuencia de influir sobre un proceso o un estado de cosas específicos. Esto presupone que ser un agente es ser capaz de desplegar (repetidamente, en el fluir de la vida diaria) un espectro de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el desplegado por otros. Una acción nace de la aptitud del individuo para “producir una diferencia” en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes. Un agente deja de ser tal si pierde la aptitud de “producir una diferencia”, o sea, de ejercer alguna clase de poder. (...)

«Para expresar de otra manera estas observaciones, podemos decir que acción implica lógicamente poder en el sentido de aptitud transformadora. En esta acepción de “poder”, que es la más amplia, el poder es lógicamente anterior a la subjetividad, a la constitución del registro reflexivo de la conducta. Conviene destacar esto porque, en las ciencias sociales, las concepciones sobre el poder tienden a reflejar fielmente el dualismo de sujeto y objeto que antes mencionamos. Así, “poder” se define, con mucha frecuencia, en los términos de intención o voluntad, como la capacidad de lograr resultados deseados e intentados. En cambio, otros autores, incluyendo tanto a Parsons como a Foucault, ven el poder ante todo como una propiedad de la sociedad o de la comunidad social.

La cuestión no está en eliminar uno de estos tipos de concepción en favor del otro, sino en expresar su relación como un aspecto de la dualidad de la estructura».

– «Quiero pasar ahora al núcleo de la teoría de la estructuración: los conceptos de “estructura”, “sistema” y “dualidad de estructura”. (...) «En el análisis de relaciones sociales tenemos que admitir tanto una dimensión sintagmática, el diseño de relaciones sociales en un espacio-tiempo que incluye la reproducción de prácticas situadas, como una dimensión paradigmática que incluye un orden virtual de “modos de articulación” implicados de manera recursiva en aquella reproducción. En tradiciones estructuralistas suele existir ambigüedad sobre si estructuras denotan o no una matriz de transformaciones admisibles en el interior de un conjunto reglas de transformación que gobiernan la matriz. Concibo estructura, al menos en su acepción más elemental, por referencia a esas reglas (y a recursos). Pero induce a error hablar de “reglas de transformación” porque todas las reglas son intrínsecamente transformacionales. Estructura denota entonces, en análisis social, las propiedades articuladoras que consienten la “ligazón” de un espacio-tiempo en sistemas sociales: las propiedades por las que se vuelve posible que prácticas sociales discerniblemente similares existan a lo largo de segmentos variables de

tiempo y espacio, y que presten a estos una forma “sistémica”. Decir que estructura es un “orden virtual” de relaciones transformativas significa que sistemas sociales, en tanto prácticas sociales reproducidas, no tienen “estructuras” sino que más bien presentan “propiedades estructurales”, y que una estructura existe, como presencia espaciotemporal, sólo en sus actualizaciones en esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de agentes humanos entendidos. Esto no nos impide imaginar que las propiedades estructurales presenten una organización jerárquica en los términos de la extensión espacio-temporal de las prácticas que ellas organizan recursivamente. A las propiedades estructurales de raíz más profunda, envueltas en la reproducción de totalidades societarias, denomino *principios estructurales*. Y las prácticas que poseen la mayor extensión espacio-temporal en el interior de esas totalidades se pueden denominar *Instituciones*. (...) «He introducido este uso de “estructura” para contribuir a

romper con el carácter fijado o mecánico a que el término se inclina en sus usos sociológicos ortodoxos. Los conceptos de sistema y de estructuración hacen buena parte del trabajo para el que de ordinario se convoca a “estructura”». (...) «En este sentido no veo una objeción particular a que se hable de “estructura de clases”, de la “estructura de las sociedades industrializadas”, etc., donde esos términos se usan para indicar de un modo general aspectos institucionales importantes de una sociedad o conjunto de sociedades».

«Pero la cuestión fundamental de la teoría social, según la veo –“el problema del orden” entendido en una manera por completo ajena a la formulación de Parsons cuando acuñó la frase–, es explicar que las limitaciones de una “presencia” individual puedan ser trascendidas en el “estiramiento” [*stretching*] de relaciones sociales por un tiempo y un espacio». (...) «El tiempo reversible de las instituciones es tanto la condición como el resultado de las prácticas organizadas en la continuidad de una vida diaria, la principal forma sustantiva de la dualidad de la estructura. Sin embargo, como ya mencioné, no sería correcto decir que las rutinas de una vida diaria son el “fundamento” sobre el que se edifican formas institucionales de organización societaria en un espacio-tiempo. Más bien unas entran en la constitución de las otras, así como unas y otras lo hacen en la constitución del propio-ser que actúa. Todos los sistemas sociales, no importa cuán grandes o extensos sean, tanto expresan las rutinas de una vida social diaria cuanto se expresan en éstas, con la mediación de las propiedades físicas y sensoriales del cuerpo humano».

– «Una de las tesis principales de la teoría de la estructuración es que las reglas y los recursos que se aplican a la producción y reproducción de una acción social son, al mismo tiempo, los medios para la reproducción sistémica (la dualidad de estructura). ¿Pero cómo se debe interpretar esta tesis? ¿En qué sentido se puede afirmar que, en el acto en que me dedico a mis quehaceres diarios, mis actividades consustancian y reproducen, por ejemplo, las instituciones globales del capitalismo moderno?» (...)

«Crucial para la idea de estructuración es el teorema de la dualidad de estructura, implicado lógicamente en los argumentos expuestos antes. La constitución de agentes y la de estructuras no son dos conjuntos de fenómenos dados independientemente, no forman un dualismo sino que representan una dualidad. Con arreglo a la noción de la dualidad de estructura, las propiedades estructurales de sistemas sociales son tanto un medio como un resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva. Estructura no es “externa” a los individuos: en tanto huellas mnémicas, y en tanto ejemplificada en prácticas sociales, es en cierto aspecto más “interna” que exterior, en un sentido durkheimiano, a las actividades de ellos. Estructura no se debe asimilar a constreñimiento sino que es a la vez constrictiva y habilitante. Esto, desde luego, no impide que las propiedades estructuradas de sistemas sociales rebasen, en tiempo y espacio, las posibilidades de control por parte de actores individuales cualesquiera. Tampoco compromete la posibilidad de que las teorías que los actores tienen sobre los sistemas sociales que ellos contribuyen a constituir y reconstituir en sus actividades puedan reificar esos sistemas. La reificación de relaciones sociales, o la “naturalización” discursiva de las circunstancias y productos históricamente contingentes de la acción humana, es una de las dimensiones principales de la ideología en la vida social.

Pero aun en las formas más toscas de pensamiento reificado dejan intacta la gravitación fundamental del entendimiento de actores humanos. Porque este entendimiento se funda menos en una conciencia discursiva que en una conciencia práctica. El saber sobre convenciones sociales, sobre sí mismo y sobre otros seres humanos, requerido para ser capaz de “ser con” en la diversidad de contextos de la vida social es minucioso e incalculable. Todos los miembros competentes de la sociedad tienen amplia destreza en las realizaciones prácticas de actividades sociales y son «sociólogos» expertos. El saber que poseen no es adjetivo para el diseño persistente de la vida social, sino que es un elemento constitutivo de ese diseño». (...) «Estructura no existe con independencia del saber que los agentes poseen sobre lo que hacen en su actividad cotidiana». (...)

«La dualidad de estructura es en todas las ocasiones el principal fundamento de continuidad en una reproducción social a través del espacio-tiempo. A su vez presupone el registro reflexivo que los agentes hacen en la *duración* de una actividad social cotidiana, y en tanto es constitutiva de esa *duración*. Pero el entendimiento humano es siempre limitado. El fluir de una acción produce de continuo consecuencias no buscadas por los

actores, y estas mismas consecuencias no buscadas pueden dar origen a condiciones inadvertidas de la acción en un proceso de realimentación. La historia humana es creada por actividades intencionales, pero no es un proyecto intentado; escapa siempre al afán de someterla a dirección consciente. Pero ese afán es puesto en práctica de continuo por seres humanos que operan bajo la amenaza y la promesa de la circunstancia de ser ellos las únicas criaturas que hacen su “historia” a sabiendas.

El hecho de que los seres humanos teoricen sobre su acción significa que así como la teoría social no fue un invento de teóricos sociales profesionales, así las ideas producidas por estos teóricos inevitablemente hacen realimentación sobre la vida social misma». (...)»

«Existe un vaivén de comprensión mutua entre la ciencia social y aquellos cuyas actividades constituyen su objeto: una “hermenéutica doble”. Las teorías y los descubrimientos de las ciencias sociales no se pueden mantener enteramente aislados del universo de sentido y de acción sobre el que versan. Ahora bien, por su parte, los actores legos son teóricos sociales cuyas teorías concurren a formar las actividades e instituciones que constituyen el objeto de estudio de observadores sociales especializados o científicos sociales. No existe una línea divisoria clara entre una reflexión sociológica realizada por actores legos y similares empeños de especialistas. No pretendo negar que *existan* líneas divisorias, pero son inevitablemente difusas, y los científicos sociales no tienen un monopolio absoluto ni sobre teorías novedosas ni sobre investigaciones empíricas de lo que estudian».

Textos

seleccionados Anthony Giddens *MODERNIDAD E IDENTIDAD DEL YO* Península, Barcelona 1991, pp. 26-27

3. El análisis de la modernidad tardía mientras se acepte que la industrialización no se reduce únicamente a su aspecto institucional. Utilizo la palabra industrializa

– «El término “modernidad” se puede considerar equivalencia para referirme a las relaciones sociales que lleva consigo el te aproximadamente a la expresión “mundo industrializado”, empleo generalizado de la fuerza física y la maquinaria en los procesos de producción. En cuanto tal, es uno de los ejes institucionales de la modernidad. Otro de los aspectos es el capitalismo, entendiendo este término como sistema de producción de mercancías que comprende tanto a los mercados de productos competitivos como a la transformación en mercancía de la fuerza del trabajo. Cada uno de estos aspectos puede distinguirse analíticamente de las instituciones de vigilancia, fundamento del crecimiento masivo del poder organizativo ligado a la aparición de la vida social moderna. La vigilancia se refiere al control supervisor de las poblaciones sometidas, tanto si ese control adopta la forma de supervisión “visible”, en el sentido dado por Foucault, como si se trata del empleo de la información para coordinar las actividades sociales. Este aspecto puede distinguirse a su vez del control de los medios de coacción en las condiciones de la “industrialización de la guerra”. La modernidad nos introduce en una era de “guerra total”, en la que el poder destructivo de las armas, al que nos hemos referido antes al hablar de la existencia del armamento nuclear, es inmenso».

Textos

seleccionados Anthony Giddens *LAS CONSECUENCIAS DE LA MODERNIDAD* Alianza, Madrid 1990, pp. 67-68, 46, 164-165

– «Detrás de estos agrupamientos institucionales descansan las tres fuentes del dinamismo de la modernidad antes puestas de relieve, esto es, el distanciamiento entre tiempo y espacio, el desanclaje [*disembedding*] y la reflexividad. (...) La modernidad es intrínsecamente globalizadora y esto resulta evidente en alguna de las características más esenciales de las instituciones modernas, en las que particularmente se incluyen sus condiciones de desanclaje e índole reflexiva. (...) El marco conceptual del distanciamiento espacio-temporal dirige nuestra atención a las complejas relaciones entre la *participación local* (circunstancias de co-presencia) y la *interacción a través de la distancia*. En la era moderna, el nivel de distanciamiento entre tiempo-espacio es muy superior al registrado en cualquier período precedente y las relaciones entre formas y acontecimientos sociales locales y distantes se “estiran”. La mundialización [*globalisation*] se refiere principalmente a ese proceso de estiramiento en lo concerniente a los métodos de conexión entre diferentes contextos sociales o regiones que se convierten en una red a lo largo de toda la superficie de la tierra.

La mundialización puede por tanto definirse como la intensificación de las relaciones sociales en todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia o viceversa.

– La reflexividad de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente. Deberíamos clarificar la naturaleza de este fenómeno. Todas las formas de vida social están en parte constituidas por el conocimiento que los actores poseen sobre las mismas. Saber cómo “proseguir”, en el sentido de Wittgenstein, es intrínseco a las convenciones que son trazadas y reproducidas por la

actividad humana. En todas las culturas, las prácticas sociales son rutinariamente alteradas a la luz de los progresivos descubrimientos de que se nutren. Pero sólo en la era de la modernidad se radicaliza la revisión de la convención para (en principio) aplicarla a todos los aspectos de la vida humana, incluyendo la intervención tecnológica en el mundo material. Se dice frecuentemente que la modernidad está marcada por el apetito de lo nuevo, pero esto quizás no es del todo correcto; lo que es característico de la modernidad, no es el abrazar lo nuevo por sí mismo, sino la presunción de reflexividad general, en la que naturalmente se incluye la reflexión sobre la naturaleza de la misma reflexión».

– «La modernidad es inherentemente globalizadora, y las inquietantes consecuencias de este fenómeno se combinan con la circularidad de su carácter reflexivo para configurar un universo de acontecimientos en el que los riesgos y los peligros adquieren un nuevo carácter. Las tendencias globalizadoras de la modernidad son simultáneamente extensivas e intensivas porque conectan a los individuos a los sistemas de gran escala como parte de una compleja dialéctica de cambio tanto en los polos locales como globales». (...)

Textos Anthony Giddens seleccionados

MODERNIDAD E IDENTIDAD DEL YO Península, Barcelona 1991, pp. 43, 49

«Vivir en el «mundo» generado por la modernidad reciente [*late modernity*] es como cabalgar a hombros de una divinidad destructora. No se trata sólo de que se produzcan procesos de cambio más o menos continuos y profundos sino, más bien, de que el cambio no se ajuste ni a las expectativas humanas ni al control del hombre. La previsión de que el medio social y natural se vería crecientemente sometido a un ordenamiento racional no ha resultado válida. La reflexividad de la modernidad está vinculada a este fenómeno de manera inmediata. La inclusión constante del conocimiento en las circunstancias de la acción que analiza o describe crea una serie de inseguridades que se suman al carácter circular y falible de las pretensiones de conocimiento postradicionales». (...)

«La reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo. Dicho de otra manera, en el contexto de un orden postradicional, el yo se convierte en un *proyecto reflexivo*. Las transiciones en las vidas individuales han exigido siempre una reorganización psíquica, algo que en las culturas tradicionales solía quedar ritualizado en forma de *ritos de paso*. Pero en tales culturas, donde las cosas se mantenían más o menos inmutables generación tras generación en lo colectivo, los cambios en la identidad quedaban claramente marcados (como en el paso del individuo de la adolescencia a la edad adulta). En cambio, en las circunstancias de la modernidad, el yo alterado deberá ser explorado y construido como parte de un proceso reflexivo para vincular el cambio personal y el social».

Textos

seleccionados Anthony Giddens *THE TRANSFORMATION OF INTIMACY* Polity Press, Cambridge 1992, pp. 174, 180-181, 182, 194

«Se puede afirmar que el movimiento característico de la modernidad se dirige hacia la creación de sistemas internamente referentes –órdenes de actividad determinados por principios internos a ellos mismos–. (...) La desviación se construyó socialmente, a la vez que se la separaba de las principales áreas de actividad social, mediante un proceso de secuestro. Similarmente la enfermedad y la muerte, que una vez fueron “puntos limítrofes” de la influencia de lo biológico sobre lo social, se han socializado y ocultado cada vez más». (...)

«La extensión de los sistemas internamente referentes protege al individuo de las cuestiones inquietantes generadas por los parámetros existenciales de la vida humana, pero deja esas cuestiones sin respuesta. La sexualidad, puede sugerirse, obtiene su atractivo, así como su aura de excitación y peligro, del hecho de que no pone en contacto con esos ámbitos perdidos de la experiencia». (...) «La transformación de la intimidad exige cambios psíquicos así como sociales, y tales cambios, yendo de abajo arriba, podrían potencialmente ramificarse a través de otras instituciones más públicas.

Creo que la emancipación sexual puede ser el medio de una muy amplia reorganización emocional de la vida social».

(...) «La emancipación sexual consiste en integrar una sexualidad flexible con el proyecto reflexivo del yo. Así, por ejemplo, ninguna prohibición es necesaria en los episodios sexuales, en tanto que el principio de autonomía y otras normas democráticas anexas sean aceptadas por todas las partes».

Presentación y compilación a cargo de Fernando García Selgas
(Universidad Complutense de Madrid)

16.3. Albert O. Hirschman (n. 1915)

Nació en 1915 en Berlín de familia judía, estudió Economía con Sombart y Otto Bauer, ingresó en las Juventudes Obreras Socialistas y se exilió en 1933 tras el advenimiento del nazismo. En París accedió a l'École des Hautes Études y luego estudió con Keynes en la London School of Economics. Tomó parte como brigadista en la Guerra Civil española y después en la Resistencia francesa contra los nazis, hasta huir a Norteamérica donde publicó en 1945 su primer libro sobre el comercio exterior del nazismo. Posteriormente, en su calidad de experto en industrialización, participó en la reconstrucción europea como funcionario del Plan Marshall, y después intervino en la planificación del desarrollo latinoamericano como asesor del Banco Mundial destinado en Colombia, llevándole a escribir *La estrategia del desarrollo económico* (1958). A partir de entonces se integra en la universidad norteamericana (Instituto de Estudios Avanzados de Princeton), iniciando una carrera como ensayista en la que sobresalen libros como *Las pasiones y los intereses* (1977) o *La retórica de la reacción* (1991).

Su obra como teórico social se centra en la revisión del paradigma neoclásico de la busca del propio interés, destacando sus dos obras maestras: *Salida, voz y lealtad* (1970), donde supera el reduccionismo del libre mercado abriéndolo a la expresión política del descontento, y *Compromisos cambiantes: Interés privado y acción pública* (1982), donde plantea la hipótesis de un ciclo político público-privado e intenta superar el dilema del gorrón (*free rider*), definido por Mancur Olson como umbral de posibilidad de la acción colectiva. La tesis fuerte, implícita en ambas obras, es renunciar al *interés* (búsqueda de eficiencia) y sustituirlo por la *decepción* (huida de la deficiencia) como nuevo motor de la historia: sólo así resulta posible el *progreso*, entendido como superación a la contra de la disfuncionalidad involuntaria.

Obras

La estrategia del desarrollo económico [e. o. 1958]. Fondo de Cultura Económica, México 1961.

Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados [e. o. 1970]. Fondo de Cultura Económica, México 1977.

Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo [e. o. 1977]. Fondo de Cultura Económica, México 1978.

Interés privado y acción pública [e. o. 1982]. Fondo de Cultura Económica, México 1986.

Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado y otros ensayos recientes [e. o. 1986]. Fondo de Cultura Económica, México 1989. *Retóricas de la intransigencia. Perversidad, futilidad y riesgo* [e. o. 1991]. Fondo de Cultura Económica, México 1991.

Tendencias autosubversivas. Ensayos [e. o. 1995]. Fondo de Cultura Económica, México 1996.

Textos

seleccionados Albert O. Hirschman

SALIDA, VOZ Y LEALTAD Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados Fondo de Cultura Económica, México 1977, pp. 13-14, 23-24

1. La salida y la voz mo las asociaciones voluntarias, las uniones comerciales o los partidos políticos) que proveen servicios a sus miembros. Su«Nuestro argumento se inicia con empresas que producen ponemos que la actuación de una empresa o un organismo esbienes vendibles a clientes, pero es aplicable a organismos (cotá sujeta al deterioro por causas sin especificar que no son tan poderosas ni duraderas que impidan el retorno a niveles de actuación anteriores, siempre que los administradores dirijan su atención a esa tarea. El declive de la actuación se refleja en un descenso absoluto o comparativo de la *calidad* del producto o servicio ofrecido. La administración descubre entonces sus fallos por dos rutas:

1. Algunos clientes dejan de comprar los productos de la empresa o algunos miembros abandonan el organismo: ésta es la *opción de la salida*. En consecuencia, los ingresos bajan, el número de miembros disminuye, y la administración se ve obligada a buscar maneras de corregir las faltas que hayan llevado a esta salida.

2. Los clientes de la empresa o los miembros del organismo expresan su insatisfacción directamente a la administración, a alguna otra autoridad o mediante una protesta general: ésta es la *opción de la voz*. En consecuencia, la administración inicia también una búsqueda de las causas y posibles remedios de la insatisfacción.

Al examinar estas fuerzas endógenas de recuperación, nuestra investigación se ha bifurcado. Su disyuntiva entre dos categorías distintas aunque no excluyentes, la salida y la voz, refleja un cisma más fundamental: el que existe entre la economía y la política. La salida pertenece al primer campo, la voz al segundo. El cliente insatisfecho con el producto de una empresa que se pasa a otra, utiliza el mercado para defender su bienestar o mejorar su posición; y también pone en movimiento fuerzas del mercado que pueden inducir a la recuperación de la empresa que declina. Éste es el tipo de mecanismo en que se funda la ciencia económica, pues es claro, impersonal e indirecto.

En todos estos sentidos, la voz es exactamente lo opuesto a la salida. Es un concepto mucho más confuso, porque puede graduarse desde el débil murmullo hasta la protesta violenta; implica la articulación de nuestras

opiniones críticas antes que un voto privado, *secreto*, en el anonimato de un supermercado; y por último, es directo y claro antes que de rodeo. La voz es una acción política por excelencia».

Textos

seleccionados Albert O. Hirschman *INTERÉS PRIVADO Y ACCIÓN PÚBLICA*

Fondo de Cultura Económica, México 1986 (1982), pp. 11, 17-18, 27, 29-30, 95-98

2. El ciclo público-privado

«Un ingrediente del *espíritu de 1968* fue el interés repentino e intenso por los asuntos públicos: la guerra y la paz, la mayor igualdad, la participación en la toma de decisiones. Este interés surgió después de un prolongado período de mejoría económica individual y de una dedicación aparentemente plena de grandes masas de la población a sus asuntos privados. Escasamente entendidos en su momento, estos desconcertantes estallidos se clasifican ahora como episodios anormales y quijotescos. Luego, la gente volvió a preocuparse primordialmente por sus intereses privados, en vista de que el progreso fácil del período anterior se vio sustituido por la incertidumbre y la crisis.

Así pues, el cambio ocurrido entre los años cincuenta y los sesenta, y luego en los setenta, y otras alternativas semejantes de períodos anteriores, nos llevan a preguntarnos si nuestras sociedades están predispuestas de algún modo hacia las oscilaciones entre períodos de intensa preocupación con los problemas públicos y otros de casi total concentración en las metas del mejoramiento individual y el bienestar privado. Por supuesto, al plantear este interrogante estoy armado ya de varios argumentos que sugieren una respuesta positiva».

3. Compromisos cambiantes

«La cuestión puede considerarse como un caso especial de un problema más general: cómo explicar el cambio de las preferencias, no sólo de la actividad orientada hacia lo privado a la actividad orientada hacia lo público y viceversa, sino en general del bien A al bien B, o de la actividad A a la actividad B (...). Los actos de consumo, al igual que los actos de participación en los asuntos públicos, que se realizan porque se espera obtener así una satisfacción, también generan decepción e insatisfacción (...). Armado con el modelo de un ciudadano consumidor que experimenta cambios sistemáticos de sus preferencias en respuesta a diversas oleadas de decepción, puedo cuestionar el realismo del análisis económico de la satisfacción del consumidor y también el de las concepciones sociológicas más amplias de los elementos constitutivos de la felicidad humana (...).

Tanto el economista como el sociólogo piensan en términos de individuos que persiguen un conjunto de metas fijas. Me parece que ésta es una visión errada del comportamiento. El mundo que estoy tratando de entender es un mundo donde los hombres creen que desean una cosa y cuando la obtienen descubren con desaliento que no la desean tanto como creían o no la desean en absoluto, y que en realidad desean otra cosa, cuya existencia casi ni sospechaban. Nunca operamos en términos de una jerarquía comprensiva de valores establecidos por algún psicólogo que investigue las diversas actividades y *necesidades* de la humanidad sino que en cualquier punto dado de nuestra existencia real —y eso se aplica a menudo también a sociedades enteras— perseguimos *algunas* metas que luego son sustituidas por otras».

4. La acción colectiva

«Al analizar las diferencias entre las pautas de consumo y ocio de diversos países, Scitovsky demuestra que los franceses y los ingleses pasan mucho más tiempo que los estadounidenses en los cafés, los bares u otros lugares públicos similares. Scitovsky atribuye esta diferencia al mayor deseo de *estímulo* y *novedad* que tienen los europeos. Pero hay otra interpretación posible: al congregarse en estos lugares públicos, los franceses y los ingleses se escapan de sus actividades puramente privadas y discuten toda clase de asuntos de interés público: desde los deportes y los escándalos del día hasta el aumento de los precios y las próximas elecciones. Al llenar cafés y bares, es posible que los franceses y los ingleses no manifiesten tanto su preferencia por el placer en vez de la comodidad como una preferencia por las actividades públicas antes que por las actividades privadas (...).

Uno de los atractivos principales de la actividad pública es el opuesto exacto de la característica más fundamental de los placeres privados bajo las condiciones modernas: mientras que la búsqueda de los placeres privados mediante la producción de ingreso (trabajo) está claramente separada del disfrute eventual de estos placeres, no existe tal distinción clara entre la búsqueda de la felicidad pública y su obtención (...). La acción pública pertenece en este sentido, como en otros, a un grupo de actividades humanas que incluye la búsqueda de la comunidad, la belleza, el conocimiento y la salvación. Todas estas actividades *llevan consigo su propia recompensa* (...). Aquí está particularmente bien expresada la característica peculiar de estas actividades, que es la fusión —o la confusión— del esfuerzo y la posesión.

Una vez entendida esta característica esencial de la participación en la acción colectiva en pro del bien público, surgen de inmediato las grandes limitaciones de la concepción *económica* acerca de tal participación y de los obstáculos que la impiden. La implicación de la confusión entre el esfuerzo y la posesión es que desvanece la distinción nítida entre los costes y los beneficios de la acción pública, porque el esfuerzo —que debiera anotarse del

lado del coste– se convierte en una parte del beneficio (...). El beneficio de la acción colectiva para un individuo no es la diferencia existente entre el resultado esperado y el esfuerzo realizado sino la *suma* de estas dos magnitudes.

Y otra consecuencia sorprendente se sigue de inmediato: dado que el producto y el objetivo de la acción colectiva son de ordinario un bien público al alcance de todos, la única forma en que un individuo puede aumentar el beneficio recibido de la acción colectiva es el incremento de su propia aportación (...). En lugar de esconderse y tratar de obtener un *viaje gratis*, un individuo verdaderamente maximizador tratará de ser lo más activo posible (...). Desde el punto de vista adoptado aquí, los individuos que han desarrollado un gusto por un bien público que aún no se *produce*, y que tratan de lograr un *viaje gratis* esperando que otros se esfuercen por ellos, no engañan sólo a la comunidad, como está implicado en la metáfora del *viajero gratuito* (*free rider*), sino que ante todo *se engañan a sí mismos*».

TENDENCIAS AUTOSUBVERSIVAS

Ensayos

Fondo de Cultura Económica, México 1995 (1996), pp. 58-61

5. Consecuencias involuntarias

«Con la tesis de la perversidad regresé al famoso tema de las ciencias sociales: los efectos involuntarios de la acción humana. Resultó una agradable sorpresa comprobar que todavía pueden hacerse nuevos descubrimientos en ese terreno bien explorado. En los escritos de Pascal, Vico, Mandeville, Adam Smith, hasta llegar al *Fausto* de Goethe, la forma principal que toma la idea es que las acciones individuales motivadas por la codicia y otras pasiones pecaminosas o deplorables pueden tener un resultado social benigno y positivo. Esas situaciones están, pues, cerca de lo que se ha llamado a menudo *bendiciones disfrazadas*. Fue sólo tras la experiencia de la Revolución francesa cuando la idea de unas consecuencias involuntarias vino a representar una situación subyacente muy diferente, a saber: un proceso en cuyo transcurso acciones humanas *bien intencionadas* tienen un resultado indeseable o desastroso. El término mismo de *efecto perverso* nació por supuesto de esa interpretación moderna del concepto de consecuencias involuntarias.

Además, intenté refinar la distinción entre efectos involuntarios y efectos perversos –distinción misma que había sido hecha mucho antes por Robert Merton en su clásico artículo de 1936: *The unanticipated consequences of purposive social action*–. Yo señalaba el significado semántico que tiende a igualar *involuntario* e *indeseable*, y sugería que el efecto perverso actúa como un imán para todos los que aborrecen la complejidad y anhelan la certidumbre, y que se sienten por consiguiente esencialmente incómodos con la noción de consecuencias involuntarias. El efecto perverso, que parece ser una mera variante del concepto de consecuencias involuntarias, es en un aspecto importante su negación e incluso una traición a él. Así pues, el concepto de las consecuencias no deseadas introdujo al principio la incertidumbre y la idea del pensamiento abierto en la ciencia social; pero, escapando de su nueva libertad, los abastecedores del efecto perverso retornan otra vez a la visión de un universo social del todo predecible (...).

Permítaseme recapitular las dos distinciones que hago respecto del concepto de consecuencias involuntarias de la acción humana. Ante todo, en su evolución histórica, el concepto sufrió un cambio abrupto de significado durante la Revolución francesa, pasando de representar la *bendición disfrazada* a entenderse (primordialmente) como *efecto perverso*. En segundo lugar, establecí una nítida distinción entre una vigilancia general ante las diversas consecuencias involuntarias de las acciones humanas, actitud básica para todo trabajo crítico en ciencias sociales, y la mal orientada búsqueda con el único propósito de encontrar efectos perversos, efectos que se consideran como el máximo triunfo del analista.

Y con la tesis de la futilidad introduje entonces una tercera distinción: la que separa las acciones cuyos efectos involuntarios alteran de varias maneras el resultado efectivamente buscado, de las acciones que no tienen ningún efecto, ningún asidero en la realidad. En lugar de un efecto colateral más o menos predecible y afortunado o desafortunado, tenemos aquí un efecto *nulo* –de ahí mi término *tesis de la futilidad*–. La nítida distinción entre la tesis de la perversidad y la de la futilidad hizo efectivamente posible delinear dos estilos muy diferentes de pensamiento sobre la resistencia del orden social a la acción y la planificación humanas: en el caso del efecto perverso, se ve al mundo social como altamente volátil, y en él cada movimiento conduce a numerosos movimientos de rebote impredecibles; en el caso del efecto de futilidad, por el contrario, se mira al mundo social como notablemente estable y construido de acuerdo con leyes inmanentes que la acción humana es impotente para modificar».

ENFOQUES ALTERNATIVOS SOBRE LA SOCIEDAD DE MERCADO Y OTROS ENSAYOS RECIENTES

Fondo de Cultura Económica, México 1986 (1989), pp. 16-17, 34-39

6. Navegar contra el viento

«Descubrir la racionalidad oculta de una conducta social en apariencia extraña, irracional o reprensible, ha sido

un pasatiempo importante y perfectamente respetable de los científicos sociales, desde Mandeville y Adam Smith. De tener éxito, la búsqueda conduce a esos descubrimientos *típicamente contraintuitivos, escandalosos*, de los que tanto medra la sociología. Mis principales descubrimientos de esa índole fueron la posible racionalidad (o *utilidad*) de las escaseces, cuellos de botella, y otros resultados del crecimiento desequilibrado durante el desarrollo. Tales fueron los temas clave de mi libro *La estrategia del desarrollo económico*, pero una vez hechos esos descubrimientos y orgullosamente mostrados, surgió inevitable y embarazosa esta pregunta: ¿realmente propondría usted un crecimiento desequilibrado? La respuesta franca, aunque un tanto insatisfactoria, tenía que ser: sí, pero desde luego dentro de unos límites estrictos (...).

¿Es realmente cierto que el proceso de desarrollo desequilibrado nunca implica un verdadero retroceso para ningún agente económico? Probablemente no (...). Parece que, en cada etapa del proceso de crecimiento secuencial, los receptores de ingresos de ciertos sectores estén ganando a expensas de los de otros (...), estableciendo lo que podríamos llamar un proceso de crecimiento *antagónico*. Nótese que lo antagónico es muy distinto de suma cero, pues en realidad se está logrando un crecimiento general. Pero yo no advertí que mi camino de crecimiento desequilibrado tenía estas implicaciones antagónicas (...).

Veinticinco años después, hemos aprendido tanto, por desgracia, acerca de las enormes dificultades y tensiones que llegan con cualquier cambio social, que el proceso de crecimiento antagónico ya no parece tan gratuitamente angustioso como lo habría sido antes. De hecho, deseo argumentar ahora que el proceso del desarrollo antagónico desequilibrado –se le podría llamar *navegar contra el viento*– es mucho más común de lo que se podría pensar (...). En realidad, navegando contra el viento es como la mayor parte de las sociedades occidentales han viajado, cuando avanzaban algo (...).

La pauta de navegación contra el viento está en armonía con la forma democrática de gobierno, particularmente con el sistema bipartidista del gobierno democrático. Si en ese sistema cada partido retiene su propia fisonomía ideológica, entonces ambos darán muy distintas prioridades a objetivos sociales tales como el crecimiento, la equidad y la estabilidad; y mientras los partidos se alternen en el poder, es probable que la sociedad, en la mejor de las circunstancias, avance como si estuviese navegando contra el viento (...).

En suma, el arte de hacer progresar la sociedad en una democracia consiste en hacerlo a pesar de considerable y justificado descontento de parte de algunos grupos importantes, seguido por un descontento similar de parte de otros. En un momento dado, no sólo habrá siempre lucha, desacuerdo y conflicto, sino también la pérdida de algún valioso terreno ganado desde el principio; y sin embargo, es posible que esté lográndose un progreso general a espaldas, por decirlo así, de los partidos y grupos en conflicto. La democracia se consolida cuando, después de unas cuantas alternancias de los partidos en el poder, los diversos grupos llegan a percatarse de que, de algún extraño modo, todos han salido ganando (...).

Es evidente que mi autocrítica del desarrollo desequilibrado ha dado un extraño giro. Comencé disculpándome por no haber reconocido que el crecimiento desequilibrado podía implicar durante algún tiempo un verdadero descenso de los ingresos. Pero entonces establecí una conexión entre este antagónico modelo de crecimiento y la forma torpe en que avanza de manera característica una democracia. De este modo, terminé presentando este modelo de crecimiento como una notable invención social, por medio de la cual pueden reconciliarse la política pluralista y el alcance de objetivos sociales múltiples.

Lo que hice, una vez más, fue mostrar que mi modelo original de crecimiento desequilibrado, proyectado exclusivamente para los países en desarrollo, tiene su utilidad, tras blemas: ellos también hacen las cosas aparentemente *al reuna* ligera transformación, para la economía política de los *vés*». países avanzados. Y esta demostración me produce una satisfacción considerable. A la postre, también los países avanzados se ven obligados a buscar torpes soluciones a sus pro

Presentación y selección de textos de Enrique Gil Calvo (Universidad Complutense de Madrid)

16.4. Jon Elster (n. 1940)

Jon Elster nació en Oslo en 1940. Después de su etapa formativa en Noruega y en Francia (donde se doctoró bajo la dirección de Raymond Aron), ha realizado la mayor parte de su obra madura en universidades de los Estados Unidos, especialmente en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Chicago. Elster comparte con los clásicos del pensamiento social la inclinación a transponer las fronteras entre disciplinas particulares. Historia, filosofía de la ciencia, teoría política, psicología, economía y sociología, confluyen en su obra dando a sus escritos un carácter a veces complejo, a veces engañosamente sencillo, pero en cualquier caso abierto y libre para explorar temas que están, precisamente, en la intersección de los campos tradicionales.

Entre los temas de interés sociológico a los que ha contribuido, se destaca el del papel y los límites de la Teoría de la Elección Racional como principio explicativo de la acción y la interacción social. Más ampliamente, Elster ha intentado inventariar y poner en relación un conjunto de «mecanismos» explicativos de la acción humana, del que la racionalidad forma parte junto con las normas sociales, las emociones, ciertos tipos de formación de preferencias, el refuerzo psicológico y otros. También ha realizado importantes contribuciones a la interpretación y reelaboración del marxismo. Junto a J. Roemer y G. Cohen formó el grupo de los llamados «marxistas analíticos», que replanteó temas clásicos del marxismo en base a la lógica formal y a instrumentos refinados y recientes de la matemática y la economía, como la teoría de juegos.

Obras

Foxley, McPherson y O'Donnell (comps.): *Democracia, desarrollo y el arte de traspasar fronteras (Ensayos en homenaje a Albert O. Hirschman)* [e. o. 1986]. Fondo de Cultura Económica, México 1989.

Gil Calvo, Enrique: «El arte de navegar contra el viento (La travesía de Albert Hirschman)», *Claves de razón práctica*, 20 (1992): 56-62. Lluch, Ernest: «El trasmundo de un disidente (Diálogo con Albert O. Hirschman)», *Claves de razón práctica*, 35 (1993): 52-58.

Logic and Society. Contradictions and possible worlds, John Wiley, Chichester 1978 (Traducción castellana: *Lógica y sociedad*, Gedisa, Barcelona 1994).

Ulysses and the Sirens. Studies in rationality and irrationality, Cambridge University Press, Cambridge 1979 (Trad. cast.: *Ulises y las sirenas*, FCE, México 1989).

Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality, Cambridge University Press, Cambridge 1983. (Trad. cast.: *Uvas amargas*, Península, Barcelona 1988).

Explaining Technical Change. A case study in the philosophy of science, Cambridge University Press, Cambridge 1983. (Trad. cast.: *El cambio tecnológico*, Gedisa, Barcelona 1983).

Making Sense of Marx, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

An Introduction to Karl Marx, Cambridge University Press, Cambridge 1986. (Trad. cast.: *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid 1991).

The Cement of Society. A study of social order, Cambridge University Press, Cambridge 1989. (Trad. cast.: *El cemento de la sociedad*, Gedisa, Barcelona 1991).

Salomonic Judgements. Studies in the limitations of rationality, Cambridge University Press, Cambridge 1989. (Trad. cast.: *Juicios salomónicos*, Gedisa, Barcelona 1991).

Nuts and Bolts for the Social Sciences, Cambridge University Press, Cambridge 1992. (Trad. cast.: *Tuercas y tornillos*, Gedisa, Barcelona 1993).

Local Justice, Russell Sage Foundation, Nueva York 1992. (Trad. cast.: *Justicia local*, Gedisa, Barcelona 1994).

Political Psychology, Cambridge University Press, Cambridge 1993. (Trad. cast.: *Psicología política*, Gedisa, Barcelona 1995).

Economics, Londres 1996. (Trad. cast.: *Economía*, Gedisa, Barcelona 1997). (Trad. cast.: *Ulises desatado*, Gedisa, Barcelona 2002).

Textos seleccionados

EL CAMBIO TECNOLÓGICO Gedisa, Barcelona 1983, pp. 26-27 y 79

1. La explicación de los fenómenos sociales

La [siguiente] cuestión se refiere al tipo de hechos que pueden entrar en una explicación científica. Dentro de una disciplina científica determinada, por lo general habrá conceptos definidos en diferentes niveles de organización y complejidad. En la física hay moléculas, átomos, partículas elementales y demás, en una cadena descendiente aparentemente interminable. En biología hay ecosistemas, poblaciones, organismos, órganos, células y genomas; en las ciencias sociales hay sociedades, organizaciones, industrias, empresas, familias e individuos. En cualquiera de los niveles se pueden plantear problemas e incógnitas, pero ¿en qué nivel hay que buscar la solución? En particular, ¿se puede explicar hechos de un nivel altamente integrado por otros hechos del mismo nivel, o hay que buscar la explicación en hechos de un nivel menor?

Hablando en términos generales, la práctica científica consiste en buscar una explicación en el nivel inferior al del *explanandum*. Si queremos comprender la patología del hígado, buscamos la explicación en la biología celular. Si queremos entender las cadenas químicas, la mecánica cuántica proporciona la explicación. Si queremos comprender las revoluciones sociales, buscamos una explicación en las acciones y motivaciones individuales. La *búsqueda de microbases*, para usar un término de moda en las polémicas recientes en el campo de la economía, en realidad es un rasgo de la ciencia omnipresente y generalizado. Esto se corresponde con la insistencia de William Blake en que «el arte y la ciencia no pueden existir más que en particulares detalladamente organizados». Explicar

el proporcionar un mecanismo, abrir la caja negra y mostrar las tuercas y tornillos, las piezas y las ruedas de la maquinaria interna (aquí el término «mecanismo» debe entenderse en un sentido muy amplio, que abarque cadenas intencionales que van desde un objetivo a una acción, lo mismo que cadenas causales desde un acontecimiento hasta su efecto).

El papel de los mecanismos es doble. Primero nos permite ir de lo más grande a lo más pequeño: de moléculas a átomos, de sociedades a individuos. Segundo y principal, reduce el vacío temporal entre *explanans* y *explanandum*. Un mecanismo proporciona una cadena continua y contigua de vínculos causales o intencionales; una caja negra es un vacío en la cadena».

(...)

Estos procesos indican la idea de una *teoría sociológica general*, en la que las preferencias y los deseos se explican endógenamente como un producto de los estados sociales a cuya generación también contribuyen (...). Esta teoría –que obviamente, en el presente estado del arte, parece estar a años luz de distancia– incluiría 1) una explicación de la acción individual en términos de deseos y creencias, 2) la explicación de macroestados en términos de acciones individuales, 3) la explicación de deseos y creencias en términos de macroestados».

Textos Jon Elsterseleccionados

EGONOMICS

Gedisa, Barcelona 1997, pp. 43-46, 48-49, 52

2. El mecanismo de la elección racional

La teoría de la opción racional es ante todo una teoría normativa o prescriptiva. Les indica a las personas cómo elegir y actuar a fin de lograr sus metas de la mejor manera posible. Además ofrece, pero sólo como elemento accesorio, una explicación de la conducta humana. Desde esta perspectiva, la hipótesis que se plantea es que se puede explicar cómo actúan las personas suponiendo que cumplen con las reglas de la teoría normativa. En lo que sigue adopto esta última perspectiva.

(...)

La estructura básica de la explicación de la opción racional de la conducta comprende tres condiciones diferentes. En primer lugar, para que una acción sea racional debe constituir el mejor medio de satisfacer los deseos del agente, dadas sus creencias. En sí mismo es un requisito muy débil: si yo quiero matar a una persona y creo que la mejor manera de hacerlo es confeccionar un muñeco que lo represente y clavarle un alfiler, de acuerdo con esta definición poco sólida, actúo en forma racional si confecciono el muñeco y lo atravieso con un alfiler (...).

Por lo tanto, en segundo lugar debemos estipular que las creencias en sí son racionales, en el sentido de que se basan en la información de que dispone el agente. Puede tratarse de creencias acerca de cuestiones fácticas o bien de conexiones generales legaliformes. En particular, incluyen creencias acerca de las *oportunidades* disponibles para el agente (...) El agente debe utilizar cualquier información que posea para poder construir cierta creencia o estimación subjetiva de las alternativas. El hecho de que sea subjetiva no le impide, en sí, ser racional. Muy por el contrario, *el concepto de racionalidad es completamente subjetivo*. Ser racional no significa que invariablemente se tenga éxito en concretar las propias metas: sólo significa que no se tienen motivos, luego del hecho, para pensar que se podría haber actuado en forma diferente. Tampoco una creencia racional tiene por qué ser verdadera. Simplemente debe basarse en la información disponible (...).

Sin embargo, una creencia no se convierte en racional por el simple hecho de estar bien fundada en la información disponible. Si el automovilista tiene prisa, tal vez deba adquirir un mapa para obtener más información sobre los caminos posibles. Por lo tanto, la tercera condición para la conducta racional es que el agente obtenga una cantidad óptima de información, o para ser más preciso, que invierta una cantidad óptima de tiempo, energía y dinero en recabar esa información. Evidentemente, a menudo es irracional no invertir tiempo en reunir información. Si alguien desea comprar una casa o adquirir un automóvil, debe comparar diversas opciones y analizar cada una de ellas. Es igualmente obvio que existen ocasiones en las que resulta peligroso reunir demasiada información. Si el médico efectúa demasiados exámenes antes de decidir cuál será el tratamiento a seguir, es posible que el paciente muera en el ínterin.

(...)

La ilustración de la teoría de la opción racional (...) es incompleta en un punto que merece un análisis más detallado. Tal como hemos tratado el tema hasta ahora, bien podría ser el análisis de la conducta de Robinson Crusoe en su isla antes de la llegada de Viernes. Sin embargo, surgen muchas opciones importantes ante la presencia de otros agentes y frente a la previsión de sus opciones (...) La figura muestra un ejemplo más complejo, en el que cada parte debe tomar en cuenta lo que hará el otro:

I

3,3 II

4,2 1,1

En este juego, I, tomando en consideración la racionalidad de II y teniendo en cuenta que II está tomando en cuenta la racionalidad de I, comenzará por desplazarse hacia la derecha, previendo que I se dirigirá a la izquierda en la jugada final. Por lo tanto el resultado será 4,2. El razonamiento en que se basan estas jugadas es el siguiente: desde la perspectiva de II, éste sabe que si se dirige a la izquierda, I se desplazará hacia la derecha, dejando a II con un punto. Si se dirige hacia la derecha, I se desplazará a la izquierda, dejando a II con dos puntos. Por lo tanto, decide ir hacia la derecha. I sabe, por ende, que si en la primera jugada se dirige a la derecha, II hará una jugada que le permitirá obtener cuatro puntos, mientras que sólo ganaría tres puntos en caso de desplazarse hacia la izquierda en la primera jugada. En consecuencia, se mueve hacia la derecha. Para llegar a la creencia acerca de qué hará II en la segunda etapa, I necesita contar con la información de que II es racional y de que cree que él es racional. Para llegar a una creencia acerca de lo que hará I en la última etapa, II sólo necesita tener la información de que I es racional. Por lo tanto cabe advertir que si II cuenta con esa información, pero I no lo sabe, no podrá formarse una creencia racional acerca de lo que hará su contrincante. Se daría una situación de incertidumbre.

Por lo general, al análisis de la formación de creencias en las interacciones estratégicas se lo denomina *teoría de los juegos* (...) El dilema del prisionero es el más conocido de todos los juegos de estrategia (...) Su nombre proviene de la siguiente anécdota. Dos prisioneros, sospechosos de un crimen, son arrestados y encarcelados en dos celdas separadas. La policía les da las siguientes instrucciones: «si testificas en contra de tu amigo y él permanece en silencio, tú saldrás en libertad y él será sentenciado a diez años de cárcel. Si ambos testifican uno en contra del otro, ambos serán sentenciados a cinco años. Si permanecen en silencio, cada uno de ustedes será sentenciado a un año». Es evidente que lo más conveniente para ambos sería optar por la estrategia de cooperación, permanecer en silencio y no testificar. Sin embargo, a cada prisionero le conviene testificar, cualquiera sea la actitud del otro. La defección, en otras palabras, es una estrategia dominante. Los individuos racionales que actúan independientemente de lo que haga el otro no pueden alcanzar el resultado evidentemente deseable de la cooperación mutua. Otros ejemplos de este dilema son la formación de sindicatos, de cárteles, la contaminación y el desorden, la votación y muchas otras situaciones afines.

Textos

seleccionados Jon Elster

***TUERCAS Y TORNILLOS* Gedisa, Barcelona 1993, pp. 39-47, 53-56**

3. Los límites de la elección racional

La teoría de la elección racional trata de explicar la conducta humana. Para lograr ese fin en cualquier caso debe proceder en dos pasos. El primer paso es determinar qué hará una persona racional en las circunstancias. El segundo paso es verificar si es eso lo que hizo realmente la persona. Si la persona hizo lo que la teoría predijo que haría, puede agregar el caso al lado correspondiente a su crédito. Del mismo modo la teoría puede fracasar en cualquiera de los dos pasos. Primero puede no dar predicciones determinadas. Segundo, la gente puede no conformarse según sus predicciones, puede comportarse irracionalmente.

(...)

Primero explicaré cómo puede fracasar por indeterminación la teoría de la elección racional. En general hay dos formas de indeterminación. Puede haber *varias* [acciones] que sean igual y óptimamente buenas. O puede no haber *ninguna* acción que sea al menos tan buena como todas las otras.

Considérese primero la indeterminación de la acción dados los deseos y creencias de uno. A menudo surgen múltiples óptimos. Soy trivialmente indiferente entre dos latas idénticas de sopa Campbell's en el supermercado. Deseo una de ellas pero no importa cuál. De manera menos trivial un gerente puede maximizar ganancias de dos maneras diferentes: mediante un bajo volumen de ventas con altas ganancias por venta, o un alto volumen de ventas con bajas ganancias por venta. Lo que haga puede ser muy importante para los trabajadores que serán despedidos si elige la opción del volumen bajo, pero si todo lo que le interesa son las ganancias nosotros no podremos explicar por qué elige una opción antes que otra (...).

Surgen casos en que no hay ninguna opción óptima para creencias y deseos dados cuando la gente no puede comparar y clasificar todas las opciones. Si hay varias opciones de las cuales ninguna es mejor, puedo ser incapaz de decir cuál prefiero entre ellas y *también incapaz de decir que son igualmente buenas*. Esto es inconmensurabilidad y no indiferencia. Una prueba sencilla nos permite distinguir entre ambas. Supongamos que entre las dos opciones *x* e *y* no tengo ninguna preferencia. Si soy indiferente en cuanto a ambas debería preferir siempre *x* junto con un dólar extra sobre *y*. Pero si no prefiero *x* mas un dólar respecto de *y* ello demuestra que *x* e *y* son inconmensurables.

Las decisiones importantes a menudo implican opciones inconmensurables. Por ejemplo la elección entre ir a una escuela de derecho o a una escuela forestal. Suponiendo que ambas me atraigan mucho, es una elección de carrera y de estilo de vida. Si yo hubiera probado ambas por toda una vida habría podido hacer una elección

informada entre ellas. Tal como son las cosas, sé muy poco acerca de ambas para tomar una decisión racional. Lo que sucede con frecuencia en tales casos es que las consideraciones periféricas pasan al centro. En mi ignorancia acerca del primer decimal –si mi vida será mejor como abogado que como forestador– considero el segundo decimal. Tal vez opte por la escuela de derecho porque ello me hará más fácil visitar a mis padres los fines de semana (...).

Las creencias son indeterminadas cuando la prueba es insuficiente para justificar un juicio sobre la probabilidad de los diversos resultados de la acción. Esto puede suceder de dos maneras principales: por la incertidumbre, en especial sobre el futuro, y por la interacción estratégica.

Considérese la decisión de una firma acerca de cuánto invertir en investigación y desarrollo. Para decidir racionalmente la firma debe estimar el resultado probable de la inversión –qué probabilidades hay de que sus actividades innovadoras conduzcan a una innovación provechosa– así como las inversiones hechas por otras firmas y el probable resultado de esas inversiones. Ahora el resultado de las actividades innovadoras es inherentemente incierto. La firma no puede prever con ninguna precisión si obtendrá buenos resultados o saldrá con las manos vacías (...).

Aun en el caso de que la firma pudiera estimar las probabilidades de hacer una innovación provechosa, tampoco puede estar segura de encontrarla antes que otras firmas. En condiciones de «el ganador se lleva todo» esto es crucial. Cuanto más invierte una firma en investigación y desarrollo, mayores son sus probabilidades de llegar primero. Si las otras firmas invierten una suma grande, nuestra firma tiene magras probabilidades de ganar. La decisión racional podría ser la de no invertir en absoluto. Pero es presumible que otras firmas estén realizando los mismos cálculos. Si todas ellas deciden invertir poco, nuestra firma debería invertir mucho. Pero una vez más este razonamiento conviene igualmente a las otras firmas y si todas invierten mucho nuestra firma debería abandonar. Estamos avanzando en círculos: cada firma debería invertir mucho si y sólo si las otras invierten poco. No hay aquí ninguna base para la formación de creencia racional y por lo tanto ninguna base firme para la acción (...).

Puede tener riesgos decidir cuánta prueba reunir. Si la situación es altamente estereotipada como suele serlo un diagnóstico médico, sabemos muy bien los costos y los beneficios de una información adicional. En situaciones que son únicas, nuevas y urgentes como librar una batalla o ayudar a la víctima de un accidente automovilístico, tanto los costos como los beneficios son altamente inciertos. Está el riesgo de actuar demasiado pronto con muy poca información y el riesgo de demorar tanto que es demasiado tarde. Si supiéramos decir qué riesgo es el mayor, pero no tenemos ninguna base para decidir racionalmente si se debe correr el riesgo para adquirir ese conocimiento. Así es como debemos actuar más o menos arbitrariamente. Entre estos dos extremos suelen estar la mayoría de las situaciones de elección de la vida cotidiana (...).

Cuando la opción racional es indeterminada, algún otro mecanismo debe cubrir el vacío. Puede ser el principio de la «satisfacción», de elegir algo que sea bastante bueno. La carga explicativa se pasa entonces a la noción de un nivel de aspiración que determina lo que cuenta como bastante bueno. Hasta tanto se sepa más respecto de los motivos por los cuales difieren los niveles de aspiración de las personas, la teoría de la satisfacción resulta insatisfactoria. En un sentido más general no tenemos una teoría de lo que hace la gente cuando le agrada actuar racionalmente pero la elección racional es indeterminada. Una cosa que a veces hace es negar la indeterminación. Los seres humanos sienten un fuerte deseo de tener razones para lo que hacen y les resulta duro aceptar la indeterminación. Tienden a eludir los procedimientos de decisión sugeridos por la indeterminación, como tomar una resolución arrojando una moneda. En cambio pueden poner su confianza en probabilidades subjetivas ficticias. (...) Estas prácticas representan una creencia irracional en el poder de la racionalidad. La primera misión de una teoría de la elección racional es ser clara acerca de sus propios límites. Como dijo Pascal, a veces nada es más racional que la abdicación de la razón.

[Hay] otras formas de irracionalidad (...). A veces la gente no elige lo que cree que es el mejor medio para realizar sus deseos. Si ello sucede por error –por oprimir el botón incorrecto– no es irracional. Lo es si la gente actúa a sabiendas y deliberadamente. Supongamos que me ofrecen un cigarrillo cuando estoy tratando de dejar de fumar. Mis deseos me dicen que lo rechace, pero no obstante lo acepto. El culpable aquí es la debilidad de la voluntad, la vulnerabilidad de deseos que reconozco como más débiles que los deseos que señalan en la dirección opuesta (...).

La conducta irracional también puede derivar de creencias irracionales. Más conspicuamente, las creencias pueden ser subvertidas por las pasiones a las que supuestamente sirven. La expresión de deseo –la tendencia a creer que los hechos son como a uno le agrada que sean– es un fenómeno difundido cuya importancia en los asuntos humanos nunca se acentúa en medida suficiente (...).

La formación de creencia también puede ir mal sin ningún impulso de las pasiones. En especial al tratar

asuntos estadísticos nuestras mentes están sometidas a ilusiones y falacias cognitivas que han sido diagramadas en fascinante detalle sobre los últimos diez o quince años (...) Un error común consiste en darles excesiva importancia a la experiencia personal y a los acontecimientos corrientes a expensas de las fuentes impersonales y de los acontecimientos pasados. Por ejemplo, los precios de las acciones se ven excesivamente influidos por el desempeño corriente de las firmas e insuficientemente por sus registros pasados (...).

La ignorancia acerca de los principios elementales de la inferencia estadística es otra causa común de error. La fuerza aérea israelí observó en una oportunidad que cuando se criticaba a los pilotos después de un desempeño deficiente, habitualmente rendían mejor en la ocasión siguiente. Cuando se los elogiaba por un buen servicio tendían a no hacerlo tan bien en la ocasión siguiente. Los instructores concluyeron que la crítica es efectiva en el entrenamiento de los pilotos presumiblemente porque los obliga a concentrarse, mientras que el elogio, que presumiblemente los consiente, tiene el efecto opuesto. Ellos no tenían en cuenta el simple principio estadístico de que un desempeño muy bueno tiende a ser seguido por uno menos eficiente, mientras que un desempeño deficiente tiende a ser seguido por otro mejor (...).

Finalmente nuestra vida puede irnos mal debido a que nuestros deseos son irracionales (...).

4. La racionalidad imperfecta

Supongamos que el 1.º de enero hago una cita con mi dentista para el 21 de enero, no porque tenga dolor de muelas sino porque pienso que es una buena idea controlar regularmente mis dientes. Espero que el dentista halle una o dos caries y que realice algunas obturaciones dolorosas, pero decido que los beneficios a largo plazo para la salud compensen ampliamente este agudo sufrimiento temporal. El 20 de enero llamo al dentista para cancelar la cita, por ninguna otra razón que el hecho de que ahora es más inminente que cuando la hice. (Aunque probablemente le diga al dentista que debo ir a un funeral). ¿Qué sucedió para que cambiara de idea?

Consideremos otro ejemplo. Mi tío abuelo muere inesperadamente y me deja un millón de dólares. Decido emplear la mitad de la suma en diversiones variadas durante el primer año y luego vivir de los intereses de los 500.000 dólares restantes. Al final del primer año cambio de idea. Ahora decido gastar 250.000 dólares en diversiones algo menores en el segundo año y guardar el resto en el banco para épocas de necesidad. Al final del segundo cambio de idea nuevamente, y sigo así hasta que es poco lo que queda de la herencia. ¿Por qué no supe atenerme a mis decisiones?

Éstos son ejemplos de debilidad de la voluntad. Decido hacer algo pero cuando llega el momento de realizar la decisión hago otra cosa (...).

(...)

Un modo de solucionar la propensión es actuar según el conjunto de oportunidad[des]. Cuando hago una cita con el dentista puedo autorizarlo a que me pase su cuenta completa si la cancelo. Si heredo un millón de dólares, puedo colocar la mitad en un banco a interés y asegurarme de que no pueda tocar el capital. Tal vez desee ahorrar algo de dinero pero me veo frustrado por mi tendencia a gastar inmediatamente mis ahorros. Puedo solucionar el problema ingresando a un club de ahorros para Navidad que no me permitirá retirar mis depósitos hasta fin de año. Si deseo dejar de fumar puedo anunciar mi decisión al mundo, de modo que mi recaída en el vicio se vea disuadida por el temor de perder prestigio. Para evitar beber puedo tomar pastillas que me harán sentir enfermo si bebo. Si temo hacer algo estúpido en la fiesta de Navidad de la oficina puedo no ir. Para evitar el impulso de comprar en el supermercado puedo llevar el dinero suficiente para comprar sólo los artículos que figuran en la lista que he preparado. En algunos países una persona puede hacer un contrato de fuerza legal con una clínica para drogadictos, por el cual no le permitirán salir en tres semanas aunque la persona lo ruegue. Si un gobierno teme ceder a las presiones populares para la devaluación o los incrementos de salarios, puede abdicar su responsabilidad a una junta de reserva federal o al Fondo Monetario Internacional. Los padres fundadores pueden asegurar que la constitución que crean sea difícil de cambiar para impedir que las generaciones posteriores cedan a la demagogia.

Estas estratagemas pueden ser costosas. Acontecimientos imprevistos pueden hacerme desear que no debería haber bloqueado ciertas oportunidades. Ulises podrá lamentar estar atado al mástil si su nave llega a aguas peligrosas que sus hombres no saben navegar solos. El dinero que he ahorrado pero no puedo tocar puede ser necesario para una operación importante. Al menos que me permitan salir de la clínica para adictos por unos pocos días, mi firma quebrará. La junta de reserva federal puede convertirse en un bastión de irresponsable conservadorismo monetario. La constitución puede convertirse en la tiranía del pasado sobre el presente al estorbar a futuras generaciones con leyes que hace tiempo han perdido su utilidad. Idealmente Ulises desearía estar *flojamente atado* al mástil, con sogas bastante fuertes como para impedirle actuar contra su buen juicio, pero no tan fuertes que le impidan intervenir en una emergencia. Lamentablemente rara vez se pueden tener las dos cosas.

Textos

seleccionados Jon Elster *EL CEMENTO DE LA SOCIEDAD* Gedisa, Barcelona 1991, pp. 120-123

5. El mecanismo de las normas sociales

La acción racional está guiada hacia los resultados. La racionalidad dice: «si deseas hacer Y, haz X». En cambio, yo defino las normas sociales por el rasgo de que dichas normas *no están orientadas hacia resultados*. Las normas sociales más simples son del tipo «Haz X» o «No hagas X». Normas más complejas podrían decir: «Haz X si fuera bueno que todos hicieran X». La racionalidad es esencialmente condicional y está orientada al futuro. Sus imperativos son hipotéticos, es decir, condicionales sobre los futuros resultados que uno desea alcanzar. Los imperativos expresados en las normas sociales son o bien incondicionales o, si son condicionales, no están orientados al futuro. En este último caso, las normas pueden hacer que la acción dependa de sucesos pasados o (más raramente) de hipotéticos resultados. Los actores racionales siguen el principio de dar al olvido lo pasado, de disimular sus pérdidas y de ignorar los costos de las adversidades. En la operación de las normas sociales, en cambio, el pasado cumple un papel esencial. La noción de ignorar o rebajar sus pérdidas es ajena, por ejemplo, al hombre inexorable que persigue una venganza, o al dirigente sindical obrero que prefiere luchar y perder antes que no luchar.

Para ser *sociales*, las normas deben ser a) compartidas por otras personas y b) parcialmente sostenidas por la aprobación y la desaprobación de esas personas. Algunas normas, como las normas que condenan el canibalismo o el incesto, son compartidas por todos los miembros de la sociedad. Otras normas son más propias de algún grupo (...).

El otro sentido en el que estas normas son sociales es la circunstancia de que otras personas son importantes para imponerlas al expresar su aprobación y especialmente su desaprobación. Dichas sanciones pueden ser muy fuertes. En sociedades que poseen un estricto código de honor, el ostracismo a que se condena a la persona que no venga un ofensa puede ser ruinoso. Cabría preguntarse si la existencia de sanciones no hace que resulte racional seguir las normas, lo cual mina el contraste entre conducta racional y conducta guiada por las normas. En el párrafo siguiente damos una respuesta parcial a esta cuestión. Luego la analizaremos con más detalles.

Además de estar apoyadas por las actitudes de otras personas, las normas se sustentan por los sentimientos de embarazo, ansiedad, culpa y vergüenza que experimenta una persona ante la perspectiva de violarlas o por lo menos ante la perspectiva de que se la sorprenda violándolas. Las normas sociales hacen presa del espíritu debido a las fuertes emociones que las violaciones de las normas pueden desencadenar. Creo que el aspecto emotivo de las normas es un rasgo más importante que los aspectos cognitivos citados más frecuentemente. Si las normas pueden coordinar expectativas, ello se debe únicamente a que se sabe que la violación de normas desencadena intensas emociones negativas, tanto en el propio violador como en otra gente.

La mayor parte de las reglas sociales son fáciles de obedecer y de seguir comparadas con los cánones de racionalidad que a menudo nos exigen hacer difíciles e inciertos cálculos. La operación de las normas es en gran medida ciega, compulsiva, mecánica y hasta inconsciente. Esta afirmación exagera de algún modo el carácter irreflexivo de la acción guiada por normas. Luego veremos con bastante claridad que las normas sociales ofrecen considerable margen para la interpretación, la manipulación, la destreza y la elección. En algunos contextos seguir la estrella guía de la racionalidad orientada hacia resultados es fácil comparado con tener que encontrar uno su camino en medio de una jungla de normas sociales. En el capítulo 6 digo, por ejemplo, que la pluralidad de normas sociales que regulan los convenios colectivos pueden trabar, antes que facilitar, el acuerdo, en tanto que la negociación en la que media una amenaza puede forzar a un arreglo inmediato. Sin embargo, deseo conservar la básica diferencia que hay entre racionalidad y normas sociales. La fuerza de las normas –el rasgo que hace que valga la pena valerse de la manipulación y la interpretación– está en que hacen presa del espíritu; si no fuera así, no habría nada que manipular.

Textos

seleccionados Jon Elster

LÓGICA Y SOCIEDAD Gedisa, Barcelona 1994, pp. 133-134, 144, 148-149, 162, 175-194

6. Contradicciones y cambio social

(...) defino una diversidad de contradicciones sociales a las que –siguiendo a Sartre– llamo *contrafinalidad*: las consecuencias no intencionales de acciones no coordinadas. Ligada a la contrafinalidad hay otra variante fundamental (...) a la que llamo *suboptimalidad*, tal como apareció en el Dilema del Prisionero (...). Intento unir estas nociones en una *teoría del cambio social*, argumentando que las dos variedades de contradicciones y el cambio político-económico están –aunque de modo complejo– íntimamente articulados (...).

Para dar una noción preliminar, estableceré al inicio un ejemplo sencillo y transparente, tomado de la economía keynesiana. Tal como han dicho los discípulos radicales de Keynes, una «paradoja esencial del capitalismo» es que cada capitalista desea bajos salarios para sus trabajadores (esto le significa mayores ganancias) y altos salarios para los trabajadores de todos los demás capitalistas (lo que hace que haya una gran demanda). Es posible para todo capitalista, tomado individualmente, tener su torta y comérsela, pero no todos los

capitalistas simultáneamente pueden estar en esta agradable posición. Sería cometer la falacia de composición concluir, del caso individual, el colectivo. La paradoja del capitalismo está, también, en la teoría keynesiana de la crisis y la contrafinalidad. Dada una reducción de la demanda, exógenamente inducida, cada capitalista intenta reaccionar frente a la caída reduciendo los salarios de sus trabajadores. Desde el punto de vista del actor individual es una medida racional, pero cuando los capitalistas lo hacen colectivamente, el resultado es una reducción mayor del poder adquisitivo de los salarios, y por lo tanto de la ganancia, con lo que se obtiene un resultado contrario al pretendido. Los capitalistas pueden, finalmente, entender esto (y comprender que todos lo entienden, etc.), en cuyo caso la situación se convierte en un juego, cuya solución, sin embargo, conduce al mismo comportamiento anterior: cada capitalista reducirá los salarios por temor a ser el único que no lo hace, mientras que antes lo hizo con la esperanza de ser el único que lo hacía. La suboptimalidad de la situación produce una paradoja y tensión; es duro aceptar la miseria cuando todo el mundo podría estar mejor si todo el mundo se comportase diferente. El resultado, dadas ciertas condiciones estructurales, es una presión hacia la organización, la acción colectiva o la intervención gubernamental: un caso de *contradicciones que inducen al cambio*».

(...)

Por [contrafinalidad] entenderé las consecuencias *no intencionales que surgen cuando cada individuo en un grupo actúa sobre una presunción acerca de sus relaciones con otros que, cuando se generaliza, produce la contradicción en el consecuente de la falacia de composición, siendo verdadero el antecedente de esa falacia*. Es claro que la contrafinalidad así definida es una especie de contradicción real (...). El requerimiento de que el antecedente de la inferencia sea verdadero, es decir, que no haya nada contradictorio en la presunción individual tomada separadamente, garantiza la racionalidad individual. La irracionalidad colectiva surge sólo de la incompatibilidad de los sistemas de creencia (...). En los ejemplos siguientes, la presunción que da origen a la contradicción será siempre de la forma «siendo el único (el primero, el mejor, etc.) en hacer x» (...).

(a) En una sala de conferencias en donde todos se ponen de pie para ver mejor al orador, nadie lo logra. Paul Sweezy utiliza este ejemplo como paradigma de la lógica del capitalismo, pero tendría que ser claro (...) que la contrafinalidad es un mecanismo más general y no confinado únicamente a un solo modo de producción.

(b) Cuando todos desean depositar su dinero o retirar sus depósitos al mismo tiempo, ninguno logrará lo que desea (intereses y su dinero, respectivamente).

(c) Jean-Paul Sartre toma a la erosión como un caso paradigmático de contrafinalidad. En su ejemplo, cada campesino chino individualmente busca obtener más tierra talando árboles, pero una deforestación general induce la erosión y *menos* tierra para cada campesino que al inicio (...).

(d) En el sistema político también puede surgir la contrafinalidad. Podríamos presumir que, por ejemplo, algunos votantes que usualmente votan por un partido dado se sienten tan seguros de que su partido va a ganar que se permiten el lujo —de otra manera impensable— de votar por otro partido para dar a su partido un viraje a la izquierda o a la derecha. Si hay un número suficiente de personas actuando de esta manera y cada votante sofisticado cuenta con la sinceridad de todos los demás, el resultado puede ser la contrafinalidad. El impacto de las encuestas de opinión es importante en este contexto. Las encuestas tienen un impacto bien documentado sobre la votación y podemos presumir que el impacto está mediado por la presunción de cada votante de ser el único lector de las predicciones, o por lo menos, el único que cambia el voto por haber leído las predicciones (...).

(...)

Propongo denominar «suboptimalidad» a la segunda variedad de contradicciones sociales: *la realización deliberada de una solución no cooperativa, que es Pareto-inferior a algún otro conjunto de resultados obtenible por elecciones individuales de estrategia*. Es decir, cuando todos los jugadores adoptan las estrategias de solución sabiendo que los otros hacen lo mismo y que todos pueden obtener, por lo menos, lo mismo y uno de ellos más, que si alguno o todos ellos hubieran adoptado estrategias de solución diversas (...) El ejemplo paradigmático de suboptimalidad es, por supuesto, el Dilema del Prisionero.

(...)

(...) uniré algunas tendencias mostradas en las páginas precedentes en una teoría —más modestamente, en un esquema explicativo— del cambio social. El argumento versa sobre la relación entre cambio, contradicciones, condiciones estructurales y acción política. La tesis principal es que, dadas ciertas condiciones estructurales tales como la proximidad espacial de un grupo, con bajas tasas de cambios dentro del grupo, las contradicciones tienden a generar una acción colectiva con el fin de superar las contradicciones. Esta acción colectiva puede tener el efecto de revertir o detener el proceso de cambio, por ejemplo si la contradicción a ser remontada es en sí mismo un vehículo de cambio. Si por el contrario las contradicciones son configuraciones estables de la sociedad, el proceso político podrá traer consigo un cambio, si es exitoso. Como la acción colectiva puede o bien prevenir o bien generar el cambio, las condiciones para dicha acción pueden funcionar tanto como condiciones para la estabilidad como para el cambio. En este sentido propongo una teoría *dual* del cambio social (...).

Ahora afirmaré y discutiré las cuatro proposiciones que forman la sustancia de mi enfoque:

(1) *Si los actores perciben que se están comportando de manera contradictoria, intentarán organizarse con el fin de superar la contradicción (...)*

(2) *La probabilidad del éxito en el intento de organizar varía inversamente a la distancia comunicativa entre los miembros.*

Pienso en la «distancia comunicativa» como función de distancia espacial y de tecnología del transporte, de manera que los miembros de una sociedad densamente poblada con comunicaciones escasamente desarrolladas pueden estar más asilados, unos de los otros, que los miembros de un país escasamente poblado con buen transporte. En fundamento detrás de la proposición (2) (y de la proposición 3) es la simple observación de que es necesaria la confianza para superar las contradicciones y que las personas tienen que estar juntas por algún tiempo para que lleguen a confiar unas en otras (...). El surgimiento de la conciencia de clase –la transición de la clase en sí a la clase para sí– es en verdad un caso especial del principal problema aquí discutido, la transición de la maximización individual a la del grupo, o del comportamiento no cooperativo al cooperativo (...). (*Universidad de Córdoba, Argentina*) (3) *La probabilidad de éxito en el intento de organización varía inversamente al ritmo de cambio de la pertenencia de los individuos a un grupo.*

De nuevo, la proposición se apoya en la simple idea de que si los miembros del grupo que genera contradicción nunca permanecen en él un tiempo suficiente como para conocerse y confiar en los demás, es bastante difícil esperar que se sobrepongan a la contradicción (...).

(4) *La probabilidad de éxito de un intento de organizarse varía inversamente con la irreversibilidad de las contradicciones (...).*

Esto significa simplemente que cuando los actores finalmente se ponen de acuerdo sobre una estrategia cooperativa puede ya ser muy tarde. Introducimos aquí el tiempo que se puede permitir que pase antes que la situación esté irreversiblemente deteriorada.

Presentación y selección de textos a cargo de Javier Cristiano

16.5. Michel Foucault (1926-1984)

Michel Foucault (1926-1964) se ha convertido, a la luz de su obra plural y multifacética, en uno de los pensadores más importantes e influyentes de la segunda mitad del siglo veinte.

Aunque de formación filosófica, el pensador francés incorpora a su producción los contenidos y los métodos de las ciencias sociales con la intención de construir una «Historia crítica de los sistemas de pensamiento».

El título de sus obras es documento suficiente para dar cuenta de los diferentes meandros en los que se diversifica esta preocupación fundamental: la *Historia de la locura* le permite observar cómo en el todo social se genera y se gestiona la alteridad de la «enfermedad mental», a la vez próxima y extraña; *Las palabras y las cosas* estudia la génesis de las identidades que se manifestará objeto de las ciencias humanas; *Vigilar y castigar* estudia el nacimiento de la prisión como forma de castigo; y a su través la emergencia de un tipo de poder y un tipo de sociedad, la sociedad disciplinaria; la *Historia de la sexualidad* hace propio el problema de la ética: la gestión de las conductas.

Si durante los primeros años de su trayectoria Michel Foucault pudo engrosar la nómina «estructuralista», un estudio detenido de la totalidad de su obra es suficiente para disipar ese error de perspectiva: el trabajo de Foucault no consiente con rígidos encuadramientos escolares. El espacio propio en el que se desarrolla aparece hoy como lugar propicio para experimentar una analítica, una hermenéutica y una crítica del conjunto social.

Los párrafos que presentamos –magro resumen de una obra ingente y plural– pretenden dar cuenta de la perspectiva foucaultiana con respecto a los temas siguientes: sociedad, libertad y poder.

Han sido extraídos de una entrevista en la que Foucault revisa su trayectoria intelectual y en la que hace balance tanto de las conquistas como de los problemas pendientes.

En el espacio teórico de la Teoría sociológica la obra de Michel Foucault emerge como disidencia con respecto a los marcos y paradigmas habituales. Es, en cierto sentido, una nueva forma de pensar lo social que nos constituye en nuestras relaciones con los otros, con nosotros mismos y con la verdad.

Obras

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. París 1963, traducción castellana: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica.* Madrid 1966.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. París 1966, trad. cast.: *Las palabras y las cosas.* México D. F. 1968. *L'archéologie du savoir.* París 1969, trad. cast.: *La arqueología del saber,* México D. F. 1970.

Surveiller et punir, París 1975. *Vigilar y castigar*, México D. F. 1976. *La volonté du savoir. Histoire de la sexualité*. Tome I, París 1976, traduc. cast.: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Méjico D. F. 1977. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*. Tome 2, París 1984, traduc. cast.: *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Méjico D. F. 1986. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*. Tome 3, París 1984, traduc. cast.: *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, México D. F. 1987.

Las obras de presentación y de crítica de la obra de Foucault son muchas. Una excelente presentación crítica es la de Patxi Lanceros, *Avatares del hombre*, Bilbao 1996.

Textos

seleccionados Michel Foucault *HERMENÉUTICA DEL SUJETO* La Piqueta, Madrid 1994

Saber, poder y sujeto

Siempre he desconfiado un tanto del tema general de la liberación, en la medida en que, si no lo tratamos con algunas precauciones y en el interior de determinados límites, se corre el riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión como consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y sociales. Si se acepta esta hipótesis, bastaría con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo, para que se reencontrase con su naturaleza o retornase el contacto con su origen y restaurase una relación plena y positiva consigo mismo. Me parece que éste es un planteamiento que no puede ser admitido así, sin más, sin ser previamente sometido a examen. Con esto no quiero decir que la liberación, o mejor, determinadas formas de liberación, no existan: cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador, estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto. Pero sabemos muy bien que, también en este caso concreto, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política. Por esto insisto más en la práctica de libertad que en los procesos de liberación que, hay que decirlo una vez más, tienen su espacio, pero que no pueden por sí solos, a mi juicio, definir todas las formas prácticas de libertad. Nos encontramos ante un problema que me he planteado precisamente en relación con la sexualidad: ¿tiene sentido decir *liberemos nuestra sexualidad*? El problema ¿no consiste más bien en intentar definir las prácticas de libertad a través de las cuales se podría definir lo que es el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Este problema ético de la definición de las prácticas de libertad me parece que es mucho más importante que la afirmación, un tanto manida, de que es necesario liberar la sexualidad o el deseo.

P. *¿El ejercicio de las prácticas de libertad no exige un cierto grado de liberación?*

R. Sí, por supuesto. Por eso hay que introducir la noción de dominación. Los análisis que intento hacer se centran fundamentalmente en las relaciones de poder. Y entiendo por relaciones de poder algo distinto de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen una extensión extraordinariamente grande en las relaciones humanas. Ahora bien, esto no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se implica todo un haz de relaciones de poder que pueden ejercerse entre individuos, en el interior de una familia, en una relación pedagógica, en el cuerpo político, etc. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Dicho análisis se encuentra a veces con lo que podemos denominar hechos o estado de dominación en los que las relaciones de poder en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo, e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos —mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares—, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación. Es cierto que en una situación de este tipo las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o se ven recortadas y limitadas extraordinariamente. Estoy de acuerdo con usted en que la liberación es en ocasiones la condición política o histórica para que puedan existir prácticas de libertad. Si consideramos, por ejemplo, la sexualidad, es cierto que han sido necesarias una serie de liberaciones en relación con el poder del macho, que ha sido preciso liberarse de una moral opresiva que concierne tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad: pero esta liberación no permite que sea una sexualidad plena y feliz en la que el sujeto habría alcanzado al fin una relación completa y satisfactoria. La liberación abre un campo a nuevas relaciones de poder que hay que controlar mediante prácticas de libertad.

P. *¿No podría la liberación en sí misma ser un modo o una forma de práctica de la libertad?*

R. Sí, así es en un determinado número de casos. Existen casos en los que en efecto la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de la libertad. En lo que se refiere a la sexualidad, por ejemplo —y lo digo sin ánimo de polemizar, ya que no me gustan las polémicas—, creo que en la mayor parte de los casos son infecundas. Existe un esquema reichiano, derivado de una cierta forma de leer a Freud, que supone que el

problema es un problema únicamente de liberación. Para decirlo un tanto esquemáticamente, existiría el deseo, la pulsión, la prohibición, la represión, la interiorización, y el problema se resolvería haciendo saltar todas estas prohibiciones, es decir, liberándose. En este planteamiento –y soy consciente de que caricaturizo posiciones más interesantes y matizadas de numerosos autores– está totalmente ausente el problema ético de la práctica de la libertad: ¿Cómo se puede practicar la libertad? En lo que se refiere a la sexualidad es evidente que es únicamente a partir de la liberación del propio deseo como uno sabrá conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros.

P. *Usted dice que es necesario practicar la libertad éticamente.* R. Sí, porque en realidad ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?

P. *¿Quiere esto decir que usted entiende la libertad como una realidad ética en sí misma?*

R. La libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad (...).

P. *Le propongo ahora pasar a otro tema. En los cursos del Colegio de Francia usted ha hablado de las relaciones entre poder y saber: ahora habla de las relaciones entre sujeto y verdad. ¿Existe una complementariedad entre estos dos pares de nociones, poder/saber y sujeto/verdad?*

R. El problema que siempre me ha interesado, como he señalado al principio, es el problema de las relaciones existentes entre sujeto y verdad: ¿Cómo entra el sujeto a formar parte de una determinada interpretación, representación, de verdad? La primera cuestión que me he planteado ha sido: ¿Cómo ha sido posible, por ejemplo, que la locura haya sido problematizada, a partir de un momento preciso y tras toda una serie de procesos, en tanto que enfermedad, respondiendo a un tipo determinado de medicina? ¿Qué lugar se le ha asignado al sujeto loco en este juego de verdad definido por un saber o un modelo médico? Al realizar este análisis me di cuenta de que, contrariamente a lo que constituía una costumbre en este momento –en los comienzos de los años 60–, no era simplemente recurriendo a la ideología como se podía dar cuenta de este fenómeno. Existían, de hecho, prácticas –y muy especialmente esa importante práctica del internamiento que se había desarrollado desde comienzos del siglo XVII y que había sido la condición para la inserción del sujeto loco en este tipo de juego de verdad– que me reenviaban mucho más al problema de las instituciones de poder que al problema de la ideología. Y fue de este modo como tuve que plantear el problema de las relaciones poder/saber, un problema que no es para mí el fundamental, sino más bien un instrumento que me permite analizar, de la forma que me parece más precisa, el problema de las relaciones existentes entre sujeto y juegos de verdad.

P. *Pero usted suele oponerse a que se hable del sujeto en general.*

R. No, no me he opuesto; quizá no lo he dicho de forma adecuada. Lo que he rechazado era precisamente que se partiese de una teoría del sujeto previa –como la elaborada por ejemplo por la fenomenología o por el existencialismo– y que, a partir de esta teoría del sujeto, se plantease la cuestión de saber, por ejemplo, cómo era posible una determinada forma de conocimiento. Lo que he intentado mostrar es cómo, en el interior de una determinada forma de conocimiento, el sujeto mismo se constituía en sujeto loco o sano, delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Era necesario rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder realizar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto, y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.

P. *¿Quiere esto decir que el sujeto no es una sustancia?*

R. No, no es una sustancia; es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma. Usted, por ejemplo, no tiene respecto a usted mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye en un sujeto político, que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando intenta realizar su deseo en una relación sexual. Existen, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos ante el mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan, se establecen respecto a uno mismo formas de relaciones diferentes. Y es precisamente la constitución histórica de estas diferentes formas de sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa.

P. *Pero el sujeto loco, enfermo, delincuente –incluso quizá el sujeto sexual– era un sujeto que era el objeto de un discurso teórico, un sujeto digamos pasivo, mientras que el sujeto al que usted se refiere en los dos últimos años en sus cursos del Colegio de Francia es un sujeto activo, políticamente activo. El cuidado de sí afecta a todos los problemas de la práctica política, de gobierno, etc. Podría pensarse que se produce en usted un cambio, un cambio que no es quizás tanto de perspectiva, cuanto de problemática.*

R. Es cierto, por ejemplo, que la constitución del sujeto loco puede en efecto ser considerada como la consecuencia de un sistema coercitivo –el sujeto pasivo–, pero usted sabe también que el sujeto loco es un sujeto no-libre y que justamente el enfermo mental se constituye como sujeto loco en relación y frente a aquel que lo declara loco. La histeria, que ha sido tan importante en la historia de la psiquiatría y en el mundo manicomial del siglo XIX, me parece que es la ilustración misma de la manera en que el sujeto se constituye en sujeto loco. Y no es una casualidad que los grandes fenómenos de histeria se hayan observado precisamente en aquellos lugares

donde existía un máximo de coacción para impedir que los individuos se constituyesen en sujetos locos. Por otra parte, e inversamente, diría que, si bien ahora me intereso en efecto por cómo el sujeto se constituye de una forma activa, a través de las prácticas de sí, estas prácticas no son sin embargo algo que se invente el individuo mismo. Constituyen esquemas que él encuentra en su cultura que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social.

P. *Parecería que existe una especie de deficiencia en su problematización, a saber, la concepción de una resistencia al poder. La resistencia al poder supone un sujeto muy activo, preocupado de sí y de los otros, un sujeto responsable por tanto política como filosóficamente.*

R. Esto nos lleva al problema de lo que entiendo por poder. No empleo casi nunca de forma aislada el término poder, y si lo hago alguna vez, es con el fin de abreviar la expresión que utilizo siempre: *relaciones de poder*. Pero existen esquemas ya establecidos, y así, cuando se habla de *poder*, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, en un gobierno, en una clase social dominante, en el señor frente al esclavo, etc. Pero no es en absoluto en esto en lo que yo pienso cuando hablo de *relaciones de poder*. Me refiero a que en las relaciones humanas, sean cuales sean –ya se trate de una comunicación verbal, como la que estamos teniendo ahora, o de relaciones amorosas, institucionales o económicas– el poder está siempre presente: me refiero a cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro. Estas relaciones son por tanto relaciones que se pueden encontrar en situaciones distintas y bajo diferentes formas; estas relaciones de poder son relaciones móviles, es decir, pueden modificarse, no están determinadas de una vez por todas. El hecho, por ejemplo, de que yo sea más viejo y de que al inicio de la entrevista usted estuviese un poco intimidado, puede dar un giro, a lo largo de la conversación, y ser yo quien que me sienta intimidado ante alguien que, precisamente, es más joven. Las relaciones de poder son por tanto móviles, reversibles, inestables. Y es preciso subrayar que no pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se convirtiese en una cosa suya, en un objeto sobre el que se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no existirían relaciones de poder. Es necesario, pues, para que se ejerza una relación de poder, que exista al menos un cierto tipo de libertad por parte de las dos partes. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando realmente se puede decir que uno tiene *todo el poder* sobre el otro, el poder no puede ejercerse sobre el otro más que en la medida en que le queda a este último la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación– no existirían relaciones de poder. Al ser ésta la forma general que adoptan las relaciones de poder me resisto a responder a la pregunta que a veces me plantean: *¿si el poder está presente entonces no existe libertad?* La respuesta es: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes. No obstante hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado. Para poner un ejemplo, sin duda muy esquemático, en la estructura conyugal tradicional de la sociedad de los siglos XVIII y XIX, no puede decirse que sólo existía el poder del hombre: la mujer podía hacer toda una serie de cosas: engañarlo, sustraerle con maña dinero, negarse a tener relaciones sexuales. Subsistía sin embargo un estado de dominación, en la medida en que todas estas resistencias constituían un cierto número de astucias que no llegaban nunca a invertir la situación. En los casos de dominación –económica, social, institucional o sexual– el problema es en efecto saber dónde va a formarse la resistencia. ¿Va a formarse, por ejemplo, en una clase obrera que va a resistir a la dominación política –en el sindicato, en el partido– y bajo qué forma –huelga, huelga general, revolución, lucha parlamentaria–? En una situación como esta de dominación es necesario responder a todas estas cuestiones de forma específica, en función del tipo y de la forma concreta que adopta en cada caso la dominación. Pero la afirmación: *usted ve poder por todas partes; en consecuencia no existe lugar para la libertad*, me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la concepción de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio para la libertad. (...)

P. *Esto hace que nos tengamos que plantear la cuestión de por qué uno debería de tener acceso a la verdad hoy, en sentido político, es decir en el sentido de una estrategia política en contra de los diversos puntos de bloqueo del poder en el sistema relacional.*

R. Después de todo es un problema, en efecto ¿por qué la verdad? ¿Y por qué se preocupa uno de la verdad, y, además, más de ella que de uno mismo? A mi juicio se entra así en relación con una cuestión fundamental que, me atrevería a decir, es la cuestión de Occidente; ¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar alrededor de esta obligación de verdad, una obligación que ha adoptado todo un conjunto de formas diferentes? Tal y como están las cosas, nadie hasta ahora ha podido mostrar que se pueda definir una estrategia exterior a todo ello. Y sin duda es en este campo de voluntad de verdad en el que uno puede desplazarse, de una

forma o de otra, a veces contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad. Para decir las cosas de una forma muy esquemática, podemos encontrar numerosos ejemplos: ha existido todo un movimiento llamado ecológico –que por otra parte es muy antiguo y no sólo del siglo XX– que ha estado con frecuencia en cierto sentido en relación de hostilidad con una ciencia, o en todo caso con una tecnología legitimada en términos de verdad. Pero, de hecho, también esta ecología hablaba un discurso de verdad: únicamente en nombre de un conocimiento de la naturaleza, del equilibrio de los seres vivos, etc., se podía hacer la crítica. Se escapaba por tanto de una dominación de la verdad no jugando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad sino jugándolo de otra forma, o jugando otro juego, otra partida, otras bazas en el juego de la verdad. Creo que sucede lo mismo en el caso de la política, en el que se podría hacer la crítica de la política –a partir, por ejemplo, del estado de dominación de esta política indebida– pero no podría hacerse de otro modo que jugando un cierto juego de verdad, mostrando cuáles son sus consecuencias, mostrando que existen otras posibilidades racionales, enseñando a las gentes lo que desconocen acerca de su propia situación, sus condiciones de trabajo, su explotación.

P. *¿No piensa usted, en relación a la cuestión de los juegos de verdad y de los juegos de poder, que se puede comprobar en la historia la presencia de una modalidad particular de estos juegos de verdad, que tendría un estatuto particular en relación a todas las otras posibilidades de juegos de verdad y de poder y que se caracterizaría por su apertura esencial, su oposición a cualquier bloqueo de poder, al poder por tanto en el sentido de dominación esclavitud?*

R. Sí, absolutamente. Pero cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad no quiero decir de ningún modo que los juegos de verdad no sean más que relaciones de poder –esto sería una caricatura terrible–. Lo que me interesa es, como ya he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en marcha y estar ligados a relaciones de poder. Se puede mostrar, por ejemplo, que la medicalización de la locura, es decir, la organización de un saber médico en torno a individuos designados como locos, ha estado ligada a toda una serie de procesos sociales, de orden económico en un momento dado, pero también a instituciones y a prácticas de poder. Este hecho no merma en modo alguno la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría: no la legitima, pero tampoco la anula. Que las matemáticas estén ligadas, por ejemplo –de una forma por otra parte muy distinta de la psiquiatría–, a estructuras de poder se debe en cierta medida a la forma en que son enseñadas, a la manera en que se organiza el consenso de los matemáticos, a cómo funcionan en circuito cerrado, a sus valores, a cómo se determina lo que está bien (verdadero) o mal (falso) en matemáticas, etc. Esto no quiere decir en absoluto que las matemáticas sean exclusivamente un juego de poder, sino que el juego de verdad de las matemáticas se encuentra ligado de una cierta manera, y sin que ello merme su validez, a juegos y a instituciones de poder. Y está claro que en un determinado número de casos las relaciones son tales que se puede hacer perfectamente la historia de las matemáticas sin tener esto en cuenta, si bien esta problematización es interesante y, en la actualidad, los propios matemáticos empiezan a tenerla en cuenta, comienzan a estudiar la historia misma de sus instituciones. En fin, está claro que esta relación que puede existir entre las relaciones de poder y los juegos de verdad en matemáticas es muy distinta de la que se puede dar en el caso de la psiquiatría. De todos modos, lo que uno no puede en todo caso decir es que los juegos de verdad no son más que juegos de poder.

P. *Esta cuestión reenvía al problema del sujeto ya que, en los juegos de verdad, la cuestión que se plantea es la de saber quién dice la verdad, cómo y por qué la dice; en realidad, en el juego de la verdad: existe un juego, se juega a la verdad o la verdad es un juego.*

R. El término juego puede inducir a error: cuando hablo de *juego* me refiero a un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o de hacer *como si*: es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.

P. *Sigue estando el problema del quién: ¿es un grupo, un conjunto?*

R. Puede ser un grupo, un individuo. Existe en relación con esto un problema. Se puede observar, en lo que se refiere a estos múltiples juegos, que lo que ha caracterizado a nuestras sociedades, a partir de la época griega, es el hecho de que no existe una definición cerrada e imperativa de los juegos de verdad permitidos, lo que supondría la exclusión de todos los otros. Existe siempre, en un juego de verdad dado, la posibilidad de descubrir algo distinto y de cambiar más o menos una determinada regla, e incluso a veces de cambiar en su totalidad el juego de verdad. Y esta posibilidad de desarrollo es sin duda algo que se ha producido en Occidente, algo que resulta singular en relación a otras sociedades en las que tal posibilidad no existe.

¿Quién dice la verdad? Dicen la verdad individuos que son libres, que organizan un cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas de poder y de instituciones coercitivas.

P. *La verdad ¿no es pues una construcción?*

R. Eso depende: existen juegos de verdad en los que la verdad es una construcción y otros en los que no lo es. Puede existir un juego de verdad, por ejemplo, que consiste en describir las cosas de una cierta manera: el que realiza una descripción antropológica de una sociedad no realiza una construcción, sino una descripción –que por su parte presenta un cierto número de reglas, históricamente cambiantes, de tal modo que se puede decir hasta un cierto punto que es una construcción respecto a otra descripción. Ello no significa sin embargo que no exista nada frente a nosotros y que todo provenga de la cabeza de alguien. De esta transformación de los juegos de verdad se ha dicho, o por lo menos algunos han deducido que yo he dicho, que no existía nada– me han hecho decir que la locura no existía, precisamente cuando se trataba de un problema completamente inverso: se trataba de saber cómo la locura, bajo las diferentes definiciones que se le han podido conferir, ha podido ser integrada, en un momento dado, en un campo institucional que la constituía como enfermedad mental confiriéndole un determinado espacio al lado de otras enfermedades.

P. *En el fondo existe también un problema de comunicación en el núcleo mismo del problema de la verdad, el problema de la transparencia de las palabras del discurso. Aquel que tiene la posibilidad de formular verdades tiene también un poder, el poder de poder decir la verdad y de expresarla como él quiere.*

R. Sí, y ello no significa no obstante que lo que dice no sea cierto, como creen la mayor parte de las gentes quienes, cuando se les hace observar que puede existir una relación entre la verdad y el poder, dicen: ¡Ah, bueno, entonces, esto no es verdad!

P. *Lo cual está relacionado con el problema de la comunicación, ya que, en una sociedad en la que la comunicación tiene un muy alto grado de transparencia, los juegos de verdad son quizá más independientes de las estructuras de poder.*

R. Plantea usted un problema sin duda importante. Me imagino que está usted pensando quizá en Habermas cuando dice esto. Estoy interesado en lo que hace Habermas, y sé muy bien que no está muy de acuerdo con lo que yo hago –me parece que yo estoy mas cerca de lo que él dice–, aunque existe algo que no veo claro: es el lugar tan importante que concede a las relaciones de comunicación y, sobre todo, la función que yo llamaría *utópica*. La idea de que podría darse una situación de comunicación que fuese tal que los juegos de verdad pudiesen circular en ella sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, parece pertenecer al orden de la utopía. Y ello significa no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo, algo de lo que es necesario liberarse. Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por tanto en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirán jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación.

P. *Se sitúa usted muy lejos de Sartre que decía: el poder es el mal.*

R. Sí, pese a que se me ha atribuido con frecuencia esta idea que está muy lejos de lo que pienso. El poder no es el mal, el poder son juegos estratégicos. ¡Es bien sabido que el poder no es el mal! Consideremos por ejemplo las relaciones sexuales o amorosas: ejercer poder sobre el otro, en una especie de juego estratégico abierto en el que las cosas podrían invertirse, esto no es el mal, esto forma parte del amor, de la pasión, del placer sexual. Fijémonos por ejemplo en la institución pedagógica que ha sido objeto de críticas, con frecuencia justificadas. No veo en qué consiste el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un saber y le comunica determinadas técnicas. El problema está más bien en saber cómo se van a evitar en estas prácticas –en las que el poder necesariamente está presente y en las que no es necesariamente malo en sí mismo– los efectos de dominación que pueden llevar a que un niño sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro, o a que un estudiante esté bajo la férula de un profesor abusivamente autoritario. Me parece que es necesario plantear este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno, de *ethos*, de práctica de sí y de libertad.

P. *¿Podría entenderse lo que acaba de decir a modo de criterios fundamentales de lo que usted llama una nueva ética? Se trataría de intentar jugar con el mínimo de dominación...*

R. Creo efectivamente que este punto es el punto de articulación entre la preocupación ética y la lucha política para el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno, y de una ética que permita fundamentar la libertad individual.

P. *Cuando Sartre habla del poder como mal supremo parece hacer alusión a la realidad del poder como dominación. Quizá en este caso usted esté probablemente de acuerdo con Sartre.*

R. Sí, pero creo que todas estas nociones han sido mal definidas y no se sabe muy bien de qué se está hablando. Yo mismo no estoy muy seguro de haberme expresado muy claramente ni de haber empleado las palabras que era necesario emplear cuando he comenzado a interesarme por este problema del poder. Actualmente tengo una visión más clara de todo ello. Me parece que es necesario distinguir las relaciones de poder en tanto que

juegos estratégicos entre libertades –juegos estratégicos que hacen que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que los otros responden tratando de no dejar que su conducta se vea determinada por ellos o tratando de determinar a su vez la conducta de los primeros– de las situaciones de dominación que son las que ordinariamente se denominan poder. Y entre ambas, entre los juegos de poder y los estados de dominación, están las tecnologías gubernamentales, confiriendo a este término un sentido muy amplio –que van desde la manera de gobernar a la propia mujer, a los hijos, hasta la manera en la que se gobierna una institución–. El análisis de estas técnicas es necesario porque es a través de este tipo de técnicas como se establecen y mantienen muy frecuentemente los estados de dominación. En mi análisis del poder existen estos tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.

P. *En su curso sobre la hermenéutica del sujeto dice en un momento dado que no existe un punto mas fundamental y útil de resistencia al poder político que la relación de uno para consigo mismo.*

R. No creo que el único punto posible de resistencia al poder político –entendido justamente como estado de dominación– esté en la relación de uno a sí mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno a sí mismo, lo que significa precisamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto directamente al conjunto de prácticas a través de las cuales se pueden constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que los individuos en su libertad pueden establecer unos en relación a otros. Individuos libres que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros, y para hacerlo disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Y ello se basa por tanto sobre la libertad, sobre la relación de uno a sí mismo y sobre la relación al otro. Si se trata por el contrario de analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, no se puede considerar al sujeto más que como sujeto de derecho, un sujeto dotado de derechos o carente de ellos y que, a través de la institución de la sociedad política, ha recibido o ha perdido los derechos: nos encontramos así reenviados a una concepción jurídica del sujeto. Por el contrario, la noción de gubernamentalidad permite, me parece, poner de relieve la libertad del sujeto y la relación a los otros, es decir, aquello que constituye la materialidad misma de la ética.

P. *¿Cree usted que la filosofía tiene algo que decir sobre el porqué de esta tendencia a querer determinar la conducta del otro?*

R. La manera de determinar la conducta de los otros va a adoptar formas muy diferentes, va a suscitar apetitos y deseos de intensidad muy variable según las sociedades. No sé nada de antropología pero uno se puede imaginar que hay sociedades en las que la forma mediante la cual se dirige la conducta de los otros está hasta tal punto codificada de antemano que todos los juegos en cierto modo están ya preestablecidos. En una sociedad como la nuestra, por el contrario, los juegos pueden ser enormemente numerosos –es evidente en las relaciones familiares, por ejemplo, en las relaciones sexuales o afectivas, etc.– y, en consecuencia, los deseos de determinar la conducta de los otros son también mayores: cuanto más libres son las personas, unas en relación a otras, mayor es el deseo en unos y otros de determinar la conducta de los demás. Cuanto más abierto es el juego más atractivo y fascinante resulta.

P. *¿Cree usted que la tarea de la filosofía es prevenir los peligros del poder?*

R. Esta tarea ha constituido siempre una de las funciones más importantes de la filosofía. La filosofía en su vertiente crítica –y entiendo crítica en un sentido amplio– ha sido precisamente el saber que ha puesto en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese la intensidad y la forma que adoptan –política, económica, sexual, institucional, etc.–. Esta función crítica de la filosofía se deriva hasta cierto punto del imperativo socrático: *ocúpate de ti mismo*, es decir, *fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo*.

Presentación y compilación a cargo de Patxi Lanceros (Universidad de Deusto, Bilbao)

16.6. Cornelius Castoriadis (1922-1997)

Cornelius Castoriadis nació en Grecia en 1922 y estudió Derecho, Economía y Filosofía en Atenas. Tras pertenecer al partido comunista griego, se desvinculó (1942) del mismo por el carácter estalinista hacia el que derivó, y pasó formar parte de la organización trotskista de Spiros Stinas, en la que militó hasta que emigró a Francia a finales de 1945. Ya en el país galo y desde el seno del PCI (trotskista) francés fundó, en 1946, con Claude Lefort, una tendencia que rompió con el trotskismo, y a partir de 1949 emprendió, junto con otros intelectuales franceses del momento, la fundación del grupo y la revista «Socialismo o barbarie». Posteriormente, siendo consciente de los límites de la explicación marxista para dar cuenta de los procesos de creatividad social, su interés científico derivó hacia el psicoanálisis y hacia sus posibles aportaciones al estudio de estos procesos, en concreto, centró su atención investigadora en la importancia de la imaginación (Imaginario) como facultad

posibilitadora de las acciones de autointerpretación colectiva y como ámbito de auténtica transformación del sentido social en la historia. Si bien su obra más destacada es *L'institution imaginaire de la société* (París 1975) ², también forman parte de su bibliografía trabajos como *La société bureaucratique* (París 1973) ³, *Les carrefours du labyrinthe* (París 1978), *Domaines de l'homme* (París 1986) ⁴, *Le monde morcelé* (París 1990), además de numerosos artículos publicados en revistas internacionales.

² Hay edición española, *La institución imaginaria de la sociedad* (2 vol.), Tusquets, Barcelona 1983.

³ Hay edición española *La sociedad burocrática* (2 vol.), Tusquets, Barcelona 1976.

⁴ Hay edición española, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona 1988.

LOS DOMINIOS DEL HOMBRE: LAS ENCRUCIJADAS DEL LABERINTO Gedisa, Barcelona 1988, pp. 64-65

1. Ser

Primero, «el ser» no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una «gran cadena». El ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica «organizaciones» parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/construimos/descubrimos/creamos) en el ser.

Segundo, el ser no está simplemente «en» el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo. O también: el ser es esencialmente a-ser.

Tercero, el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación; de otra manera el tiempo sería sólo una cuarta dimensión espacial supernumeraria. Creación significa aquí evidentemente creación auténtica, creación ontológica, creación de nuevas formas o de nuevos *eide*, para emplear el término platónico. Dicho sea de paso, la creación como tal y en su sentido propio nunca fue considerada por la teología. Desde el punto de vista filosófico, la «creación» teológica no es más que una palabra: un nombre falso para designar lo que en verdad es sencillamente producción, elaboración, fabricación o construcción. La «creación» teológica sigue siempre el modelo del *Timeo* y obligadamente debe seguirlo: Dios es un constructor, un artesano que mira los *eide* (formas) preexistentes y los utiliza como modelos o paradigmas para modelar la materia. Pero Dios no crea el *eidon*, ni en Platón ni en ninguna teología racional.

Cuarto, estos hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre en su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la *determinación* (*peras* en griego; *Bestimmtheit*, en alemán). La determinación lleva a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado lo está desde siempre y para siempre. Si cambia, los modos de su cambio y las formas que ese cambio puede producir ya están determinados. Los «sucesos» no son pues más que la realización de las leyes y la «historia» no es más que el despliegue, a lo largo de una cuarta dimensión, de una «sucesión» que sólo es simple coexistencia para un espíritu absoluto (o para la teoría científica acabada). De manera que también el tiempo es pura repetición de las realizaciones de leyes, si no de los «sucesos». Para esa ontología, la negación del tiempo como posibilidad permanente del surgimiento de lo otro es una cuestión de vida o muerte. Y es también por razones profundamente vinculadas con este punto de referencia de la determinación por lo que la ontología tradicional debe limitar los tipos posibles de ser a tres categorías y solamente tres: sustancias (en realidad, «cosas»), sujetos y conceptos o ideas, y los conjuntos, combinaciones, sistemas y jerarquías de conjuntos posibles de sustancias, de sujetos y de ideas.

Quinto, desde un punto de vista último, la pregunta: «¿Qué proviene, en lo que conocemos, del observador (de nosotros) y qué proviene de lo que es?» Esta pregunta no tiene respuesta ni nunca la tendrá.

LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD Tusquets, Barcelona 1989, pp. 9-11, 31-32

2. Imaginario social

Sobre un solo punto quisiera llamar la atención del lector para evitar malentendidos. Lo que, desde 1964, llamé lo imaginario social –término retomado desde entonces y utilizado un poco sin ton ni son– y, más generalmente, lo que llamo lo imaginario no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como «imaginario» por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo «especular» que no es evidentemente más que imagen *de* e imagen reflejada, dicho de otra manera, *reflejo*, dicho también de otra manera, subproducto de la ontología platónica (*eidolon*), incluso si los que hablan de él ignoran su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el «espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex-nihilo*. Los que hablan de «imaginario», entendiendo por ello lo «especular», el reflejo o lo «ficticio», no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo

cualquiera de la famosa caverna: es necesario que (este mundo) sea imagen *de* alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórico y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello.

Esta misma idea, de la imagen *de*, es la que mantiene desde siempre la teoría como Mirada que inspecciona lo que es. Lo que intento aquí no es una teoría de la sociedad y de la historia, en el sentido heredado del término teoría. Es una elucidación, y esta elucidación, incluso si asume una faceta abstracta, es indisociablemente de un alcance y de un proyecto políticos. Más que en cualquier otro terreno, la idea de teoría pura es aquí ficción incoherente. No existen lugar y punto de vista exteriores a la Historia y a la Sociedad, o «lógicamente anterior» a ellas, en el que poder situarse para hacer la teoría –para inspeccionarlas, contemplarlas, afirmar la necesidad determinada de su ser-así, «constituirlas», reflexionarlas o reflejarlas en su totalidad–. Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sea cual fuere y sea cual fuere su «objeto», no es más que un mundo y una forma del *hacer* social-histórico. Puede ignorarse como tal –y es lo que le sucede las más de las veces, por necesidad, por decirlo así, interna. Y que se sepa como tal no lo hace salir de su modo de ser, como dimensión del hacer socialhistórico. Pero eso puede permitirle ser lúcido sobre él. Lo que llamo elucidación es el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan. Esto también es una creación social-histórica. La división aristotélica *theoría*, *praxis*, *poiesis* es derivada y segunda. La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres. Ese hacer y ese representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace.

3. Creación (social)

De entrada vemos que, para comenzar a reflexionar seriamente sobre esta cuestión, se debe tomar plenamente en consideración un hecho denso, irreductible y en realidad inadmisible para el pensamiento tradicional: el de que no hay articulación de lo social que se dé de una vez para siempre, ni en la superficie, ni en profundidad, ni realmente, ni en abstracto; el de que esta articulación, tanto en lo que concierne a las partes que pone como a las relaciones que establece entre esas partes y entre ellas y el todo, es en cada momento una creación de la sociedad en cuestión. Y esta creación es génesis ontológica, posición de un *eidós*, ya que lo que de tal manera se pone, establece e instituye cada vez, y que por cierto es vehiculado por la materialidad concreta de los actos y las cosas, supera esa materialidad concreta y todo *esto* particular, es *tipo* que permite una reproducción indefinida de sus instancias, las cuales únicamente son en general y son lo que son en tanto instancias de este tipo. Un instrumento (*teukhos*) determinado –cuchillo, azuela, martillo, rueda, barca– es ese tipo o *eidós* creado; también lo es una palabra (*lexis*); y también lo son el matrimonio, la compraventa, la empresa, el templo, la escuela, el libro, la herencia, la elección, el cuadro. Pero de la misma manera lo son, aunque en un nivel distinto y sin embargo no independiente, la articulación interna propia de cada sociedad y los sectores o dominios en los cuales y por los cuales existe. La sociedad se instituye como modo y tipo de coexistencia: como modo y tipo de coexistencia en general, sin analogía ni precedente en ninguna otra región del ser, y como *este* modo y tipo de coexistencia particular, creación específica de la sociedad en cuestión. (De la misma manera que, como se verá más adelante, se instituye en tanto modo y tipo de sucesión, es decir, como temporalidad histórico-social). Es así como la articulación de lo social en técnico, económico, jurídico, político, religioso, artístico, etc., que tan evidente nos parece, no es otra cosa que un modo de institución de lo social particular a una serie de sociedades, entre las cuales se encuentran la nuestra. Por ejemplo, sabemos perfectamente que economía y derecho sólo tardíamente aparecen como momentos explícitos de la organización social y postulados como tales; que lo religioso y lo artístico en tanto campos separados sólo son, a escala de la historia, creaciones muy recientes, que el tipo –y no solamente el contenido– de la relación entre trabajo productivo y las otras actividades sociales presenta enormes modificaciones a lo largo de la historia y a través de las diferentes sociedades. La organización de la sociedad vuelve a desplegarse a sí misma en cada momento de manera diferente, no tan sólo en la medida en que supone momentos, sectores, dominios diferentes en y por los cuales existe, sino también en tanto da lugar a un tipo de relación entre esos momentos y el todo que puede ser novedoso, y que incluso lo es siempre en un sentido nada trivial. Ni los momentos ni el todo pueden inferirse por inducción de las formas de vida social observadas hasta aquí ni deducirse *a priori* por la reflexión teórica, ni pensarse en un marco lógico dado de una vez para siempre.

Textos

seleccionados Cornelius Castoriadis *LOS DOMINIOS DEL HOMBRE: LAS ENCRUCIJADAS DEL LABERINTO* Gedisa, Barcelona 1988, pp. 68, 71-72, 190-192, 113-114

4. Significaciones imaginarias sociales

La institución de la sociedad (en el sentido general que doy a esta expresión) está evidentemente hecha de múltiples instituciones particulares. Éstas forman un todo coherente y funcionan como un todo coherente. Aun en

situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras intestinas más violentas, una sociedad continúa siendo todavía *esa misma* sociedad; si no lo fuera, no podría haber lucha alrededor de los mismos objetos, objetos comunes. Hay pues una *unidad* en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el *magma* de las *significaciones imaginarias sociales* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc., pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso. Un hombre romano, una mujer romana eran algo totalmente diferente del hombre norteamericano y de la mujer norteamericana de hoy. «Cosa» es significación imaginaria social, lo mismo que herramienta. La lisa y llana «utilidad» de la herramienta es una significación imaginaria particular, específica sobre todo de las sociedades occidentales modernas. Raras son las otras sociedades, en el caso de que siquiera hayan existido, que hayan visto alguna vez las herramientas como simples herramientas; basta con pensar en las armas de Aquiles o en la espada de Sigfrido.

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos «rationales» o «reales» y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo.

5. Sociedad

Estas observaciones nos llevan a formular una proposición central referente a la organización de la sociedad, proposición que la caracteriza de una manera intrínseca y positiva.

La institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales incorporadas en ella se despliegan siempre en dos dimensiones indisociables: la dimensión conjuntista-identitaria («lógica») y la dimensión estrictamente o propiamente imaginaria.

En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad opera (obra y piensa) con «elementos», con «clases», con «propiedades» y con «relaciones» postuladas como *distintas y definidas*. El esquema supremo es aquí el de la *determinación* (determinidad o determinabilidad, *peras*, *Bestimmtheit*). La exigencia consiste en que todo lo concebible esté sometido a la determinación y las implicaciones o consecuencias que de ello se siguen. Desde el punto de vista de esta dimensión, la existencia *es* la determinación.

En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia *es* significación. Se relacionan indefinidamente las unas con las otras según el modo fundamental de un *remitirse*. Toda significación remite a un número indefinido de otras significaciones. Las significaciones no son ni «distintas» ni «definidas» (para emplear los términos que usa Cantor en su definición de los elementos de un conjunto). Las significaciones no están tampoco ligadas por condiciones y razones necesarias y suficientes. La remisión (la relación de remitir), que abarca aquí tanto una «casi equivalencia» como una «casi pertenencia», opera esencialmente mediante un *quid pro quo*, una «x está por una y», que en los casos no triviales es un *quid pro quo* «arbitrario», es decir, instituido. Ese *quid pro quo* es el núcleo de lo que yo llamo la relación *signitiva*, la relación entre el signo y aquello de lo que el signo es signo, que está en el fundamento del lenguaje. Como todo el mundo sabe, no hay ni podría haber razón necesaria y suficiente para que «perro» esté por *canis* o para que «siete» tenga que ver con «Dios». Pero la relación de *quid pro quo* se extiende mucho más allá del lenguaje propiamente dicho.

6. Autonomía

Lo esencial consiste en esto: la autoocultación de la sociedad, el desconocimiento por parte de la sociedad de su propio ser como creación y creatividad le permite establecer su institución como algo que está fuera de su alcance, como algo que escapa a su propia acción. Es decir: le permite instaurarse como sociedad *heterónoma* en una escisión (ella misma instituida) entre sociedad instituyente y sociedad instituida, en el encubrimiento del hecho de que la institución de la sociedad es autoinstitución, es decir, autocreación. Ciertamente aquí surge una nueva cuestión: ¿y por qué, pues, la sociedad se instituye como sociedad heterónoma? Como se sabe, hubo autores que afirmaron que la heteronomía social es de esencia o de estructura. La humildad política que ellos exhiben oculta mal la arrogancia metafísica de esa respuesta –pues ya se sabría lo esencial sobre la esencia de lo social–, respuesta que no es más que un comprobación empírica (ya discutible) disfrazada de tautología ontológica.

Dentro de este marco tradicional, la cuestión no sólo no tiene respuesta sino que ni siquiera puede ser pensada. La sociedad *se crea...* y, en principio, se crea como «sociedad heterónoma». Estos hechos no tienen «explicación». ¿Cuál podría ser el lugar en que estuviera aquel que la diera y cómo podría fabricarse la sonda para sondear ese lugar particular del abismo? Podemos por cierto dilucidar en parte el asunto al comprobar

—como lo explico en otro lugar— que es una condición casi necesaria de la existencia (*tal como ella fue creada, tal como la conocimos hasta ahora*) el que ella afirme su propia inalterabilidad para estabilizarse, que, como producto de la actividad creadora de la sociedad, ella se atribuya un origen exterior a la sociedad con lo cual tiende a sustraerse a la alteración. Pero únicamente la distracción podría hacernos olvidar que al decir esto nos movemos en el interior del círculo de la creación ya hecha, que no hacemos sino dar forma explícita a la solidaridad de sus puntos. Al considerar su institución como algo impuesto por una fuente exterior a ella, la sociedad encubre el caos o establece un compromiso con el caos, se defiende contra el abismo que hay en ella. Seguramente no es ésta la única manera posible de vivir en el abismo. Y sólo la distracción podría hacernos olvidar que esta interrogación misma refuta la idea de una heteronomía esencial o estructural puesto que ella sólo es posible como ruptura efectiva —aunque sea parcial— de esa heteronomía. (...)

La *autonomía* de la sociedad presupone evidentemente el reconocimiento explícito de que la institución de la sociedad es autoinstitución. Autónomo significa, literalmente y profundamente, algo que establece su propia ley por sí mismo. Autoinstitución explícita y reconocida es el reconocimiento por parte de la sociedad misma como su fuente y su origen; esto significa aceptación de la ausencia de toda norma o ley extrasocial que pudiera imponerse a la sociedad; y por eso mismo, significa apertura permanente de la cuestión abismal: ¿cuál puede ser la *medida* de la sociedad si no existe ningún *patrón* extrasocial?, ¿cuál puede ser y cuál deber ser la ley si ninguna norma exterior le sirve de término de comparación?, ¿cuál puede ser la vida en el abismo una vez que se comprende que es absurdo asignar al abismo una figura precisa, por más que se trate de una idea, de un valor, de un sentido determinado de una vez por todas?

La cuestión de la sociedad autónoma es también la siguiente: ¿hasta cuándo la humanidad tendrá necesidad de ocultarse el abismo del mundo y de ella misma detrás de simulacros instituidos? La respuesta sólo podrá darse si se la da simultáneamente en el plano colectivo y en el plano individual. En los dos planos, la respuesta presupone una alteración radical de la relación con la significación. Sólo soy autónomo, si soy origen de lo que será (*arche ton esomenon*, decía Aristóteles) y me siento como tal. Lo que será —lo que yo haga—, entendido no superficialmente, no se refiere al montón de heno hacia el cual me dirigiré con preferencia a otro montón equidistante, sino que se refiere al *sentido* de lo que yo haga, de mis actos, de mi vida, sentido que no es ni contingente ni necesario, que está más allá de lo contingente y de lo necesario; ese sentido sólo podría ser necesario en el solipsismo absoluto y sólo podría ser contingente si yo me colocara, respecto de mí mismo, en una posición de total exterioridad.

La analogía —y no se trata tan sólo de una analogía— es válida para la sociedad. Una sociedad autónoma es origen de las significaciones que crea —de su institución— y ella se sabe como tal. Una sociedad autónoma es una sociedad que se autoinstituye explícitamente. Esto equivale a decir que sabe que las significaciones por las cuales vive y en las cuales vive son obra suya y que esas significaciones no son ni necesarias ni contingentes. Y también aquí, la idea de que las significaciones sociales son (en su ser así definido) necesarias ha corrido pareja históricamente con el equivalente de un solipsismo histórico-social; la verdadera revelación es aquella que nos ha tocado, nuestra sociedad es la única verdadera o la única sociedad por excelencia, las demás no lo son verdaderamente, son menos que la nuestra, están en el limbo, están esperando ser evangelizadas. Asimismo la idea de que las significaciones sociales son *simplemente* contingentes parece estar en la base de la progresiva descomposición del tejido social en el mundo contemporáneo.

7. Política

El juzgar y el decidir o elegir, en un sentido radical, se crearon en Grecia y éste es uno de los sentidos de la creación griega de la política y de la filosofía. Por política entiendo, no las intrigas palaciegas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones (luchas que han existido en muchas otras partes), sino una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal. En Grecia encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que modifica esas leyes. En otras partes, las leyes son heredadas de los antepasados o están dadas por los dioses o por el único Dios verdadero; pero esas leyes no son establecidas, es decir, no están creadas por hombres al cabo de una discusión colectiva sobre las leyes buenas y las leyes malas. Esta posición lleva a la pregunta que también tiene su origen en Grecia y que consiste en interrogar no sólo si esta ley es buena o es mala, sino en interrogar ¿qué significa que una ley sea buena o mala? En otras palabras, ¿qué es la justicia? Y esta cuestión se vincula inmediatamente con la creación de la filosofía. Así como en la actividad política griega la institución existente de la sociedad es puesta por primera vez en tela de juicio y modificada, Grecia es también la primera sociedad que se interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo, es decir, es la primera que se entregó a la filosofía. Y así como en Grecia la actividad política desemboca rápidamente en la pregunta ¿qué es la justicia en general? y no simplemente en la cuestión de saber si una determinada ley particular es buena o mala, justa o injusta, así también la interrogación filosófica desemboca rápidamente en la pregunta ¿qué es la verdad? y no tan sólo en la cuestión de saber si esta o

aquella representación del mundo es verdadera. Y estas dos preguntas son auténticas interrogaciones, es decir, interrogaciones que deben permanecer abiertas para siempre.

Presentación y compilación a cargo de Celso Sánchez Capdequí (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

16.7. Pierre Bourdieu (1930-2002)

Nació en Denguin en 1930. Hijo de un funcionario de la administración francesa. Cursa estudios en la Facultad de Letras de París y se gradúa en la Escuela Normal Superior de dicha ciudad (1951-1954). Hace la Agregación en Filosofía en 1954.

En su carrera profesional ha sido profesor en el Liceo de Molins y profesor asistente en la Facultad de Letras de Argel. Inicia allí sus primeros trabajos de investigación sobre antropología y sociología de Argelia. Posteriormente es profesor asistente en la Facultad de Letras de París. Desde 1964 enseña en la Escuela de Estudios Superiores de la Sorbona de París y el Colegio de Francia. Desde 1968 es también director del Centro de Sociología Europea y desde 1975 fundador y director de la revista *Actes de la recherche en sciences sociales*.

Aunque P. Bourdieu ha abordado casi todos los campos de la sociología, quizás sea la investigación sobre la educación y la cultura lo más significativo de su obra. El conjunto de estudios realizados viene a configurar un paradigma de lo que hoy se ha venido a llamar «análisis macro-institucional». Inicialmente, en los años 1962 y 1963, Bourdieu y su equipo realizan una serie de encuestas entre los universitarios franceses a la vez que recopilan los materiales estadísticos y encuestas realizados por sus colegas en distintos lugares de la geografía francesa, que serán elaborados y publicadas bajo el título *Les étudiants et leurs études* y *Les héritiers, les étudiants et la culture*. Un vasto programa de investigaciones va cubriendo prácticamente todos los tipos de enseñanza escolar y universitaria que dio lugar a numerosas publicaciones, entre otras, sobre las ideologías de los estudiantes de letras y medicina: *L'ideologie comme moyen d'integration chez les étudiants* (1966), *Les étudiants en médecine* (1964); la elección de los estudios en ciencias: *L'engrenage, les étudiants en sciences originaires des classes populaires* (1966); los mecanismos de eliminación: *L'examen de une illusion* (1968).

Bourdieu centró su atención posteriormente en los mecanismos que reproducen en el seno del sistema escolar las desigualdades y la estratificación social. El hilo conductor de la investigación sobre la educación viene dado por su obra *La reproduction. Elements pour una théorie du système d'enseignement* (1970). Ésta supone un esfuerzo de interpretación global del sistema de educación. Todo un proceso de reflexión teórica por entender una realidad a partir de sus segmentos distintos y complementarios (la institución escolar captada a partir de su selectividad, de su lenguaje, de su proceso histórico de institucionalización, de sus mecanismos de control, del estatus que confiere, etc.). La reproducción ofrece todo un «corpus» doctrinal que condensa y reformula en un nivel de abstracción todas las investigaciones precedentes.

En una ya larga trayectoria científica, P. Bourdieu ha realizado aquilatados estudios de casi todos los ámbitos institucionales, así como destacadas reflexiones sobre la epistemología y metodología sociológicas. Obras como *La distinction, critique sociale du jugement* (1979), *Le sens patrique* (1980), *Questions de sociologie* (1980), *Leçon sur la leçon* (1982), *Choses dites* (1987), así como los incontables estudios aparecidos en la revistas *Actes de la Recherche en sciences sociales* son muestra de su destacada contribución a la ciencia sociológica. P. Bourdieu es, sin duda, un clásico moderno de la sociología.

Juan José Sánchez Horcajo (†) (Universidad Pontificia de Salamanca)

Obras

Los estudiantes y la cultura, Labor, Barcelona 1969.

La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza, Laia, Barcelona 1977.

El oficio de sociólogo, Siglo XXI, Madrid 1976.

Mitosociología, Fontanella, Barcelona 1976.

Estructuralismo y sociología, Nueva Visión, Buenos Aires 1970. *Lecciones de sociología*, Taurus, Madrid 1984.

La distinción. Criterio y bases sociales del gusto, Taurus, Madrid 1988.

¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios simbólicos, Akal, Madrid 1985.

Con Barbut, *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI, México 1967. Con Barthes, *La teoría*, Anagrama, Barcelona 1971.

Las reglas del arte. Génesis del campo literario, Anagrama, Barcelona 1995.

Textos Pierre Bourdieu y J. C. Passeron seleccionados

LOS ESTUDIANTES Y LA CULTURA Labor, Barcelona 1969, pp. 40-48

1. La elección de los elegidos

Vemos, pues, cómo los éxitos y fracasos escolares que estudiantes y profesores (inclinados a considerar en términos de curso escolar) tienden a imputar al pasado inmediato –cuando no a las dotes y al individuo– son, en realidad, fruto de orientaciones tempranas propugnadas en el seno familiar; de suerte que la acción directa de los hábitos culturales y de las disposiciones heredadas del medio social se ve reforzada por el efecto amplificador de las orientaciones iniciales (producto, a su vez, de determinismos primarios) que desencadenan la acción de determinismos inducidos, tanto más eficaces cuanto que se engarzan en la lógica del propio sistema escolar en forma de sanciones que consagran las desigualdades aparentando ignorarlas.

En la población estudiantil se observa tan sólo la resultante de una serie de factores de tipo social, la acción de los cuales se remonta a épocas muy anteriores. Las desventajas iniciales de los estudiantes de clases inferiores que no fueron víctimas de la eliminación, sufren una evolución en virtud de la cual el pasado social toma la forma de pasivo escolar; evolución que se origina por la intervención de ciertos mecanismos de sustitución, como son las orientaciones prematuras –casi siempre por falta de información–, las elecciones forzadas y el estancamiento en los estudios. En un grupo de estudiantes de la Facultad de Letras, por ejemplo, la proporción de los que han hecho latín en la segunda parte del bachillerato es de 41% entre hijos de obreros y agricultores y de 83% entre hijos de altos directivos y de miembros de profesiones liberales, cifras que muestran a fortiori, de modo harto elocuente (puesto que se trata de estudiantes de letras) la relación que existe entre la procedencia social y los estudios clásicos, con todas las ventajas escolares que éstos procuran. Otro índice de la influencia del medio familiar se encuentra en el número de estudiantes que dicen haber seguido los consejos de su familia al elegir la sección de la primera o segunda parte del bachillerato; éste aumenta a medida que se eleva la categoría social, y la influencia de los profesores decrece en sentido paralelo.

Diferencias análogas se observan en las actitudes ante la enseñanza: los estudiantes de origen burgués, más profundamente identificados con la ideología del don o más seguros de sus dotes (en realidad, ambos sentimientos se refuerzan), aun cuando se muestran tan enterados como los demás de la existencia de técnicas de trabajo intelectual, demuestran especial desdén por aquellas que, como el uso del fichero o el atenerse a un horario establecido, parecen incompatibles con la imagen romántica de la aventura intelectual. El carácter singularmente gratuito que tiene la vida intelectual para los estudiantes de clases altas se manifiesta hasta en las más sutiles modalidades de la vocación y en las aficiones intelectuales que despiertan los estudios; más seguros de su vocación y de sus aptitudes que el resto de sus compañeros, muestran su eclecticismo –real o aparente– y su diletantismo más o menos fecundo en una gran diversidad de aficiones culturales, mientras que los demás acusan en este aspecto una dependencia mucho más estrecha de la Universidad. En una encuesta hecha a estudiantes de sociología en la que se les preguntaba qué preferían, si dedicarse al estudio de su propia sociedad, a las de los países del Tercer Mundo o a la antropología, observamos que en la elección de temas y de lugares «exóticos» era más elevada la categoría social. A través de la misma encuesta pudimos observar que los estudiantes más favorecidos por su posición social orientaban sus preferencias hacia temas de moda (señalaban, por ejemplo, el estudio de las «mitologías» como el objeto por excelencia de la sociología). Y nos preguntamos: ¿No será ello debido a que la seguridad de estatus en que siempre han vivido les predispone a obedecer, en la orientación de sus interés, más al principio del placer que al principio de realidad? Desde esta perspectiva, el exotismo intelectual y la ética de la buena voluntad representan el medio simbólico –es decir, ostensible y sin consecuencias– de saldar una experiencia burguesa manifestándola. Pero para que tales mecanismos hayan podido formarse, ¿no era menester contar, desde muy atrás, con unas condiciones económicas y sociales, gracias a las cuales, en cuestiones de este tipo, la elección es libre y gratuita?...

Los estudiantes más favorecidos aportan hábitos, modos de comportamiento y actitudes de su medio social de origen que les son enormemente útiles en sus tareas escolares. Pero no sólo eso; heredan también saberes y un *savoir faire*, gustos y un «buen gusto» cuya rentabilidad escolar, por indirecta, no es menos real. La cultura «libre», condición implícita del buen expediente universitario en ciertas carreras, se halla muy desigualmente repartida entre los estudiantes de diferentes categorías sociales sin que la desigualdad de las rentas llegue a explicar tamañas diferencias.

El privilegio cultural se hace patente cuando tratamos de averiguar el grado de familiaridad con obras artísticas o literarias, que sólo puede adquirirse a través de asistencia regular al teatro, a museos y a conciertos (actividades que no suele organizar la Escuela o que organiza muy de tarde en tarde). Las diferencias en este terreno son verdaderamente notables en lo que se refiere a las obras de arte más modernas, o de vanguardia, por ser éstas menos «escolares»...

La operatividad del privilegio social apenas es perceptible, a no ser en sus formas más ordinarias, como son las recomendaciones o relaciones, ayudas en el trabajo escolar o clases suplementarias, mejor información sobre los estudios y sus salidas, etc. Pero lo esencial de la herencia cultural se transfiere de forma más discreta e indirecta, y

no precisamente a través de un esfuerzo sistemático o de una actuación manifiesta. En los ambientes más «cultivados» es, tal vez, donde menos necesidad hay de predicar la devoción a la cultura o de preocuparse, de un modo deliberado, por la iniciación cultural de los hijos. En contraste con la pequeña burguesía, donde los padres, en la mayoría de los casos, no pueden transmitir a sus hijos más que su buena voluntad cultural, las clases cultas irradian incitaciones difusas mucho más propicias para suscitar, por una suerte de persuasión clandestina, la adhesión a la cultura...

Diferentes por toda una serie de predisposiciones y de saberes previos que les vienen del medio social, los estudiantes son sólo formalmente iguales. En efecto, se encuentran separados, no ya por divergencias que se manifestarían, en cada caso, a través de categorías estadísticas discrepantes por confrontaciones diferentes y en diferentes aspectos, sino por sistemas de rasgos culturales que parcialmente comparten, aun cuando no lo reconozcan, con la clase social de donde proceden. En el tipo de proyectos profesionales y en la forma de concebirlos; en los modos de comportamiento universitario, que son función de aquellas expectativas; en las más personales orientaciones de los gustos artísticos; en todo lo que define la relación que un grupo de estudiantes pueda tener con sus estudios, se refleja la relación fundamental que su clase social mantiene con la sociedad global, con el éxito social y con la cultura...

Creer que se dan iguales oportunidades de acceso a la enseñanza superior y a la cultura más elevada por el hecho de procurar iguales medios económicos a todos los que poseen las «dotes» indispensables es quedarse a medio camino en el análisis de los obstáculos e ignorar que las aptitudes, medidas con arreglo al criterio escolar, denotan, más que «dotes» naturales (que hay que poner entre paréntesis mientras las desigualdades escolares sean imputables a otras causas), una mayor afinidad entre los hábitos culturales del alumno y las exigencias del sistema de enseñanza o los criterios que en él determinan los buenos resultados.

Textos Pierre Bourdieu y J. C. Passeronseleccionados

***LA REPRODUCCIÓN. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL SISTEMA DE ENSEÑANZA* Laia, Barcelona 1977, pp. 45-50**

2. De la doble arbitrariedad de la acción pedagógica

1. Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural.

1.1. La AP es objetivamente una violencia simbólica, en un primer sentido, en la medida en que las relaciones de fuerza entre los grupos o las clases que constituyen una formación social son el fundamento del poder arbitrario que es la condición de la instauración de una relación de comunicación pedagógica, o sea, de la imposición y de la inculcación de una arbitrariedad cultural según un modelo arbitrario de imposición y de inculcación (educación).

1.1.1. Como poder simbólico, que no se reduce nunca por definición a la imposición de la fuerza, la AP sólo puede producir su efecto propio, o sea, propiamente simbólico, en tanto en cuanto que se ejerce en una relación de comunicación.

1.1.2. Como violencia simbólica, la AP sólo puede producir su efecto propio, o sea, propiamente pedagógico, cuando se dan las condiciones sociales de la imposición y de la inculcación, o sea, las relaciones de fuerza que no están implicadas en una definición formal de la comunicación.

1.1.3. En una formación social determinada, la AP que las relaciones de fuerza entre los grupos o las clases que constituyen esta formación social colocan en posición dominante en el sistema de las AP, es aquella que, tanto por su modo de imposición como por la delimitación de lo que impone y de aquellos a quienes lo impone, corresponde más completamente, aunque siempre de manera mediata, a los intereses objetivos (materiales, simbólicos y, en el aspecto aquí considerado, pedagógicos) de los grupos clases dominantes.

1.2. La AP es objetivamente una violencia simbólica, en un segundo sentido, en la medida en que la delimitación objetivamente implicada en el hecho de imponer y de inculcar ciertos significados, tratados –por la selección y exclusión que les es correlativa– como dignos de ser reproducidos por una AP, reproduce (en el doble significado del término) la selección arbitraria que un grupo o una clase opera objetivamente en y por su arbitrariedad cultural.

1.2.1. La selección de significados que define objetivamente la cultura de un grupo o de una clase como sistema simbólico es arbitraria en tanto que la estructura y las funciones de esta cultura no pueden deducirse de ningún principio universal, físico, biológico o espiritual, puesto que no están unidas por ningún tipo de relación interna a la «naturaleza de las cosas» o a una «naturaleza humana».

1.2.2. La selección de significados que define objetivamente la cultura de un grupo o de una clase como sistema simbólico es sociológicamente necesaria en la medida en que esta cultura debe su existencia a las condiciones sociales de las que es producto y su inteligibilidad a la coherencia y a las funciones de la estructura de las relaciones significantes que la constituyen.

1.2.3. En una formación social determinada, la arbitrariedad cultural que las relaciones de fuerza entre las clases o los grupos constitutivos de esta formación social colocan en posición dominante en el sistema de arbitrariedades es aquella que expresa más completamente, aunque casi siempre de forma mediata, los intereses objetivos (materiales y simbólicos) de los grupos o clases dominantes.

1.3. El grado objetivo de arbitrariedad (en el sentido de la prop. 1.1) del poder de imposición de una AP es tanto más elevado cuanto más elevado sea el mismo grado de arbitrariedad (en el sentido de la prop. 1.2) de la cultura impuesta.

1.3.1. La AP cuyo poder arbitrario de imponer una arbitrariedad cultural reside en última instancia en las relaciones de fuerza entre los grupos o clases sociales que constituyen la formación social en la que dicha AP se ejerce (por 1.1 y 1.2) contribuye, al reproducir la arbitrariedad cultural que inculca, a reproducir las relaciones de fuerza que fundamentan su poder de imposición arbitrario (función de reproducción social de la reproducción cultural).

1.3.2. En una formación social determinada, las diferentes AP, que nunca pueden ser definidas independientemente de su pertenencia a un sistema de AP sometidas al efecto de la dominación de la AP dominante, tienden a reproducir el sistema de arbitrariedades culturales característico de esta formación social, o sea, la dominación de la arbitrariedad cultural dominante, contribuyendo de esta forma a la reproducción de las relaciones de fuerza que colocan esta arbitrariedad cultural en posición dominante.

Textos

**seleccionados Pierre Bourdieu, J. C. Chamboredon y J. C. Passeron *EL OFICIO DE SOCIÓLOGO*
Siglo XXI, Madrid 1976, pp. 61-64**

3. La falsa neutralidad de las técnicas: objeto construido o artefacto

El imperativo de la «neutralidad ética» que Max Weber oponía a la ingenuidad moralizante de la filosofía social tiende a transformarse hoy en un mandamiento rutinizado del catecismo sociológico. Si se creyera en las representaciones más chatas del precepto weberiano, bastaría precaverse de la parcialidad afectiva e incitaciones ideológicas sobre la significación de los conceptos y la pertinencia de las técnicas. La ilusión de que las operaciones «axiológicamente neutras» son también «epistemológicamente neutras» limita la crítica del trabajo sociológico, el suyo o el de otros, al examen, casi siempre fácil y estéril, de sus supuestos ideológicos y al de sus valores últimos. La discusión sin fin sobre la «neutralidad axiológica» se utiliza a menudo como sustituto de la discusión propiamente epistemológica sobre la «neutralidad metodológica» de las técnicas y, por esa razón, proporciona una nueva garantía a la ilusión positivista. Por un efecto de *desplazamiento*, el interés por los supuestos éticos y por los valores o fines últimos, es un apartarse del examen crítico de la teoría del conocimiento sociológico que está implicada en los actos más elementales de la práctica.

Por ejemplo, ¿no es porque se presenta como la realización paradigmática de la neutralidad en la observación el que, entre todas las técnicas de recolección de datos, la entrevista no dirigida se la sobrevalora frecuentemente, en detrimento de la observación etnográfica que, cuando emplea normas obligadas por la tradición, realiza más completamente el ideal del inventario sistemático efectuado en una situación real? Es posible sospechar de las razones del favor que goza esta técnica cuando se observa que ni los «teóricos» ni los metodólogos y ni siquiera los usuarios del instrumento, nada mezquinos, sin embargo, en cuanto a consejos y consignas, se pusieron jamás a interrogarse metódicamente sobre las distorsiones específicas que produce una relación social tan profundamente artificial: cuando no se controlan sus supuestos implícitos y se enfrenta con sujetos sociales igualmente predispuestos a hablar libremente de cualquier cosa, ante todo de ellos mismos, e igualmente dispuestos a adoptar una relación forzada e intemperante a la vez con el lenguaje, la entrevista no dirigida que rompe la reciprocidad del diálogo habitual (por otra parte no exigible por igual en cualquier medio y situación) incita a los sujetos a producir un *artefacto* verbal, por lo demás desigualmente artificial según la distancia entre la relación con el lenguaje favorecido por su clase social y la relación artificial con el lenguaje que se exige de ellos. Olvidar el cuestionamiento de las técnicas formalmente más neutras significa no advertir, entre otras cosas, que las técnicas de encuesta son también técnicas de sociabilidad socialmente calificadas. La observación etnográfica, que es a la experimentación social lo que la observación de los animales en su medio natural es a la experimentación en laboratorio, hace notar el carácter ficticio y forzado de la mayor parte de las situaciones sociales creadas por un ejercido rutinario de la sociología que llega a desconocer tanto más la «reacción de laboratorio» cuanto que sólo conoce el laboratorio y sus instrumentos, tests o cuestionarios.

En tanto no hay registro perfectamente neutral no existe una pregunta neutral. El sociólogo que no somete sus propias interrogaciones a la interrogación sociológica no podría hacer un análisis verdaderamente neutral de las respuestas que provoca. Sea una pregunta tan unívoca en apariencia como: «¿trabajó usted hoy?» El análisis estadístico demuestra que provoca respuestas diferentes de parte de los campesinos de Cabilia o del sur argelino, los cuales si se refirieran a una definición «objetiva» del trabajo, es decir, a la definición que una economía

moderna tiende a dar de los agentes económicos, debieran dar respuestas semejantes. Sólo a condición de que se interroge sobre su propia pregunta, en lugar de pronunciarse precipitadamente por lo absurdo o la mala fe de las respuestas, el sociólogo tiene alguna posibilidad de descubrir que la definición de trabajo que implica su pregunta está desigualmente alejada de aquella que las dos categorías de sujetos dan en sus respuestas. Puede verse cómo una pregunta que no es transparente para el que la hace puede oscurecer el objeto que inevitablemente construye, incluso si la misma no ha sido hecha para construirlo. Dado que se puede preguntar cualquier cosa a cualquiera y que casi siempre alguien tiene buena voluntad para responder cuando menos algo a cualquier pregunta, aun la más irreal, si quien interroga, carente de una teoría del cuestionario, no se plantea el problema del significado específico de sus preguntas, corre el peligro de encontrar con demasiada facilidad una garantía del realismo de sus preguntas en la realidad de las respuestas que recibe: interrogar, como lo hace D. Lerner, a subproletarios de países subdesarrollados sobre la inclinación a proyectarse en sus héroes cinematográficos preferidos, cuando no respecto de la lectura de la prensa, es estar expuesto evidentemente a recoger un *flatus vocis* que no tiene otra significación que la que le confiere el sociólogo tratándolo como un discurso signifiante. Siempre que el sociólogo es inconsciente de la problemática que incluye en sus preguntas, se impide la comprensión de aquella que los sujetos incluyen en sus respuestas: las condiciones están dadas, entonces, para que pase inadvertido el equívoco que lleva a la descripción, en términos de ausencia, de las realidades ocultadas por el instrumento mismo de la observación y por la intención, socialmente condicionada, de quien utiliza el instrumento.

Textos Pierre Bourdieu seleccionados

***EL SENTIDO PRÁCTICO* Taurus, Madrid 1991, pp. 47-50**

4. Crítica de la razón teórica

De todas las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social, la más fundamental y ruinosa es la que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo. El hecho mismo de que esta división renazca sin cesar bajo formas apenas renovadas, bastaría para atestiguar que los modos de conocimiento que distingue le son igualmente indispensables a una ciencia del mundo social que no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social. Para superar el antagonismo que opone estos dos modos de conocimiento, conservando sin embargo los logros de cada uno (sin omitir lo que produce la lucidez interesada por la posición opuesta), es necesario explicitar los presupuestos que comparten en tanto que modos de conocimiento teórico, igualmente opuestos al modo de conocimiento práctico que está en el origen de la experiencia ordinaria del mundo social. Lo cual implica que se sometan a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas y sociales que hacen posibles tanto el retorno reflexivo a la experiencia subjetiva del mundo social como la objetivación de las condiciones objetivas de esta experiencia.

El modo de conocimiento que podemos llamar fenomenológico se propone reflejar una experiencia que, por definición, no se reflexiona, la relación primera de familiaridad con el entorno familiar, y sacar así a la luz la verdad de esta experiencia que, por muy ilusoria que pueda parecer desde un punto de vista «objetivo», sigue siendo perfectamente cierta en tanto que experiencia. Pero no puede ir más allá de una descripción de lo que caracteriza propiamente la experiencia «vívida» del mundo social, es decir, la aprehensión de este mundo como evidente, como dado por supuesto: es así porque excluye la cuestión de las condiciones de posibilidad de esta experiencia, a saber, la coincidencia de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas que procura la ilusión de la comprensión inmediata, característica de la experiencia práctica del universo familiar, y excluye de esta experiencia, al mismo tiempo, cualquier interrogación sobre sus propias condiciones de posibilidad. También, más radicalmente, porque, como el conocimiento práctico que toma por objeto, excluye cualquier interrogación sobre sus propias condiciones de posibilidad y, más precisamente, sobre la significación social de la *epojé* práctica necesaria para acceder a la intención de comprender la comprensión primera o, si se prefiere, sobre la relación social totalmente *paradójica* que supone el retorno reflexivo sobre la experiencia *dóxica*.

El objetivismo, que se propone establecer regularidades objetivas (estructuras, leyes, sistemas de relaciones, etc.) independientes de las consciencias y de las voluntades individuales, introduce una marcada discontinuidad entre el conocimiento *teórico* y el conocimiento práctico, rechazando como «racionalizaciones», «prenociones» o «ideologías» las representaciones más o menos explícitas con que este último se arma. Recusa así el proyecto de identificar la ciencia del mundo social con una descripción científica de la experiencia precientífica de ese mundo o, más precisamente, el proyecto de reducir la ciencia social, como hacen Schütz y la fenomenología, a «construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones producidas por los actores en la escena social» o, como Garfinkel y la etnometodología, a «informes de los informes» (*accounts*) que producen los agentes. Hace surgir, al menos objetivamente, la olvidada cuestión de las condiciones particulares que hacen posible la experiencia dóxica del mundo social. Así, por ejemplo, recordando que la comprensión inmediata es posible si, y sólo si, los agentes están objetivamente concertados de manera que asocien el mismo sentido al

mismo signo, palabra, práctica u obra, y el mismo signo al mismo sentido, o, en otros términos, de manera que se refieran, en sus operaciones de ciframiento y desciframiento, a un solo y mismo sistema de relaciones constantes, independientes de las consciencias y de las voluntades individuales e irreducibles a su ejecución en unas prácticas o unas obras (por ejemplo, la lengua como código o cifra), la semiología saussureana (o sus derivados, como el estructuralismo antropológico) no contradice, propiamente hablando, el análisis fenomenológico de la experiencia primera del mundo social como comprensión inmediata; sólo define sus límites de validez estableciendo las condiciones particulares en que es posible (es decir, la coincidencia perfecta de las cifras empleadas en la codificación y la descodificación) y que el análisis fenomenológico ignora.

En todas estas operaciones el objetivismo no toma de ningún modo en cuenta lo que está inscrito en la distancia y la exterioridad respecto a la experiencia primera, que es, a la vez, condición y producto de las operaciones de objetivación: olvidando lo que el análisis fenomenológico de la experiencia del mundo familiar recuerda, a saber, la apariencia de inmediatez con que se comunica el sentido de este mundo, omite objetivar la relación objetivante, es decir, la ruptura epistemológica, que es también una ruptura social. Y, debido a que ignora la relación entre el sentido vivido que explicita la fenomenología social y el sentido objetivo que construye la física social o la semiología objetivista, se impide analizar las condiciones de la producción y del funcionamiento del sentido del juego social que permite vivir como evidente el sentido objetivado en las instituciones.

Por tanto, sólo se puede superar la aparente antinomia de los dos modos de conocimiento e integrar sus logros si se subordina la práctica científica a un conocimiento del «sujeto de conocimiento», conocimiento esencialmente crítico de los límites inherentes a todo conocimiento teórico, subjetivista tanto como objetivista, que adoptaría la apariencia de una teoría negativa si los efectos propiamente científicos que produce no obligaran a plantear las cuestiones que mantiene ocultas todo conocimiento teórico. La ciencia social no debe romper sólo, como lo quiere el objetivismo, con la experiencia indígena y la representación indígena de esta experiencia; le es necesario, además, mediante una segunda ruptura, poner en cuestión los presupuestos inherentes a la posición de observador «objetivo» que, dedicado a interpretar prácticas, tiende a trasladar al objeto los principios de su relación con el objeto, como lo prueba, por ejemplo, el privilegio que concede a las funciones de comunicación y de conocimiento y que le inclina a reducir las interacciones a puros intercambios simbólicos.

Textos

seleccionados Pierre Bourdieu

LA DISTINCIÓN Criterio y bases sociales del gusto Taurus, Madrid 1991, pp. 169-174

5. El habitus y el espacio de los estilos de vida

La división en clases que opera la ciencia conduce a la raíz común de las prácticas enclasables que producen los agentes y de los juicios clasificatorios que éstos aplican a las prácticas de los otros o a sus propias prácticas: el habitus es a la vez, en efecto, el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento (*principium divisionis*) de esas prácticas. Es en la relación entre las dos capacidades que definen al habitus –la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto)– donde se constituye el mundo social representado, esto es, el espacio de los estilos de vida.

La relación que se establece de hecho entre las características pertinentes de la condición económica y social (el volumen y la estructura del capital aprehendidos sincrónicamente y diacrónicamente) y las características distintivas asociadas con la posición correspondiente en el espacio de los estilos de vida, sólo llega a ser una relación inteligible gracias a la construcción del *habitus* como fórmula generadora que permite justificar simultáneamente las prácticas y los productos enclasables, y los juicios, a su vez enclasados, que constituyen a estas prácticas y a estas obras en un sistema de *signos distintivos*. Hablar del ascetismo aristocrático de los profesores o de la pretensión de la pequeña burguesía no es sólo describir a estos grupos por medio de una de sus propiedades, aunque se trate de la más importante, sino que es también intentar distinguir mediante un nombre el principio generador de todas sus propiedades y de todos sus juicios sobre sus propiedades o las de los demás. Necesidad incorporada, convertida en disposición generadora de prácticas sensatas y de percepciones capaces de dar sentido a las prácticas así engendradas, el *habitus*, en tanto que disposición general y transportable, realiza una aplicación sistemática y universal, extendida más allá de los límites de lo que ha sido directamente adquirido, de la necesidad inherente a las condiciones de aprendizaje: es lo que hace que el conjunto de las prácticas de un agente (o del conjunto de agentes que son producto de condiciones semejantes) sean a la vez sistemáticas, porque son producto de la aplicación de idénticos esquemas (o mutuamente convertibles), y sistemáticamente distintas de las prácticas constitutivas de otro estilo de vida.

Debido al hecho de que unas condiciones de existencia diferentes producen unos *habitus* diferentes, sistemas de esquemas generadores susceptibles de ser aplicados, por simple transferencia, a los dominios más diferentes de la práctica, las prácticas que engendran los distintos *habitus* se presentan como unas configuraciones sistemáticas

de propiedades que expresan las diferencias objetivamente inscritas en las condiciones de existencia bajo la forma de sistemas de variaciones diferenciales que, *percibidas* por unos agentes dotados de los necesarios esquemas de percepción y de apreciación para descubrir, interpretar y evaluar en ellos las características pertinentes, funcionan como unos estilos de vida.

Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Cada condición está definida, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un *sistema de diferencias*, de posiciones diferenciales, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia. Esto es lo mismo que decir que inevitablemente se encuentra inscrita en las disposiciones del *habitus* toda la estructura del sistema de condiciones tal como se realiza en la experiencia de una condición que ocupa una posición determinada en esta estructura: las más fundamentales oposiciones de la estructura de las condiciones (alto/bajo, rico/pobre, etc.) tienden a imponerse como los principios fundamentales de estructuración de las prácticas y de la percepción de las prácticas. Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistemática la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la *diferencia* constitutiva de la posición, el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantes (como productos del *habitus*), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibirlos como naturales. Si es preciso reafirmar, contra todas las formas de mecanismo, que la experiencia ordinaria del mundo social es un conocimiento, no es menos importante hacer resaltar, contra la ilusión de la generación espontánea de la conciencia a la que se reducen tantas teorías de la «toma de conciencia», que el conocimiento primero es desconocimiento, reconocimiento de un orden establecido que también lo está en el cerebro. Los estilos de vida son así productos sistemáticos de los *habitus* que, percibidos en sus mutuas relaciones según los esquemas del *habitus*, devienen sistemas de signos socialmente calificados (como «distinguidos», «vulgares», etc.). La dialéctica de las condiciones y de los *habitus* se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución del capital, resultado global de una relación de fuerzas, en sistema de diferencias percibidas, de propiedades distintivas, es decir, en distribución de capital simbólico, capital legítimo, desconocido en su verdad objetiva.

En tanto que productos estructurados (*opus operatum*) que la misma estructura estructurante (*modus operandi*) produce al precio de unas retraduccion impuestas por la lógica propia de los diferentes campos, todas las prácticas y todas las obras de un mismo agente están objetivamente armonizadas entre sí, fuera de toda búsqueda intencional de coherencia, y objetivamente orquestadas, fuera de toda concertación consciente, con las de todos los miembros de la misma clase: el *habitus* engendra continuamente metáforas prácticas, esto es, en un lenguaje distinto, transferencias (de las que la transferencia de costumbres motrices no es más que un ejemplo particular) o, mejor, *transposiciones sistemáticas* impuestas por las condiciones particulares de su puesta en práctica, pudiendo el mismo ethos ascético, del que pudiera esperarse que se exprese siempre en el ahorro, manifestarse, en un contexto determinado, por una manera particular de usar del crédito. Las prácticas de un mismo agente y, más ampliamente, las prácticas de todos los agentes de una misma clase, deben la *afinidad de estilo* que hace de cada una de ellas una metáfora de cualquiera de las demás, al hecho de que son producto de unas transferencias de un campo a otro de los mismos esquemas de acción: paradigma familiar de este operador analógico que es el *habitus*, la disposición que denominamos «escritura», es decir, una manera singular de trazar unos caracteres, produce siempre la misma escritura, es decir, unos trazos gráficos que, a pesar de diferencias de tamaño, de materia y de color vinculadas con el soporte –hoja de papel o pizarra– o con el instrumento –estilográfica o tiza– presentan una semejanza inmediatamente perceptible, al modo de todos los rasgos estilísticos o de manera por los que se reconoce a un pintor o a un escritor de forma tan infalible como a un hombre por su modo de andar.

La sistematicidad existe en el *opus operatum* porque existe en el *modus operandi*: sólo existe en el conjunto de las «propiedades», en el doble sentido del término, de que se rodean los individuos o los grupos –casas, muebles, cuadros, libros, automóviles, licores, cigarrillos, perfumes, vestidos– y en las prácticas en las que manifiestan su distinción –deportes, juegos, distracciones culturales– porque existe en la unidad originariamente sintética del *habitus*, principio unificador y generador de todas las prácticas. El gusto, propensión y aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas enclasadadas y enclasantes, es la fórmula generadora que se encuentra en la base del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos –mobiliario, vestidos, lenguaje o *hexis* corporal– la misma intención expresiva. Cada dimensión del estilo de vida «simboliza con» los otros, como decía Leibniz, y los simboliza: la visión del mundo de un viejo artesano ebanista, su manera de administrar su

presupuesto, su tiempo o su cuerpo, su uso del lenguaje y sus elecciones de vestimenta, están enteramente presentes en su ética del trabajo escrupuloso e impecable, de lo cuidado, de lo esmerado, de lo acabado, y en su estética del trabajo por el trabajo que le hace medir la belleza de sus productos por el cuidado y la paciencia que le han exigido...

Necesidad hecha virtud, el *habitus* inclina continuamente a hacer de la necesidad virtud inclinando a unas «elecciones» ajustadas a la condición de la que es producto: como puede verse en todos los casos en que, después de un cambio de posición social, las condiciones en las que se ha producido el *habitus* no coinciden con las condiciones en las que funciona y en las que es posible aislar de entre ellas la propia eficacia, es el gusto, *gusto de necesidad o gusto de lujo*, y no unos ingresos más o menos fuertes, el que impone las prácticas objetivamente ajustadas a estos recursos. Es el *habitus* el que hace que se tenga lo que gusta porque gusta lo que se tiene, esto es, las propiedades que de hecho resultan atribuidas en las distribuciones y que de derecho resultan asignadas en los enclamientos.

Presentación y selección de textos a cargo de Juan José Sánchez Horcajo (Universidad de Salamanca, Salamanca)

16.8. Ulrich Beck (n. 1944)

Ulrich Beck nació el 15 de mayo de 1944. A partir de 1966 se dedicó al estudio de la sociología, la filosofía, la psicología y la ciencia política en la Universidad de Múnich. En 1972 obtuvo el doctorado en filosofía y trabajo desde entonces como sociólogo en la misma universidad. Ha sido profesor en las universidades de Münster (1979-1981) y de Bamberg (1981-1992). Desde 1992 es profesor de sociología en el Instituto de Sociología de la Universidad de Múnich. También es British Journal of Sociology Professor en la London School of Economics. Ha recibido multitud de premios y honores internacionales. De 1995 a 1997 ha sido miembro de Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Baiern und Sachsen y desde 1999 ha sido el coordinador del programa de investigación DFG sobre *Modernización Reflexiva*. Estudia la modernización, los problemas ecológicos, los procesos de individualización y globalización. Se convirtió en una figura mundialmente famosa a partir del éxito de su best seller sociológico, *Risikogesellschaft*, publicado en 1986 por la editorial Suhrkamp de Frankfurt. Recientemente ha estudiado asimismo las condiciones cambiantes del trabajo en un mundo de capitalismo global creciente, la influencia en declive de los sindicatos y la flexibilización de los procesos de trabajo. Su mujer es Elizabeth Beck-Gersheim, conocida socóloga alemana dedicada al estudio del papel cambiante de la familia en la sociedad moderna.

Obras

1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt.

1993. *Die Erfindung des Politischen*. Suhrkamp, Frankfurt. 1998. *Democracy Without Enemies*. Polity Press, Cambridge. 1999. *World Risk Society*. Polity Press, Cambridge. 1999. *What is Globalization?* Polity Press, Cambridge. 2000. *Brave New World of Work*. Polity Press, Cambridge.

2001. *Individualization* (con Elisabeth Beck-Gersheim), Sage, Londres.

Entre las obras traducidas a las lenguas española y portuguesa: *Modernização reflexiva. Política, tradição e estética na ordem social moderna* (con otros autores, UNESP, São Paulo 1997; *O que é Globalização: Equívocos do Globalismo Respostas à Globalização*, Paz e Terra, São Paulo 1999. *La sociedad del riesgo. En camino hacia otra sociedad moderna*, Paidós, Barcelona 1998; *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización*, Paidós, Barcelona 1998; *La invención de lo político. Para una teoría de la modernización reflexiva*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999; *Hijos de la libertad* (comp.), Fondo de Cultura Económica, México 1999; *La democracia y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 2000; *Un nuevo mundo feliz. La precarización del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona 2001; *Sobre el terrorismo y la guerra*, Paidós, Barcelona 2003.

Textos Ulrich Beck, «TEORÍA DE LA SOCIEDAD DEL RIESGO»seleccionados

J. Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 202-220 Traducción de Celso Sánchez Capdequí

1. Diferenciación de reflexión y reflexividad de la modernidad

Con la mirada puesta en estos dos estadios, se puede presentar el concepto de «modernización reflexiva». Ésta, entendida tanto empírica como analíticamente, alude *no* tanto a la *reflexión* (como el adjetivo «reflexivo» parece sugerir) sino a la *autoconfrontación*: el tránsito de la época industrial a la del riesgo se realiza anónima e

imperceptiblemente en el curso de la modernización autónoma conforme al modelo de *efectos colaterales latentes*. Se puede decir directamente: las constelaciones de la sociedad del riesgo se producen *a causa* del dominio de los supuestos de la sociedad industrial (consenso sobre el progreso, la abstracción de los efectos y peligros ecológicos, la optimización) sobre el pensamiento y la acción de los hombres e instituciones. La sociedad del riesgo no es *una opción* elegida o rechazada en la lid política. Surge en el autodespliegue de los procesos de modernización que son ajenos a las consecuencias y peligros que a su paso desencadenan. Estos procesos de modernización generan de manera latente peligros, que cuestionan, denuncian y transforman los fundamentos de la sociedad industrial.

Esta forma de autoconfrontación de las consecuencias de la modernización con sus fundamentos es claramente diferenciable de la autorreflexión de la cultura moderna en tanto incremento del saber y de cientifización. Catalogamos de reflexividad –diferenciándose y oponiéndose al concepto de *reflexión*– al tránsito reflexivo de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo; por «modernización reflexiva» se entiende la autoconfrontación con los efectos de la sociedad del riesgo, efectos que no pueden ser mensurados y asimilados por los parámetros institucionalizados de la sociedad industrial. El hecho de que esta constelación pueda convertirse, en un segundo estadio, en objeto de reflexión (pública, política y científica) no debe ocultar los «mecanismos» no reflexivos y reflexivos del tránsito: precisamente a través de la abstracción de la sociedad del riesgo, esta surge y se realiza.

Con la sociedad del riesgo los conflictos de distribución de los bienes sociales (ingresos, puestos de trabajo, seguridad social), que explicitan la contradicción fundamental de la sociedad, es decir, la interclasista, son superpuestos por los conflictos de distribución de los «daños» colectivamente producidos. Éstos son tematizables en términos de *conflictos de atribución*. ¿Cómo pueden distribuirse, evitarse, prevenirse y legitimarse los riesgos consubstanciales a la producción de bienes, a la alta tecnología atómica y química, a la investigación genética, a la amenaza medioambiental, a las operaciones militares de alto nivel, y a la progresiva depauperización de la humanidad provocada por la sociedad industrial occidental?

Ciertamente la denominación sociedad del riesgo trata de dar forma conceptual a esta relación de lo reflexivo y reflexión. La forma conceptual de sociedad del riesgo designa desde un punto de vista teórico-social y de diagnóstico cultural un estadio de la modernidad, en el que, con el desarrollo de la sociedad industrial hasta nuestros días, las amenazas provocadas ocupan un lugar predominante. De esta manera, se plantea la autolimitación de este desarrollo y se propone el cometido de tematizar los estándares alcanzados (en responsabilidad, seguridad, control, limitación, limitación de perjuicios y distribución de los efectos nocivos) en clave de peligros potenciales. Éstos se verifican, no sólo por la percepción a ras de tierra y por una meditación de más altura teórica, sino también a través del diagnóstico científico. Las sociedades modernas se confrontan con los fundamentos y límites de su propio modelo al mismo tiempo que *no* modifican sus estructuras, no reflexionan sobre sus efectos y privilegian una política continuista desde el punto de vista industrial.

El concepto de sociedad del riesgo se plantea en este trabajo con el fin de traer a colación tres ámbitos referenciales de este cambio de sistema y de época:

El primero refiere a la relación de la moderna sociedad industrial con los recursos de la naturaleza y de la cultura, sobre los cuales se constituye como tal sociedad, pero cuyos cimientos se consumen y se disuelven en el transcurso de su desenvolvimiento triunfante.

El segundo alude a la relación de la sociedad con los problemas y peligros provocados por su surgimiento, los cuales desbordan los fundamentos de las representaciones sociales respecto a la seguridad, de modo que una vez concienciados, pueden afectar a la raíz sobre la que se sustenta el orden social de la modernidad hasta nuestros días. Esto no es válido para todos los universos simbólicos de la sociedad –economía, derecho, ciencia– pero adquiere especial relevancia como problema en el ámbito de la acción y decisión política.

El tercero apunta al deterioro, descomposición y desencantamiento de los magmas de sentido colectivo y de determinados grupos (por ejemplo, fe en el progreso, conciencia de clase) pertenecientes a la cultura de la sociedad industrial (grupos que con sus formas de vida e ideas sobre la seguridad han respaldado hasta el siglo XX las democracias occidentales y las sociedades centradas en lo económico). De ahora en adelante todos los esfuerzos de definición se concentran en la figura del individuo. A esto refiere el concepto de «*proceso de individualización*». Ahora bien, la diferencia de tales esfuerzos respecto a los de G. Simmel, E. Durkheim y M. Weber, que acuñaron este concepto a principios del siglo XX y lo examinaron al trasluz de distintos estadios históricos, es la siguiente: hoy los hombres no son «liberados» de las permanentes certezas religiosotranscendentales *en* el seno del mundo de la sociedad industrial, sino *fuera*, en la turbulencias de la sociedad mundial del riesgo. Los hombres deben entender su vida, desde ahora en adelante, como estando sometida a los más variados tipos de riesgo, los cuales tienen un alcance personal y global.

Al mismo tiempo, esta liberación se logra –al menos en los estados del bienestar más desarrollados de Occidente– bajo las condiciones del estado social, es decir, sobre el trasfondo del crecimiento económico expansivo, de las elevadas exigencias de movilidad del mercado de trabajo y de la juridización constante de las

relaciones laborales. Mientras tanto, al individuo en cuanto tal, estas mismas condiciones le convierten en portador de derechos (y deberes). Oportunidades, peligros, ambivalencias biográficas, que en el pasado se podían ocultar en el grupo familiar, en la comunidad local, en las ya deterioradas clases y grupos sociales, deben percibirse, interpretarse y elaborarse paulatinamente por el individuo en sí mismo. Estas «libertades de alto riesgo» trascienden a los individuos, en el sentido de que, con motivo de la elevada complejidad de la sociedad moderna, no pueden encontrar razón de la inevitabilidad de las decisiones, ni considerarse responsables de sus posibles consecuencias.

¿Cómo precisar la especificidad de una época, la de la sociedad del riesgo y sus peligros inherentes respecto a la sociedad industrial y el orden social burgués?

2. Más allá de la seguridad: diferencia de época. Entre la sociedad industrial y la sociedad del riesgo

En esta sección se mantiene que la sociedad del riesgo se origina allí *donde los sistemas de normas sociales fracasan en relación a la seguridad prometida ante los peligros desatados por la toma de decisiones*.

De esta forma, se dice indirectamente que las inseguridades y amenazas (hasta las catástrofes que incluyen las visiones sobre el ocaso del mundo) no son un problema específicamente moderno, sino constatable en todas las culturas y épocas. La «modernidad» posee diferentes rasgos específicos: por un lado, por ejemplo, los peligros ecológicos, químicos o genéticos son producidos por *decisiones*. Dicho de otro modo, no pueden ser atribuidos a incontrollables fuerzas naturales, dioses o demonios. El terremoto de Lisboa en el año 1755 estremeció al mundo. En este caso, ante el tribunal de la humanidad no se convocó a los racionalistas, industriales, ingenieros o políticos, como tras la catástrofe del reactor atómico de Chernobí, sino a Dios (en la modernidad del riesgo a los hombres no se les concede la gracia divina). Por lo mismo, el hecho de que las decisiones –precisamente decisiones que generan ante los ojos beneficios técnicos y económicos y no, por ejemplo, guerras y conflagraciones– desencadenen peligros duraderos (actuales o potenciales) en el mundo, tiene (independientemente de las grandes dimensiones del peligro o del riesgo diseñados por el estado) un destacable significado político: las garantías de la protección, que deben renovarse y corroborarse por la Administración y el sistema jurídico, son públicamente refutadas. Las legitimaciones se resquebrajan. El banquillo de los acusados amenaza a quienes toman las decisiones. Por lo cual esta cabeza de Jano atemoriza a una clase política siempre en el filo de la crítica. La misma clase política vela por el bienestar, por el derecho y por el orden pero, a su vez, incurre, bajo todo tipo de acusación social, en la implantación de peligros en el mundo y en la minimización de su importancia, peligros que amenazan en grado límite a la vida.

En segundo lugar, la novedad radica en que los *sistemas normativos establecidos no cumplen sus exigencias*. Esto queda al margen de las discusiones (públicas) técnicas dominantes, aparentemente «objetivas», que, a través de las estadísticas y de la escenificación de accidentes, documentan sólo las amenazas de determinados sistemas tecnológicos y de las prácticas diarias (por ejemplo, fumar o vivir cerca de una central nuclear). Desde una perspectiva teórico-social y político-social, en cambio, es esencial la siguiente pregunta: ¿cómo se relacionan los peligros dependientes de la decisión y disfrazados de promesas de utilidad con las normas que deben garantizar su control y controlabilidad?

Se puede hablar de «fallos», en tercer lugar, cuando la demanda de control no es cuestionada de manera aislada sino masivamente, cuando no sólo el control sino también la controlabilidad debe ser puesta en cuestión con buenas y poderosas razones. Supuesto, entonces, un conjunto de hechos amenazadores para la sociedad procedentes del ámbito político, debe ser rebatida de manera reincidente la demanda de control y racionalidad que desde el citado ámbito se reclama. Éste es el *apriori histórico* de la sociedad del riesgo, apriori que le diferencia de otras épocas precedentes en el tiempo. Éstas, o no se encuentran en disposición de dominar la posibilidad de autodestrucción y autoamenaza dependientes de la decisión, o no tienen la pretensión de dominar la incertidumbre que disponen sobre el mundo.

El carácter político de este argumento permite poner en claro que allí donde las iniciativas civiles son paralizadas, allí donde una sociedad en su conjunto o una época reprime y disimula los peligros que le acechan, el provocador político se hace cargo de la probabilidad de accidentes y catástrofes. Las empresas industriales y los institutos de investigación, el mundo en sí mismo, debe abrir los ojos ante los peligros producidos –a la par que beneficios–, dada la necesidad de reducir las amenazas con las que tales empresas e institutos actúan. Pero de esta manera se convierten para sí mismos en sus más persistentes y tenaces enemigos. Las catástrofes, incluso la sospecha de su consumación, no dejan lugar alguno para afirmaciones solemnes, legitimaciones elaboradas de manera concienzuda y promesas de control, como recientemente ha puesto de relieve ante los ojos de la opinión pública la empresa Hoechst y sus producciones portadoras de elevadas cotas de peligro para las inmediaciones de la ciudad de Frankfurt.

Esta panorámica teórica de normas e instituciones, en cuarto lugar, deja a un lado el tema de la *diferente percepción cultural* (estimación y valoración) de consecuencias y peligros. Tal vez los hombres no están en

condiciones de mirar con atención aquellos peligros amenazantes para la vida que directamente en nada pueden cambiar. Tal vez han tenido lugar estados o épocas en las que los individuos que se manifestaban contra una situación social amenazadora eran castigados con la cárcel. Tal vez hay quienes se sienten amenazados por la existencia de sustancias tóxicas en los alimentos y quienes, por el contrario, se sienten amenazados por aquellos que denuncian públicamente semejante dislate. Tal vez se inicie una competición por reprimir los riesgos de muy diversa magnitud, dirección y alcance, de modo que el intento de organizarlos en una lista de prioridades pase por ser algo de difícil realización.

Todo esto es real en parte. Pero nada cambia, más bien, es la consecuencia de la estrella fija bajo la que se encuentra la época del riesgo: en esta el sistema normativo de la racionalidad con su autoridad y su poder de imposición erosiona sus propios fundamentos. A esto refiere la «modernización reflexiva» en el sentido de reflexividad empírico-analítica. Tiene lugar cuando nadie quiere verlo y cuando (casi) todos lo desmienten. El amenazante peligro –precisamente: la contradicción entre promesas de racionalidad y control y sus actuales y principales efectos nocivos– revitaliza de nuevo el reclamo de la ciudadanía (al menos en países y estados que garantizan la libertad de prensa y opinión) contra las coaliciones y burocracias de represión institucionalizadas.

Sin embargo, esta cuestión política surge precisamente cuando se hace caso omiso de la infinita variedad, contraste e indeterminabilidad de la *percepción* del riesgo y cuando (sociológicamente) el asunto de los sistemas normativos, que deben garantizar la controlabilidad de los efectos colaterales, ocupa un lugar central.

¿Existe un criterio que puede dar cuenta de la nota diferencial de nuestra época? La sociedad del riesgo emerge, en quinto lugar, en el momento en que los peligros decididos y producidos socialmente sobrepasan los límites de la seguridad: el indicador de la sociedad del riesgo es la *falta de un seguro privado de protección*; de *protección* ante proyectos industriales y tecno-científicos. Es un criterio que no tiene que incorporar el sociólogo o el artista a la sociedad desde fuera. La sociedad misma lo produce y determina su propio desarrollo: *más allá del límite de protección* se da un desplazamiento no pretendido de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo en virtud de los peligros producidos de forma sistemática. Subyace a este criterio la racionalidad paradigmática de esta sociedad: la racionalidad económica. Las compañías de seguros privados imponen la barrera a partir de la cual arranca la sociedad del riesgo. Estas compañías, orientadas por la lógica de la acción económica, contradicen las tesis sobre la seguridad que lanzan los ingenieros técnicos y las empresas que trabajan en la industria del riesgo. Tales compañías afirman: el riesgo técnico puede tender a nulo en caso de «*low probability but high consequences risks*», el riesgo económico simultáneamente puede ser inmenso. Un simple ejercicio de reflexión explicita el alcance del salvajismo generalizado: quien hoy reclama un seguro de protección –como lo hacen los conductores de autos–, para que de alguna forma se ponga legítimamente en marcha la gran maquinaria de producción altamente industrializada y portadora de peligros, anuncia el fin para grandes ámbitos de las llamadas industrias del futuro y grandes organizaciones de investigación, que operan sin seguro de protección alguno.

A los peligros que no se pueden asegurar se añaden en la época más reciente los peligros que se pueden asegurar pero que no son calculables, los cuales conducen a la ruina a un número considerable de compañías de seguros. Por ejemplo, el mundo internacional de seguros experimenta las consecuencias desoladoras del efecto invernadero. Éste favorece los ciclones que, como en el estado de Florida en 1992, causaron desperfectos por valor de 20 millones de dólares. Nueve compañías de seguros quebraron a causa de estos ciclones en Florida y en Hawai, según Greenpeace. La consecuencia es que estas compañías no aseguran riesgos. Tal es así que un número considerable de propietarios de casas no encuentran en determinados lugares de Estados Unidos ningún seguro de protección que se haga cargo de ellos.

3. El regreso de la incertidumbre

De todo esto se desprende un aspecto a subrayar, el de que la modernidad del riesgo no sólo caracteriza, sino que también determina las oposiciones políticas que con y en ella emergen. Con y en la sociedad del riesgo se produce un incremento lineal de la racionalidad y de sus límites (incremento entendido como tecnificación, burocratización, economización, juridización y demás) tal y como fue puesto de relieve en sus consecuencias más amenazantes por la sociología de M. Weber y, por último –resaltando su paradoja interna–, por los autores de *La dialéctica de la Ilustración*, M. Horkheimer y T. W. Adorno. Precisamente estos teóricos de la sociedad obligan a pensar «no-epidérmicamente» los modelos del incremento lineal de racionalidad. Por ello desarrollan y promueven una complejidad enorme en sus reflexiones. De cualquier forma su punto de partida teórico y político refiere a que el desarrollo de la industria moderna y sus instituciones fundamentales disponen de potenciales de adaptación e innovación para solucionar y amortiguar, al menos en principio, los amenazantes problemas procedentes de la modernización técnico-económica, a cuyas consecuencias y amenazas empuja la dirección tomada por el proceso de racionalización.

El pensamiento y la actividad en las categorías del proceso de racionalización –vale decir, de la modernidad simple– son cuestionadas por la civilización del riesgo de manera sistémica y sistemática. Así, se gesta en la

cúspide de la modernización el desafío de nuestra época: ¿qué hacer a título individual y colectivo frente a la *incertidumbre e incontrolabilidad producida* por una racionalización que avanza sin norte?

El problema planteado políticamente es explosivo, porque como se ha dicho, quienes detentan la responsabilidad de la protección social se convierten en auténticas amenazas para el sistema jurídico, la prosperidad y la libertad. Planteado el problema existencialmente es hiriente por cuanto estas amenazas que nos circundan ponen en cuestión la vida y la forma de concebirla por parte de los individuos en el núcleo más íntimo de su privacidad.

La transformación de los efectos colaterales de la producción industrial en amplios focos de crisis ecológicas no refiere meramente a un «problema medioambiental», sino, antes que nada, a una profundísima crisis institucionalizada en el núcleo de la modernidad. Estos desarrollos patológicos en el horizonte conceptual de la sociedad industrial funcionan como efectos colaterales de carácter negativo y no se reconocen como portadores de consecuencias devastadoras para el sistema, habida cuenta de que funcionan bajo acciones, en apariencia, responsables y controladas. Tales desarrollos son conceptualizados y constatados por vez primera en la sociedad del riesgo e incitan a llevar a cabo necesariamente un autoanálisis reflexivo. Así es, en la fase de la sociedad del riesgo el reconocimiento de la incalculabilidad de los peligros desencadenados con el despliegue técnico-industrial obliga a efectuar una autorreflexión sobre los fundamentos del contexto social y una revisión de las convenciones vigentes y de las estructuras básicas de racionalidad. La sociedad deviene reflexiva (en el sentido estricto del término) en su autocomprensión como sociedad del riesgo, vale decir, se convierte en tema y problema para sí misma.

El núcleo central de este desconcierto es lo que se podría denominar la vuelta de la incertidumbre a la sociedad. Lo cual significa que los conflictos sociales no se tratan como problemas de orden, sino como problemas de riesgo. Éstos se caracterizan porque para ellos no hay soluciones terminantes. Destacan por una ambivalencia que puede ser tematizada en clave de cálculos de riesgo, pero que no puede ser eliminada. Su aporte de ambivalencia distingue los problemas de riesgo de los de orden, que por definición están orientados hacia la univocidad y determinabilidad. En vista de la creciente ambivalencia –que se desarrolla de manera intensa– descendiendo al mismo tiempo la confianza puesta en la factibilidad técnica de la sociedad.

La categoría de riesgo se sitúa como un tipo de pensamiento y acción social que Weber no tuvo la oportunidad de verificar. Es post-tradicional y, en cierta forma, post-racional, en cualquier caso sobrepasa la racionalidad teleológica. Precisamente los riesgos surgen con la imposición del orden de la racionalidad teleológica. Con la normalización –sea de un desarrollo industrial más allá de los límites de la seguridad o de la temática y percepción del riesgo–, se constata que y cómo las cuestiones del riesgo suprimen y disuelven por sus propios medios las cuestiones del orden. Los riesgos presumen y alardean de su vinculación con las matemáticas. Pero se trata siempre de puras posibilidades que no excluyen nada. Dicho de otro modo, en ellos anida la ambivalencia. Con respecto al riesgo que tiende a cero, se puede ahuyentar a las voces críticas para luego, cuando ha tenido lugar la catástrofe, lamentar la torpeza de la opinión pública que malinterpreta el enunciado del juego de las probabilidades. Los riesgos se incrementan; se multiplican con las decisiones y perspectivas bajo las que se puede y se debe enjuiciar a la sociedad plural. ¿Cómo, por ejemplo, relacionar, comparar, jerarquizar entre los riesgos de la empresa, del puesto de trabajo, de la salud y del medio ambiente (los cuales se descomponen en riesgos globales y locales, en riesgos de gran envergadura y de pequeño alcance)?

En las temáticas del riesgo *nadie* es experto o lo son *todos*; se trata de un fenómeno cultural en el que cada colectivo deja sentado y presupone lo que los riesgos pueden desencadenar y provocar. Los alemanes ven la debacle del mundo en el permanente daño que se inflige al bosque. Lo que saca a los británicos de sus casillas es que el huevo de su desayuno esté envenenado; aquí y de esa forma comienza para ellos la conversión hacia el ecologismo. Los franceses, por el contrario, sonríen ante la «muerte del bosque» y ven tras ella una escenificación del *lobby* de la industria automovilística alemana, que pretende conquistar con el catalizador el mercado europeo.

Sin embargo, hay que destacar algo que es decisivo: con los riesgos se oscurece el horizonte. Y esto porque los riesgos proclaman lo que *no* se debe hacer, pero no *lo que* hay que hacer. Con ellos dominan los imperativos de evitación. Quien proyecta el mundo como riesgo, en último término, se muestra incapacitado para la acción. Por lo cual, el punto a destacar dice así: el avance e incremento del propósito de control, invierte al control mismo en la aparición de su contrario.

Esto quiere decir: los riesgos no sólo presuponen decisiones, sino también encontrarse libre ante la toma de nuevas decisiones –en un caso aislado como en general: las temáticas del riesgo no pueden ser trasladadas a las cuestiones del orden, ya que estas, por así decir, ahogan el pluralismo inmanente al riesgo y transforman, bajo mano y tras las fachadas de la estadística, el decisionismo en cuestiones de moral y de poder. Dicho de otro modo: las temáticas del riesgo compelen –prudentemente– «*al reconocimiento de la ambivalencia*» (Z. Bauman).

En su comentario a la edición inglesa de *La sociedad del riesgo*, Bauman ha criticado el «optimismo –alguien

diría: ilusión»— que subyace a mi diagnóstico. Esta crítica se basa en el malentendido ampliamente extendido de que las temáticas del riesgo son las temáticas del orden o que pueden ser tratadas como tales. Lo son y no lo son. En concreto las temáticas del riesgo constituyen la forma en que la racionalidad teleológica conduce la lógica del control y del orden hacia el absurdo en virtud de su propia dinámica (entendidas en el sentido de «reflexividad» en cuanto imperceptibles y no pretendidas, no en el sentido necesario de «reflexión»). Eso significa que en la modernidad se produce una ruptura, un conflicto en torno a los fundamentos de la racionalidad, de la autocomprensión de la sociedad industrial y en el *centro* de la modernización industrial (y no sólo en las inmediaciones de los mundos de la vida privados).

La sociedad industrial, el orden social burgués y, especialmente, el estado benefactor y social pretenden convertir los contextos de vida humana en una estructura controlable, elaborable, disponible, atribuible (a nivel individual y jurídico). Por el contrario, estas pretensiones conducen en la sociedad del riesgo una y otra vez a imperceptibles efectos colaterales diferidos en el tiempo, con los cuales la exigencia de control es trascendida, desencadenando, a su vez, la aparición de lo incierto, de lo ambiguo. Dicho en pocas palabras: el regreso de lo desconocido. Y ahora como fundamento de la *autocrítica de la sociedad*.

Por tanto, las formas y criterios de organización, pero también los principios éticos y jurídicos, las categorías de responsabilidad, culpa y el principio de causalidad (por ejemplo, la concatenación de daños), así como el procedimiento de decisión política (por ejemplo, el principio de la mayoría) no son los apropiados para interpretar y legitimar el regreso de la incertidumbre y de la incontrolabilidad. También las categorías y métodos de las ciencias sociales prescinden de la complejidad de los hechos que describen e interpretan.

A este respecto, las figuras de la ambigüedad e incertidumbre no aluden únicamente a las decisiones; también valen para las reglas y fundamentos de las mismas, de las referencias de validez y crítica ante el propósito (piénsese en la pretensión de control) de determinar unas consecuencias imprevisibles y desprovistas de responsabilidad alguna. La reflexividad e incalculabilidad del desarrollo social se propagan por todos los dominios de la sociedad, hacen estallar las jurisdicciones y límites regionales, de clase, nacionales, políticas y científicas. En el caso extremo, por ejemplo, en referencia a las consecuencias de una catástrofe atómica, nada ni nadie es ajeno a ellas. Esto significa, por el contrario, que bajo esta amenaza todos fungen como afectados y participantes y, por tanto, pueden aparecer como autorresponsables.

Con otras palabras: la sociedad del riesgo tiende a ser una sociedad *autocrítica*. Los expertos en seguros contradicen (sin pretenderlo) a los ingenieros de seguridad. Éstos diagnostican riesgo nulo; aquellos mantienen que nada es seguro. Los expertos son relativizados y destronados por los contraexpertos. Las políticas topan con la oposición de las iniciativas ciudadanas, la tecnoestructura industrial con el boicot de consumidores movilizados y organizados político-moralmente. Las administraciones son criticadas por grupos de autoayuda. Por último, se debe esclarecer qué sectores industriales son los causantes de daños y (por ejemplo, la industria química en la contaminación del mar) y cuáles los afectados (en este caso, la industria pesquera y el mercado del turismo). Los sectores industriales portadores de peligros pueden ser criticados, controlados y corregidos por quienes sufren sus efectos nocivos. La cuestión del riesgo, escinde familias, grupos de profesionales especializados en el sector químico, hasta gerentes de sociedades privadas, y en muchas ocasiones, también es capaz de dividir a uno mismo: lo que la cabeza quiere y la lengua dice, la mano se niega a hacer.

Los impulsos para el cambio social se encuentran con frecuencia donde nadie lo sospecha —ni tampoco aquellos que en principio se mostraban favorables a ese cambio social—. Un ejemplo de esto lo constituye la modificación de la ley alemana sobre la depuración de responsabilidades al respecto de delitos de medio ambiente, ley que desplaza la sanción desde la responsabilidad por culpabilidad a la responsabilidad por peligrosidad. Según esta ley (modificada en 1991 tras el incendio de un almacén del consorcio químico Sandoz en Basilea) las empresas se responsabilizan —sin prueba alguna de culpa— de los daños aparecidos hasta una cantidad de 169 millones de marcos en concepto de los perjuicios causados a personas y cosas. Para ello es suficiente tan sólo mantener la siguiente *sospecha*: si «las instalaciones por su estado de potencial peligro han podido causar el daño, entonces se deduce inmediatamente que este ha sido causado por las instalaciones». Dicho con otras palabras: la carga probatoria no la suministra el perjudicado, ya que por regla general nada puede demostrar, sino el (potencial) causante de los daños. Para instalaciones de producción que amenazan peligro se exige una «cobertura de prevención», que sólo es realizable a través de un seguro de medio ambiente. Con este modelo de seguros se garantiza el deber contemplado «en el derecho civil de una contraprestación económica en virtud de daños a personas o cosas, los cuales son generados por un efecto nocivo sobre la tierra, el aire y el agua» (Jorissen). No se pueden asegurar daños ocasionados a sí mismo o precedentes en el tiempo. Una vez más volvemos a alcanzar el límite *económico* de riesgos no calculables. Por ello el mercado internacional de reaseguros se despreocupa de los riesgos medioambientales, no poniendo a sur disposición ninguna de sus facultades. La consecuencia es: «la mayoría de la empresas tienen que intensificar sus prevenciones para evitar futuros daños».

Tras todo esto sobresale un conflicto fundamental que caracteriza a la sociedad del riesgo, producido por el viejo ordenamiento político de la sociedad industrial; el citado conflicto refiere a las contradicciones ideológicas, culturales, económicas y políticas agrupadas y perfiladas unas frente a otras en torno a la dicotomía «*seguro-inseguro*». Política y existencialmente aquí emerge la cuestión y la decisión fundamental: ¿se combate la imprevisibilidad y el desorden producido por el modelo de racionalidad teleológica con los procedimientos de la vieja sociedad industrial (más técnica, mercado, estado, etc.)? o ¿comienza aquí una manera distinta de pensar y actuar que acepta la *ambivalencia* –con todas las consecuencias de gran alcance para el conjunto de los dominios de la acción social? Wolfgang Bonss escribe: «Una perspectiva de ese tipo sólo se desarrolla cuando se abandona la *óptica del orden*, la versión unidimensional de la racionalización occidental y se reocupa por el centro de lo social, lo ambiguo, incierto, contingente y contextual».

Se puede designar a aquélla como «*lineal*» y a ésta como «*reflexiva*». Junto a la interpretación analítica y empírica de esta diferencia, sería de sumo valor hacer lo propio en los niveles empírico-político y normativo-filosófico (cosa que aquí no puede ni debe realizarse).

Esta constelación social, política y teórica surge y se intensifica con la modernización reflexiva. Por primera vez los diques del viejo orden se hacen pedazos y las irreductibles ambivalencias de la civilización del riesgo destacan con toda virulencia. De tal manera que aparecen menos medios sociales (y tipos de roles) creadores de órdenes constrictivos y portadores de ficciones en torno a su seguridad. Con esta crisis de autoseguridad de la sociedad industrial la incertidumbre pasa a ser el modo básico de experimentar la vida y la acción. Quién, cómo y por qué puede o no aprender, se convierte por su parte en la cuestión clave, desde el punto de vista biográfico y político del futuro presente.

Presentación y selección de textos a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

16.9. Manuel Castells (n. 1942)

Manuel Castells nació en 1942 en Hellín, Albacete, España. Criado principalmente en Barcelona como vástago de una familia conservadora, Castells se implicó en el movimiento estudiantil antifranquista en su juventud, viajando a París para terminar su licenciatura a los 20 años. Después de completar su doctorado en sociología en la Universidad de París, enseñó en la misma universidad entre 1967 y 1979, primero en el campus de Nanterre, y después, del 70 al 79 en L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. En 1979 fue propuesto como profesor de sociología y de planeamiento urbano y regional en la Universidad de California, en Berkeley. En el 2001, se convirtió en investigador de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). En 2003 se unió al plantel de la Annenberg School of Communication de la University of Southern California (USC) como profesor de comunicación y como catedrático Wallis Annenberg de Comunicación y Tecnología. Vive actualmente en Barcelona y Santa Mónica, California, y está casado con Enma Kiselyova.

Obras

1977. *The Urban Question. A Marxist Approach* (trans.: Alan Sheridan). London, Edward Arnold (Original publication in French, 1972, traduc. española en siglo XXI).

1978. *City, Class and Power*. Londres-Nueva York, MacMillan-St. Martins Press.

1980. *The Economic Crisis and American Society*. Princeton, NJ, Princeton UP.

1983. *The City and the Grassroots: A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements*. Berkeley: University of California Press (Trad. española en Alianza).

1989. *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban Regional Process*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell (Trad. española en Alianza).

1996. *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. I. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell (second edition, 2000, traduc. española en Alianza).

1997. *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. II. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell (second edition, 2004, traduc. española en Alianza).

1998. *The End of the Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. III. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell (second edition, 2000, traduc. española en Alianza).

2001. *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford UP (traduc. española en Areté).

2002. *The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model*. Oxford UP, Oxford (co-author, Pekka Himanen).

2004. *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*. Cheltenham, UK; Northampton, MA, Edward Edgar

(editor and co-author).

2004. *Social Uses of Wireless Communications: The Mobile Informations Society*; Paper presented at the International Workshop on Wireless Communication Policies and Prospects: A Global Perspective, USC, October 8-9, 2004 (co-author).

Textos

seleccionados Manuel Castells, *LA ERA DE LA INFORMACIÓN* Vol. 1, *La Sociedad Red*, Alianza, Madrid 1996, pp. 549-558

La sociedad red

Nuestra exploración de las estructuras sociales emergentes por distintos ámbitos de la actividad y experiencia humanas conduce a una conclusión general: como tendencia histórica, las funciones y los procesos dominantes en la era de la información cada vez se organizan más en torno a redes. Éstas constituyen la nueva morfología social de nuestras sociedades y la difusión de su lógica de enlace modifica de forma sustancial la operación y los resultados de los procesos de producción, la experiencia, el poder y la cultura. Aunque la forma en red de la organización social ha existido en otros tiempos y espacios, el nuevo paradigma de la tecnología de la información proporciona la base material para que su expansión cale toda la estructura social. Además, sostendría que esta lógica de enlaces provoca una determinación social de un nivel superior que la de los intereses sociales específicos expresados mediante las redes: el poder de los flujos tiene prioridad sobre los flujos de poder. La presencia o ausencia en la red y la dinámica de cada una frente al resto son fuentes cruciales de dominio y cambio en nuestra sociedad: una sociedad que, por lo tanto, puede llamarse con propiedad la sociedad red, caracterizada por la preeminencia de la morfología social sobre la acción social.

Para aclarar esta afirmación, trataré de enlazar las principales líneas de análisis presentadas en este volumen (Volumen I) con la perspectiva teórica más amplia esbozada en el prólogo. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que no puedo abordar la gama completa de cuestiones teóricas introducidas en los inicios de esta indagación hasta que haya examinado (en los volúmenes II y III) temas tan fundamentales como las relaciones de género, la construcción de la identidad, los movimientos sociales, la transformación del proceso político y la crisis del Estado en la era de la información. Sólo después de haberme ocupado de estos asuntos y observado su expresión real en los macroprocesos que reestructuran las sociedades en este fin de milenio, trataré de proponer algunas hipótesis exploratorias para interpretar la nueva sociedad que se está gestando. No obstante, en este volumen se han remitido a la atención del lector información e ideas suficientes para que sea capaz de alcanzar algunas conclusiones provisionales sobre la nueva estructura de las funciones y procesos dominantes, un punto de partida necesario para comprender la dinámica general de la sociedad.

Primero definiré el concepto de red, ya que desempeña un papel central en mi caracterización de la sociedad en la era de la información. Una red es un conjunto de nodos interconectados. Un nodo es el punto en el que una curva se intersecta a sí misma. Lo que un nodo es concretamente depende del tipo de redes a que nos refiramos. Son los mercados de la bolsa y sus centros auxiliares de servicios avanzados en la red de los flujos financieros globales. Son los consejos nacionales de ministros y los comisarios europeos en la red política que gobierna la Unión Europea. Son los campos de coca y amapola, los laboratorios clandestinos, las pistas de aterrizaje secretas, las bandas callejeras y las instituciones financieras de blanqueo de dinero en la red del tráfico de drogas que penetra en economías, sociedades y Estados de todo el mundo. Son los canales de televisión, los estudios de filmación, los entornos de diseño informático, los periodistas de los informativos y los aparatos móviles que generan, transmiten y reciben señales en la red global de los nuevos medios que constituyen la base de la expresión cultural y la opinión pública en la era de la información. La tipología definida por las redes determina que la distancia (o intensidad y frecuencia de la interacción) entre dos puntos (o posiciones sociales) sea más corta (o más frecuente, o más intensa) si ambos son nodos de una red que si no pertenecen a la misma. Por otra parte, dentro de una red determinada, los flujos no tienen distancia, o es la misma, entre los nodos. Así pues, la distancia (física, social, económica, política, cultural) de un punto o posición determinados varía entre cero (para cualquier nodo de la misma red) e infinito (para cualquier punto externo a la red). La inclusión/exclusión de las redes y la arquitectura de las relaciones entre las redes, facilitada por las tecnologías de la información que operan a la velocidad de la luz, configuran los procesos y funciones dominantes en nuestras sociedades.

Las redes son estructuras abiertas, capaces de expandirse sin límites, integrando nuevos nodos mientras puedan comunicarse entre sí, es decir, siempre que compartan los mismos códigos de comunicación (por ejemplo, valores o metas de actuación). Una estructura social que se base en las redes es un sistema muy dinámico y abierto, susceptible de innovarse sin amenazar su equilibrio. Las redes son los instrumentos apropiados para una economía capitalista basada en la innovación, la globalización y la concentración descentralizada; para el trabajo, los trabajadores y las empresas que se basan en la flexibilidad y la adaptabilidad; para una cultura de deconstrucción y reconstrucción incesantes; para una política encaminada al procesamiento inmediato de nuevos valores y

opiniones públicas; y para una organización social que pretende superar el espacio y aniquilar el tiempo. No obstante, la morfología de redes también es una fuente de reorganización de las relaciones de poder. Los conmutadores que conectan las redes (por ejemplo, el control ejercido por los flujos financieros de los imperios de medios de comunicación que influyen en los procesos políticos) son los instrumentos privilegiados del poder. Por lo tanto, son los conmutadores los que poseen el poder. Puesto que las redes son múltiples, los códigos y conmutadores que operan entre ellas se convierten en las fuentes fundamentales para estructurar, guiar y confundir a las sociedades. La convergencia de la evolución social y las tecnologías de la información ha creado una nueva base material para la realización de actividades por toda la estructura social. Esta base material, compuesta por redes, marca los procesos sociales dominantes, con lo cual organiza la misma estructura social.

De este modo, las observaciones y análisis presentados en este volumen parecen indicar que la nueva economía se organiza en torno a las redes globales de capital, gestión e información, cuyo acceso al conocimiento tecnológico constituye la base de la productividad y la competencia. Las empresas y, cada vez más, las organizaciones e instituciones se organizan en redes de geometría variable, cuyo entrelazamiento supera la distinción tradicional entre grandes empresas y empresas pequeñas, atravesando sectores y extendiéndose por agrupaciones geográficas diferentes de unidades económicas. En consecuencia, el proceso de trabajo cada vez se individualiza más, se desagrega la realización del trabajo y se reintegra su resultado mediante una multiplicidad de tareas interconectadas en emplazamientos diferentes, lo que inaugura una nueva división del trabajo, basada en los atributos/capacidades de cada trabajador más que en la organización de las tareas.

Sin embargo, esta evolución hacia las formas de gestión y producción en red no implica la desaparición del capitalismo. La sociedad red, en sus diversas expresiones institucionales, es, por ahora, una sociedad capitalista. Es más, por primera vez en la historia, el modo de producción capitalista determina las relaciones sociales en todo el planeta. Pero este tipo de capitalismo es profundamente diferente de sus predecesores históricos. Posee dos rasgos distintivos fundamentales: es global y se estructura en buena medida en torno a una red de flujos financieros. El capital funciona a escala global como una unidad en tiempo real; y se realiza, invierte y acumula principalmente en la esfera de la circulación, esto es, como capital financiero. Aunque el capital financiero ha solido estar entre las fracciones de capital dominantes, estamos presenciando el comienzo de algo diferente: la acumulación de capital se efectúa y su creación de valor se genera, cada vez más, en los mercados financieros globales establecidos por las redes de información en el espacio atemporal de los flujos financieros. Desde estas redes, se invierte el capital, a escala global, en todos los sectores de la actividad: industrias de la información, empresas de medios de comunicación, servicios avanzados, producción agrícola, sanidad, educación, tecnología, fabricación tradicional y nueva, transporte, comercio, turismo, cultura, gestión del medioambiente, propiedad inmobiliaria, actividades bélicas, mientras se vende la paz, religión, entretenimiento y deportes. Algunas actividades son más lucrativas que otras, ya que sufren ciclos, alzas y bajas del mercado, y la segmentación de la competencia global. No obstante, lo que se extrae como beneficio (de productores, consumidores, tecnología, naturaleza e instituciones) revierte sobre la metarred de los flujos financieros, donde todo capital se compensa en la democracia mercantilizada de la obtención de beneficios. En este casino global gestionado de forma electrónica, los capitales específicos prosperan o fracasan, dictando el destino de las grandes empresas, los ahorros familiares, las divisas nacionales y las economías regionales. El resultado neto suma cero: los perdedores pagan a los ganadores. Pero éstos cambian según el año, mes, día y segundo, y cala al mundo de las empresas, los puestos de trabajo, los salarios, los impuestos y los servicios públicos. Al mundo de la que a veces se denomina «economía real» y al de la que estaría tentado a llamar «economía irreal», ya que en la era del capitalismo de redes, la realidad fundamental, donde se hace y pierde dinero, se invierte y se ahorra, es en la esfera financiera. Todas las demás actividades (excepto las del limitado sector público) son primordialmente la base para generar el excedente necesario para invertir en los flujos globales o el resultado de la inversión originada en esas redes financieras.

Sin embargo, el capital financiero, para operar y competir, necesita basarse en el conocimiento generado y procesado por la tecnología de la información. Éste es el significado concreto de la articulación existente entre el modo capitalista de producción y el modo informacional de desarrollo. Así, el capital que siga siendo puramente especulativo se somete a un riesgo excesivo y acaba agotándose por simple probabilidad estadística en los movimientos aleatorios de los mercados financieros. El proceso de acumulación se basa en la interacción de la inversión en firmas rentables y la utilización de los beneficios acumulados para hacerlos fructificar en las redes financieras globales. Por lo tanto, depende de la productividad, de la competitividad y de la información adecuada sobre la inversión y la planificación a largo plazo de cada sector. Las empresas de alta tecnología dependen de los recursos financieros para seguir su camino hacia la innovación, productividad y competitividad. El capital financiero, al actuar de forma directa a través de las instituciones financieras o indirectamente a través de la dinámica de los mercados bursátiles, condiciona el destino de las industrias de alta tecnología. Por otra parte, la tecnología y la información son herramientas decisivas para generar beneficios y para conseguir cuotas de

mercado. Así pues, el capital financiero y el capital industrial de alta tecnología son cada vez más interdependientes, aun cuando sus modos de operación sean específicos para cada industria. Hilferding y Schumpeter estaban ambos en lo cierto, pero su emparejamiento histórico hubo de esperar hasta que se soñó con él en Palo Alto y se consumó en Ginzá.

De este modo, el capital es global o se hace global para entrar en el proceso de acumulación en la economía de interconexiones electrónicas. Las empresas, cada vez se organizan más en redes, tanto internas como en sus relaciones exteriores. Así que los flujos de capital y las actividades de producción/gestión/distribución que inducen se extienden en redes interconectadas de una geometría variable. En estas nuevas condiciones tecnológicas, organizativas y económicas, ¿quiénes son los capitalistas? Sin duda, no son los propietarios legales de los medios de producción, que van de su/mi fondo de pensiones a alguien que pasa por un cajero automático de Singapur y decide de repente comprar valores del mercado emergente de Buenos Aires. Pero hasta cierto punto esto ha sido así desde los años treinta, como muestran Berle y Means en su clásico estudio sobre el control y la propiedad de las grandes compañías estadounidenses. No obstante, tampoco lo son los gestores de estas compañías, como sugieren en su estudio y, posteriormente, otros analistas. Porque los gestores controlan compañías específicas y segmentos específicos de la economía global, pero no controlan, y ni siquiera conocen, los movimientos reales y sistémicos del capital en las redes de los flujos financieros, del conocimiento en las redes de la información, de las estrategias en el conjunto multifacético de las empresas de redes. Algunos actores del vértice de este sistema capitalista global son, en efecto, gestores, como en el caso de las grandes compañías japonesas. Otros aún podrían identificarse en la categoría tradicional de burguesía, como en las redes empresariales chinas de ultramar, que tienen conexiones culturales, suelen presentar relaciones familiares o personales, comparten valores y, a veces, conexiones políticas. En los Estados Unidos, una mezcla de capas históricas presenta como personajes capitalistas una diversidad abigarrada de banqueros tradicionales, especuladores nuevos ricos, genios por esfuerzo propio convertidos en empresarios, magnates globales y gestores de multinacionales. En otros casos, las corporaciones públicas (como la banca o las firmas electrónicas francesas) son los actores capitalistas. En Rusia, los supervivientes de la *nomenklatura* comunista compiten con los feroces jóvenes capitalistas en el reciclaje de la propiedad estatal para constituir la provincia capitalista más reciente. Y, en todo el mundo, el blanqueo del dinero de negocios delictivos diversos fluye hacia la madre de todas las acumulaciones que es la red financiera global.

Así que todos ellos son capitalistas y presiden toda clase de economías, y las vidas de la gente. ¿Pero hay una clase capitalista? Desde el punto de vista sociológico y económico, no existe una clase capitalista global. Pero sí una red de capital global e integrada, cuyos movimientos y lógica variable determinan en última instancia las economías e influyen en las sociedades. Por lo tanto, sobre una diversidad de capitalistas y grupos capitalistas de carne y hueso, hay un capitalista colectivo sin rostro, compuesto por los flujos financieros que dirigen las redes electrónicas. No es sólo la expresión de la lógica abstracta del mercado, porque no sigue la ley de la oferta y la demanda: responde a las turbulencias y los movimientos impredecibles de las previsiones anticipadas, inducidas por la psicología y la sociedad tanto como por los procesos económicos. Esta red de redes de capital unifica y gobierna los centros específicos de acumulación capitalista, estructurando la conducta de los capitalistas en torno a su sometimiento a la red global. Desempeñan sus estrategias competitivas o convergentes mediante los circuitos de esta red global y, por lo tanto, dependen en definitiva de la lógica capitalista no humana de un procesamiento de la información aleatorio cuya operación es electrónica. Es, en efecto, capitalismo en su expresión más pura de la búsqueda interminable del dinero por el dinero a través de la producción de mercancías por mercancías. Pero el dinero se ha vuelto casi independiente de la producción, incluida la producción de servicios, al escaparse en las redes de interacciones electrónicas de un orden superior que apenas comprenden sus gestores. Aunque el capitalismo sigue gobernando, los capitalistas se encarnan de forma aleatoria, y las clases capitalistas se restringen a regiones concretas del mundo donde prosperan como apéndices de un torbellino poderoso que manifiesta su voluntad mediante cotizaciones y opciones de futuros en los mensajes globales de las pantallas de los ordenadores.

¿Qué sucede con el trabajo y con las relaciones sociales de producción en este nuevo mundo feliz del capitalismo informacional global? Los trabajadores no desaparecen en el espacio de los flujos y, en la tierra, el trabajo abunda. De hecho, contradiciendo las profecías apocalípticas de los análisis simplistas, hay más puestos de trabajo y una proporción más elevada de personas en edad de trabajar empleadas que en ningún otro momento de la historia. Ello se debe principalmente a la incorporación masiva de la mujer al trabajo remunerado en todas las sociedades industrializadas, una incorporación en general absorbida –y en buena medida inducida– por un mercado laboral sin fracturas importantes. Así que la difusión de las tecnologías de la información, aunque sin duda ha desplazado trabajadores y eliminado algunos puestos de trabajo, no ha dado como resultado un desempleo masivo, ni parece que lo hará en el futuro previsible. Ello a pesar del aumento del desempleo en las economías europeas, tendencia que se relaciona más con las instituciones sociales y con las políticas macroeconómicas que

con el nuevo sistema de producción. Pero aunque en todo el mundo existe trabajo, trabajadores y clases trabajadoras, e incluso se expanden, las relaciones sociales entre el capital y el trabajo se han transformado en profundidad. En su núcleo, el capital es global. Como regla, el trabajo es local. El informacionalismo, en su realidad histórica, lleva a la concentración y globalización del capital, precisamente mediante la utilización del poder descentralizador de las redes. Se desagrega la realización del trabajo, se fragmenta su organización, se diversifica su existencia, se divide su acción colectiva. Las redes convergen hacia una metarred de capital que integra los intereses capitalistas a escala global y a través de sectores y ámbitos de actividad: no sin conflicto, pero bajo la misma lógica abarcadora. El trabajo pierde su identidad colectiva, individualiza cada vez más sus capacidades, sus condiciones laborales, y sus intereses y proyectos. Quiénes son los propietarios, quiénes los productores, quiénes los gestores y quiénes los servidores se vuelve cada vez más difuso en un sistema de producción de geografía variable, de trabajo en equipo, de interconexión, de *outsourcing* y de subcontratación. ¿Cabría decir que los productores de valor son los brujos informáticos que inventan nuevos instrumentos financieros para ser desposeídos de su trabajo por los agentes de bolsa de las compañías? ¿Quién contribuye a la creación de valor en la industria electrónica: el diseñador de chips de Silicon Valley o la joven de la cadena de montaje de una fábrica del este asiático? Sin duda ambos, si bien en proporciones bastante diferentes. Entonces, ¿forman juntos la nueva clase trabajadora? ¿Por qué no incluir en ella al consultor informático de Bombay subcontratado para programar un diseño particular? ¿O al ejecutivo volante que trabaja o teletrabaja entre California y Singapur para adaptar al cliente la producción de chips y el consumo de productos electrónicos? Hay unidad en el proceso de trabajo en el conjunto de la economía, mediante las redes globales de interacción. Pero, al mismo tiempo, también hay una diferenciación del tiempo de trabajo, una segmentación de los trabajadores y una desagregación del trabajo a escala global. Así que, aunque persisten las relaciones de producción capitalistas (de hecho, en muchas economías la lógica dominante es más estrictamente capitalista que nunca), el capital y el trabajo tienden a existir cada vez más en espacios y tiempos diferentes: el espacio de los flujos y el espacio de los lugares, el tiempo inmediato de las redes informáticas frente al tiempo de reloj de la vida cotidiana. De esta forma, viven uno por el otro, pero no se relacionan entre sí, ya que la vida del capital global depende cada vez menos del trabajo específico y, cada vez más, del trabajo genérico acumulado, que opera un pequeño fideicomiso de mentes que habitan en los palacios virtuales de las redes globales. Más allá de esta dicotomía fundamental, sigue existiendo una gran diversidad social, compuesta por las apuestas de los inversores, los esfuerzos de los trabajadores, el ingenio y el sufrimiento humanos, los contratos y los despidos, los ascensos y descensos, los conflictos y las negociaciones, la competencia y las alianzas: la vida laboral continúa. No obstante, en un nivel más profundo de la nueva realidad social, las relaciones sociales de producción han quedado desconectadas de su existencia real. El capital tiende a escapar en este hiperespacio de circulación pura, mientras que el trabajo disuelve su entidad colectiva en una variación infinita de existencias individuales. En las condiciones de la sociedad red, el capital se coordina globalmente; el trabajo se individualiza. La lucha entre los diversos capitalistas y las clases obreras heterogéneas se subsume en una oposición aún más fundamental entre la lógica descarnada de los flujos de capital y los valores culturales de la experiencia humana.

Los procesos de transformación social resumidos en el tipo ideal de sociedad red sobrepasan la esfera de las relaciones de producción sociales y técnicas: también afectan en profundidad a la cultura y al poder. Las expresiones culturales se abstraen de la historia y la geografía, y quedan bajo la mediación predominante de las redes electrónicas de comunicación, que interactúan con la audiencia en una diversidad de códigos y valores, subsumidos en última instancia en un hipertexto audiovisual digitalizado. Como la información y la comunicación circulan primordialmente a través del sistema de medios diversificado pero comprensivo, la política cada vez se encierra más en el espacio de los medios. El liderazgo se personaliza y la creación de imagen es creación de poder. No es que todos los actores políticos puedan reducirse a los efectos de los medios, ni que los valores e intereses sean indiferentes a los resultados políticos. Pero cualesquiera que sean los actores políticos y sus orientaciones, existen en el juego de poder a través y por los medios, en toda la variedad de un sistema cada vez más diverso, que incluye las redes de comunicación a través de ordenador. El hecho de que la política tenga que enmarcarse en el lenguaje de los medios basados en la electrónica tiene consecuencias profundas sobre las características, la organización y las metas de los procesos políticos, los actores políticos y las instituciones políticas. En última instancia, los poderes que existen en las redes de los medios ocupan un segundo lugar ante el poder de los flujos incorporados a la estructura y el lenguaje de estas redes.

En un nivel más profundo, los cimientos materiales de la sociedad, el espacio y el tiempo, se están transformando y organizando en torno al espacio de los flujos y el tiempo atemporal. Más allá del valor metafórico de estas expresiones, respaldadas por numerosos análisis e ilustraciones de los capítulos precedentes, se plantea una hipótesis importante: las funciones dominantes se organizan en redes pertenecientes al espacio de los flujos, que las enlaza por todo el mundo, en tanto que fragmenta las funciones –y a la gente– subordinadas en el espacio

múltiple de los lugares, compuesto por localidades cada vez más segregadas y desconectadas entre sí. El tiempo atemporal parece ser el resultado de la negación del tiempo, pasado y futuro, en las redes del espacio de los flujos. Mientras tanto, el tiempo de reloj, medido y valorado de forma diferencial para cada proceso según su posición en la red, continúa caracterizando a las funciones subordinadas y las localidades específicas. El fin de la historia, establecido en la circularidad de los flujos financieros informatizados o en la instantaneidad de las guerras quirúrgicas, se superpone al tiempo biológico de la pobreza o al tiempo mecánico del trabajo industrial. La construcción social de nuevas formas de espacio y tiempo dominantes desarrolla una metarred que desconecta funciones no esenciales, subordina grupos sociales y devalúa territorios. Al hacerlo, se crea una distancia social infinita entre esta metarred y la mayoría de los individuos, actividades y localidades de todo el mundo. No es que desaparezcan la gente, las localidades o las actividades, pero sí su significado estructural, subsumido en la lógica invisible de la metarred donde se produce el valor, se crean los códigos culturales y se decide el poder. Cada vez mayor número de personas considera un desorden metasocial el nuevo orden social, la sociedad red. Es decir, una secuencia automatizada y aleatoria de sucesos, derivados de la lógica incontrolable de los mercados, la tecnología, el orden geopolítico o la determinación biológica.

Desde una perspectiva histórica más amplia, la sociedad red representa un cambio cualitativo en la experiencia humana. Si aludimos a una antigua tradición sociológica según la cual, en el nivel más fundamental, cabe entender la acción social como el modelo cambiante de las relaciones entre naturaleza y cultura, estamos, en efecto, en una nueva era.

El primer modelo de relación entre estos dos polos fundamentales de la existencia humana se caracterizó durante milenios por el dominio de la naturaleza sobre la cultura. Los códigos de la organización social expresaban casi directamente la lucha por la supervivencia bajo el rigor incontrolable de la naturaleza, como nos enseñó la antropología, remontando los códigos de la vida social hasta las raíces de nuestra entidad biológica.

El segundo modelo de relación establecido en los orígenes de la Edad Moderna, asociado con la Revolución industrial y el triunfo de la razón, contempló el dominio de la naturaleza por la cultura, formando a la sociedad mediante el progreso del trabajo, por el cual la humanidad encontró tanto su liberación de las fuerzas naturales como su sometimiento a sus propios abismos de opresión y explotación.

Estamos entrando en un nuevo estadio en el que la cultura hace referencia directa a la cultura, una vez dominada la naturaleza hasta el punto de que ésta se revive («preserva») de modo artificial como una forma cultural: de hecho, éste es el significado del movimiento ecologista, reconstruir la naturaleza como una forma cultural ideal. Debido a la convergencia de la evolución histórica y del cambio tecnológico, hemos entrado en un modelo puramente cultural de interacción y organización sociales. Por ello, la información es el ingrediente clave de nuestra organización social, y los flujos de mensajes e imágenes de unas redes a otras constituyen la fibra básica de nuestra estructura social. No quiere decirse que la historia haya acabado en una feliz reconciliación de la humanidad consigo misma. De hecho, es casi lo contrario: la historia sólo está comenzando, si por ella entendemos el momento en que, tras milenios de batalla prehistórica con la naturaleza, primero para sobrevivir, luego para conquistarla, nuestra especie ha alcanzado el grado de conocimiento y organización social que nos permitirá vivir en un mundo predominantemente social. Es el comienzo de una nueva existencia y, en efecto, de una nueva era, la de la información, marcada por la autonomía de la cultura frente a las bases materiales de nuestra existencia. Pero no es necesariamente un momento de regocijo porque, solos al fin en nuestro mundo humano, habremos de mirarnos en el espejo de la realidad histórica. Y quizás no nos guste lo que veamos.

Presentación y selección de textos a cargo de Josetxo Beriain (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)

Índice de autores

Adorno, Th. W.	689-696
Baudrillard, J.	994-998
Bauman, Z.	998-1009
Beck, U.	1066-1073
Bell, D.	772-783
Benjamin, W.	697-699
Berger, P. L.	800-812
Blumer, H.	602-611
Bourdieu, P.	1058-1066
Cardoso, F. H.	933-942
Castells, M.	1073-1079
Castoriadis, C.	1052-1057
Cicourel, A. V.	837-846
Comte, A.	138-149
Cooley, Ch. H.	569-575
Coser, L.	904-909
Dahrendorf, R.	909-919
Douglas, M.	864-868
Durkheim, E.	268-352
Eisenstadt, S. N.	945-955
Elias, N.	558-566
Elster, J.	1036-1045
Engels, F.	260-267
Ferguson, A.	63-84
Foucault, M.	1045-1052
Freud, S.	515-519
Fromm, E.	704-707
Garfinkel, H.	828-837
Geertz, C.	874-881
Gehlen, A.	555-557
Giddens, A.	1023-1030
Goffman, E.	611-620
González Casanova, P.	922-932
Gouldner, A. W.	765-772
Habermas, J.	708-728
Halbwachs, M.	856-861
Harvey, D.	988-994
Hirschman, A. O.	1031-1036
Horkheimer, M.	681-688
Lévi-Strauss, C.	861-864
Luhmann, N.	1014-1023
Lukács, G.	677-681
Luckmann, T.	812-825
Lyotard, J. F.	977-983
Mannheim, K.	519-528
Marcuse, H.	699-703
Marx, K.	212-260
Mauss, M.	852-855
Mead, G. H.	575-582
Melucci, A.	898-902
Merton, R. K.	636-674
Mills, Ch. W.	753-765
Montesquieu, Ch.-L. de	21-40
Offe, C.	728-731
Olson, M.	887-889
Ortega y Gasset, J.	529-555
Pareto, V.	489-512
Park, R. E.	591-597
Parsons, T.	623-635
Riesman, D.	743-753
Rorty, R.	983-988
Rousseau, J. J.	40-63
Saint-Simon, C. H. de	125-

137	Schütz, A.	787-799	Simmel, G.
441-482	Skocpol, Th.	956-964	
Smith, A.	84-124	Spencer, H.	
187-208	Tarrow, S.	890-894	
Thomas, W. I.	582-590		
Tilly, Ch.	964-974		
Tocqueville, A. de	149-187		
Tönnies, F.	483-489		
Touraine, A.	894-898	Turner, V.	
869-873	Veblen, Th. B.	736-742	Weber, M.
353-441	Znaniecki, F.	598-602	

ÍNDICE DE AUTORES 1081

Índice

Colaboradores	y	colaboradoras	en	el	presente	volumen
						5
Introducción: Los usos y placeres de la teoría sociológica 7						
1. LOS COMIENZOS DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA 13 Presentación: El problema de los orígenes <i>por Luis Rodríguez-Zúñiga</i>						
1.1. LOS PRECURSORES FRANCESES EN LA ILUSTRACIÓN						21
1.1.1. Charles-Louis de Montesquieu <i>por José Luis Iturrate</i>						
<i>Cartas persas</i>						21
1. El cultivo de las letras, las ciencias y las artes en Occidente						23
<i>El espíritu de las leyes</i>						25
2. El espíritu de las leyes						25
2.1. Intención de la obra						25
2.2. De las leyes en general y las leyes: el espíritu de las leyes						25
2.3. Leyes directamente derivadas de la naturaleza de los tipos de gobierno						27
2.4. De los principios de los gobiernos						29
2.5. Las leyes de la educación deben estar en relación con el principio de gobierno						31
2.6. Corrupción de los principios de los gobiernos						31
2.7. Leyes que dan origen a la libertad política en relación con la constitución: la separación de poderes						31
2.8. De las leyes en relación con la naturaleza del clima						34
2.9. De las leyes en relación con la naturaleza del suelo						35
2.10. De las leyes en relación con los principios que forman el «espíritu general» de una nación						37
2.11. De las leyes en relación con el comercio						37
2.12. De las leyes en relación con la religión establecida en cada país						38
1.1.2. Jean Jacques Rousseau <i>por José Luis Iturrate</i>						
<i>Primer discurso: sobre las ciencias y las artes</i>						40
1. Restablecimiento de las ciencias y las artes, y corrupción de las costumbres						42
<i>Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres</i>						42
2. El hombre natural y la sociedad humana						44
3. La desigualdad humana y el modo de investigarla						45
4. Origen de la sociedad civil						46
a) Introducción						46
b) El fundador de la sociedad civil						46
c) Primera etapa						46
d) Segunda etapa						47
e) Tercera etapa						48
f) Cuarta etapa: Propiedad privada, división de trabajo y desigualdad						49
5. El «progreso» de la desigualdad						50
a) Desigualdad, sociedad naciente y estado de guerra						50
b) Establecimiento de las leyes y derecho de propiedad						51
c) La sociedad política: el gobierno						52
d) De los gobiernos legítimos al poder arbitrario						53
e) El despotismo o el punto extremo de la desigualdad						56
6. El hombre salvaje y el civilizado						56
7. Conclusión						57
<i>El contrato social o Principios de derecho político</i>						58
8. El contrato social						58
a) Tema del primer libro						58
b) Del pacto social						58
c) Del soberano						59
d) Del estado civil						60
e) Del dominio real						60
f) La soberanía es inalienable						61
g) La soberanía es indivisible						62
h) Sobre si la voluntad general puede errar						63
1.2. LOS MORALISTAS ESCOCESSES						
1.2.1. Adam Ferguson <i>por José Luis Iturrate</i>						
<i>Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil</i>						67
1. La cuestión relativa al estado de naturaleza						67

2. Características universales y variedades de la naturaleza humana	70
3. Los principios de unión entre los hombres	70
4. Los principios de guerra y disensión ..	71
5. Las instituciones políticas	74
6. La separación de las artes y las profesiones	76
7. La subordinación resultante de la separación de las artes y las profesiones	78
8. La corrupción en general	80
9. La corrupción peculiar a las naciones civilizadas	83
1.2.2. Adam Smith por José Luis Iturrate	84
<i>Ensayos filosóficos</i>	91
1. Filosofía de la ciencia	91
<i>La teoría de los sentimientos morales</i>	95
2. La simpatía	95
3. Cómo juzgamos la corrección o incorrección de los sentimientos de los demás	96
4. Origen de la ambición y la distinción entre rangos, y corrupción de los sentimientos morales	97
5. La justicia y la existencia de la sociedad	100
6. El principio de autoaprobación y autodesaprobación	102
7. El amor a la alabanza, y a ser loable, y del pavor al reproche, y a ser reprochable	103
8. Las reglas generales de la moral	105
9. La mano invisible: belleza de lo artificioso por su aparente utilidad y distribución de las cosas necesarias	106
10. Influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales	107
<i>Lecciones sobre jurisprudencia 1762-1763</i>	108
11. El origen de la propiedad y los orígenes del gobierno: las etapas de la humanidad	108
<i>La riqueza de las naciones</i>	112
12. La división de trabajo	112
13. El principio que da lugar a la división del trabajo	113
14. La división del trabajo está limitada por la extensión del mercado	115
15. Origen y uso del dinero, y el valor de los bienes	115
16. Precio real y nominal de las mercancías, o su precio en trabajo y en moneda	116
17. Salarios y beneficios en los diferentes empleos del trabajo y del capital	117
18. Las tres grandes clases y sus intereses	121
19. La mano invisible: Inversión para beneficio privado e interés de la sociedad	122
20. División de trabajo y desarrollo personal	123
1.3. INICIADORES DE LA SOCIOLOGÍA	125
1.3.1. Claude Henri de Saint-Simon por José Luis Iturrate	125
1. Los trabajos del espíritu humano: el sistema de ideas positivo	127
2. La fisiología social	128
3. Crítica social y política	132
4. El sistema industrial	135
5. El nuevo cristianismo	137
1.3.2. Auguste Comte por José Luis Iturrate	138
1. Ley de las tres etapas de la civilización	140
2. El progreso de nuestros conocimientos a través de las tres etapas	141
3. La sociología o física social	142
4. El espíritu positivo	144
5. La familia: el verdadero elemento sociológico	145
6. Familias y sociedad: la división de trabajo y la solidaridad	146
7. La religión: su función integradora y su construcción	148
1.3.3. Alexis de Tocqueville por José Luis Iturrate	149
<i>La democracia en América</i>	152
1. La democracia, movimiento social en América y en Europa	152
2. Estado actual y porvenir de las razas indias	155

3. Posición que ocupa la raza negra en los Estados Unidos	158
4. La fuente principal de las creencias en los pueblos democráticos	162
5. El individualismo	164
a) El individualismo en los países democráticos	164
b) Por qué es mayor el individualismo al salir de una revolución democrática	165
c) De qué manera combaten los americanos el individualismo con instituciones libres	165
6. Las asociaciones civiles	167
a) El uso que hacen los norteamericanos de la asociación en la vida civil	167
b) Relación que existe entre las asociaciones civiles y los periódicos ...	169
c) Relación que existen entre las asociaciones civiles y las políticas	171
7. Cómo la aristocracia podría tener su origen en la industria	173
8. Cómo la democracia modifica las relaciones que existen entre servidor y amo	175
9. Causas que acaban por inclinar a un pueblo democrático a centralizar su poder o que se lo impiden	179
10. Qué clase de despotismo deben temer las naciones democráticas	181
<i>El Antiguo Régimen y la Revolución</i>	184
11. Cómo la Revolución surgió espontáneamente	184
<i>Revolución de 1848</i>	186
12. Causas y consecuencias de la Revolución de Febrero	186
1.3.4. Herbert Spencer por José Luis Iturrate ...	187
<i>El estudio de la sociología</i>	190
1. Naturaleza de la ciencia social	190
a) Las sociedades como agregados	190
b) Una ciencia de los agregados sociales	191
c) La relación entre estructura y crecimiento de una sociedad	193
<i>Las inducciones de la sociología</i>	195
2. Las sociedades como organismos	195
a) ¿Qué es una sociedad?	195
b) Analogías entre la organización individual y la organización social ...	196
c) La evolución de las sociedades: aparatos y funciones	197
d) La evolución general y la evolución social	198
3. Tipos sociales	199
a) Según el grado de complejidad	199
b) Sociedades militares e industriales	201
1. El tipo sociedad militante	201
2. El tipo sociedad industrial	202
c) Factores que modifican estos tipos	204
d) Tipo posible de sociedad en el por- venir	205
4. Metamorfosis sociales	205
2. CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA EUROPEA: LOS FUNDADORES	
.....	209
<i>Presentación por Josetxo Beriain</i>	
2.1. Karl Marx y Friedrich Engels	212
a. Karl Marx por José Luis Iturrate	212
1. La concepción materialista de la historia	217
<i>Escritos del joven Marx</i>	218
2. De la crítica de la religión a la crítica del derecho y la política	218
3. Propiedad privada y trabajo alienado	219
4. El dinero: poder enajenado de la humanidad	220
5. Superación de la alienación	221
6. El trabajo como libre expresión de la naturaleza humana	222
7. Tesis sobre Feuerbach	223
<i>La ideología alemana</i>	224
8. Premisas de la historia	224
9. La conciencia, la producción espiritual y la producción material	225
10. La conciencia y la división de trabajo	225
11. El Estado, la lucha de clases y el comunismo.....	227
12. Ideología e ideas de la clase dominante ..	228
<i>El Manifiesto Comunista</i>	229
13. Burgueses y proletarios	229
<i>El 18 Brumario de Luis Bonaparte</i>	235
14. El campesinado: una clase que no forma una clase	235
<i>Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador 1857-1858)</i>	235
15. El método de la economía política	235

<i>El capital</i>	238
16. El fetichismo de las mercancías	238
17. La transformación del dinero en capital. Compra y venta de la fuerza de trabajo ..	241
18. El proceso de trabajo	245
19. División del trabajo y manufactura	246
20. La fábrica	250
21. El proceso capitalista de producción: necesidades y libertad	252
22. La producción capitalista: hechos y contradicción	254
23. Las rentas y sus fuentes	255
a) Las relaciones de distribución y las de producción	255
b) Las clases sociales	257
<i>Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador 1857-1858)</i>	258
24. El capitalismo avanzado	258
a) Desarrollo del capital y desarrollo de la ciencia y la tecnología	258
b) Desarrollo del capital y desarrollo del capital fijo	259
b. Friedrich Engels por José Luis Iturrate	260
<i>El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado</i>	262
1. El matrimonio monógamo y las relaciones de propiedad	262
<i>Cartas</i>	266
2. Precisiones sobre la concepción materialista de la historia	266
2.2. Emile Durkheim por José Luis Iturrate	268
<i>Las reglas del método sociológico</i>	271
1. ¿Qué es un hecho social?	271
2. Reglas para la observación de los hechos sociales	273
3. Reglas para distinguir los hechos sociales normales y los patológicos	278
4. Reglas para la explicación de los hechos sociales	281
5. Reglas para la administración de la prueba ..	285
<i>La división del trabajo social</i>	288
6. Planteamiento	288
7. La función de la división de trabajo social ..	289
8. Solidaridad mecánica o por semejanzas	292
9. Solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica	293
10. La vida social y moral deriva de una doble fuente	295
11. Las causas de la división del trabajo social: la lucha por la vida	296
12. Las formas anormales	303
a) La división del trabajo anómico	304
b) La división coactiva del trabajo	307
c) Otra forma anormal	310
13. Las agrupaciones profesionales	311
<i>El suicidio</i>	314
14. El suicidio: su definición y su cifra social ...	314
a) Su definición	314
b) Su cifra social	315
15. El suicidio egoísta	317
16. El suicidio altruista	319
17. El suicidio anómico	322
a) La anomia y las crisis económicas	323
b) La anomia en estado crónico	326
c) La anomia conyugal	327
18. El elemento social del suicidio	331
<i>Las formas elementales de la vida religiosa</i>	333
19. La definición de religión	333
20. La religión expresa algo real	337
21. Emblemas, simbolismo y vida social	338
22. El sustrato de la experiencia religiosa: la sociedad	339
23. Lo eterno en la religión	344
24. Las categorías del conocimiento: aspectos sociales	346
25. Hacia una teoría sociológica de la noción de causalidad	350
2.3. Max Weber por José María González García y José Luis Iturrate	353
<i>El conocimiento en las ciencias sociales</i>	354
1. Las ciencias sociales, la política social y los juicios de valor	354

2. Objetividad y premisas «subjetivas» del conocimiento en las ciencias sociales	357
3. La construcción teórica: los tipos ideales	360
<i>Economía y sociedad</i>	363
4. Concepto de la sociología y del «significado» en la acción social	363
4.1. Fundamentos metodológicos	363
a) Sentido o significado de la acción ...	363
b) Comprensión	365
c) Interpretación causal y motivos de la acción	365
d) Leyes y conceptos –tipos ideales– en sociología	368
4.2. Concepto de la acción social y sus tipos	369
15. La relación social	371
16. Regularidades del desarrollo de la acción social: usos, costumbres, situación de intereses	372
17. Orden legítimo: validez de un orden	373
18. Concepto de lucha	374
19. Comunidad y sociedad	374
10. Relaciones abiertas y cerradas	375
11. Poder y dominación, asociación de dominación	376
12. Los tipos de dominación: las formas de legitimidad	377
13. Los tres tipos puros de la dominación legítima	379
14. Rutinización del carisma	385
15. La burocracia moderna	390
15.1. Funciones de la burocracia moderna	390
15.2. Posición del funcionario	391
15.3. Nivelación de las diferencias sociales	393
15.4. Carácter permanente del aparato burocrático	395
15.5. Consecuencias económicas y sociales de la burocratización	396
16. Clases, estamentos y partidos	397
16.1. División del poder en la comunidad ...	397
16.2. Las clases sociales y el mercado	397
16.3. Los estamentos y el «honor»: las castas, privilegios y monopolio	400
16.4. Los partidos y el poder	404
17. La ética protestante y el espíritu del capitalismo	405
17.1. El racionalismo occidental moderno	405
17.2. El «espíritu» del capitalismo	409
17.3. La ética profesional del protestantismo ascético	413
a) Los fundamentos religiosos de la ascética intramundana	413
b) Ascética y espíritu capitalista	418
c) Secularización del principio ético	421
d) Consecuencias inintencionadas del racionalismo occidental moderno	423
18. La ética económica de las religiones universales	424
18.1. La ética económica de las religiones universales estímulo para la acción	424
18.2. Tipología de la ascética y de la mística como caminos de salvación	428
18.3. Los estadios del rechazo del mundo ..	429
18.4. Las tres formas racionales de teodicea ..	431
<i>La ciencia como profesión. La política como profesión</i>	433
19. La especialización, característica básica de la ciencia	433
20. Ciencia y progreso: sentido del trabajo científico y sentido del progreso	434
21. Cualidades del político profesional	437
22. Relación entre ética y política: «ética de las convicciones» y «ética de la responsabilidad»	439
2.4. Georg Simmel por José María González García y Josetxo Beriain	441
1. Las categorías de la experiencia humana	442
2. El problema de la sociología	445
3. El ámbito de la sociología	446
4. Formas de interacción social	451
4.a) El intercambio	451
4.b) La lucha	455
4.c) La dominación y la subordinación	461
4.d) La prostitución	467
4.e) La aventura	469
5. Las grandes urbes y la vida del espíritu	472
6. El individuo y la libertad	479
2.5. Ferdinand Tönnies por José María González García	483
1. El tema central	483
1. Las dos relaciones principales que crea la voluntad humana	483
2. Formaciones orgánicas y mecánicas	485
2. Sección primera: teoría de la comunidad	486
1. Germen de la comunidad	486
2. Su unidad cabal	487
3. Sección segunda: teoría de la asociación	488
2.6. Vilfredo Pareto por José Luis Iturrate	489

1. Objeto y método de la sociología	492
2. Las acciones lógicas y no lógicas	494
3. Las teorías pseudocientíficas	496
4. Los residuos, las derivaciones y los intereses	497
5. Propiedades de los residuos y de las derivaciones	500
6. Forma general de la sociedad como sistema	503
3. CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA EUROPEA ENTRE GUERRAS	
.....	513
3.1. Sigmund Freud <i>por Josetxo Beriain</i>	515
3.2. Karl Mannheim <i>por Josetxo Beriain</i>	519
1. Definición de conceptos: Ideología	520
2. Del concepto particular al concepto total de ideología	522
3. Utopía, ideología y el problema de la realidad	525
4. Cambios en la configuración de la mentalidad utópica	526
5. La sociología del conocimiento	527
3.3. José Ortega y Gasset <i>por José Luis Iturrate</i>	529
1. El hombre y la gente	532
2. Creer y pensar	535
3. La generaciones y las variaciones históricas	540
4. El método de las generaciones	543
5. Cambio y crisis históricas	545
6. La rebelión de las masas	548
6.1. El hecho de las aglomeraciones	548
6.2. La época del «señorito satisfecho»	550
6.3. La barbarie del «especialismo»	551
6.4. El mayor peligro, el Estado	553
6.5. La verdadera cuestión	554
3.4. Arnold Gehlen <i>por Celso Sánchez Capdequí</i>	555
1. Apertura al mundo	555
2. Descarga	556
3. Instituciones	557
3.5. Norbert Elias <i>por Gloria Martínez Dorado</i>	558
1. La racionalización de los afectos y de las pasiones	559
2. La sociedad cortesana	564
3. Deporte y violencia	565
4. CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA NORTEAMERICANA: EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO	
.....	567
4.1. Charles Horton Cooley <i>por José Luis Iturrate</i>	569
1. El yo del espejo	570
2. Los grupos primarios	573
4.2. Georges Herbert Mead <i>por José Luis Iturrate</i> ...	575
1. La persona como objeto para sí	577
2. La comunicación simbólica	577
3. La base genética de la persona	578
4. El juego, el deporte y el «otro» generalizado	579
5. El «yo» y el «mí»	581
4.3. William Isaac Thomas <i>por José Luis Iturrate</i> ...	582
1. Desorganización, reorganización y reconstrucción social	584
2. Definición de la situación	588
3. Definición subjetiva de la situación y documentos personales (El teorema de Thomas)	590
4.4. Robert Ezra Park <i>por José Luis Iturrate</i>	591
1. La ciudad: sugerencias para investigar la conducta humana en el entorno urbano	593
2. Plan urbano y organización local: las colonias y las áreas de segregación	594
3. La organización industrial y el orden moral	595
Clases profesionales y tipos profesionales ...	595
4. El temperamento y el entorno urbano	596
La región moral	596

Temperamento y contagio social	597
4.5. Florian Znaniecki <i>por José Luis Iturrate</i>	598
4.6. Herbert Blumer <i>por José Luis Iturrate</i>	602
1. La posición metodológica del interaccionismo simbólico	603
Naturaleza del interaccionismo simbólico ...	603
2. La sociedad como interacción simbólica	605
4.7. Erving Goffman <i>por María Victoria Arraiza</i>	611
1. El escenario de la actuación social: proyección del yo y vulnerabilidad situacional	613
2. Dos rituales de la interacción cotidiana en la modernidad: desatención cortés y distancia de rol	615
3. Los marcos de interpretación de la experiencia	617
5. CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA NORTEAMERICANA: EL FUNCIONALISMO	621
5.1. Talcott Parsons <i>por José Almaraz</i>	623
1. Concepto de sociedad	625
2. Los subsistemas de la sociedad	626
3. El núcleo: la comunidad societaria	627
4. La comunidad societaria y el mantenimiento de patrones	628
5. La comunidad societaria y la política	629
6. La comunidad societaria y la economía	630
7. Modos de integración en sociedades cada vez más diferenciadas	631
8. Pertenencia en la comunidad societaria	632
9. La comunidad societaria, el sistema de mercados y la organización burocrática	633
10. Organización asociativa	634
5.2. Robert King Merton <i>por Josetxo Beriain y Cristóbal Torres Albero</i>	636
1. Las funciones de la teoría clásica	636
2. Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio	638
3. Paradigmas: la codificación de la teoría sociológica	641
4. Crítica de los postulados que prevalecen en el análisis funcional	642
5. Un paradigma de análisis funcional en sociología	643
6. Funciones latentes y manifiestas	646
7. Estructura social y anomia. Tipos de adaptación individual	648
8. La profecía que se cumple a sí misma	652
9. Comparación de la <i>Wissensoziologie</i> y de las investigaciones sobre comunicaciones de masas	654
10. Ambivalencia sociológica	656
11. Análisis estructural en sociología	659
12. Las consecuencias imprevistas de la acción social	662
13. Paradigma para la sociología del conocimiento	667
14. La estructura normativa de la ciencia	669
15. El sistema de recompensas de la ciencia	671
16. El efecto Mateo en la ciencia	672
6. SOCIOLOGÍA CRÍTICA EUROPEA:	
MARXISMO CRÍTICO Y ESCUELA DE FRANKFURT	675
6.1. György Lukács <i>por José María Mardones</i>	677
1. El camino hacia Marx	678
2. El giro posterior	678
3. La cosificación y la conciencia del proletariado	678
La primera generación de la Escuela de Frankfurt.	681
6.2. Max Horkheimer <i>por José María Mardones</i>	681
1. ¿Qué es teoría crítica?	682
2. El concepto de Ilustración	683
3. Sociología e investigación empírica	685
4. La teoría crítica ayer y hoy	685
6.3. Theodor Wisengrund Adorno <i>por José María Mardones</i>	689
1. La industria cultural	689
2. La luz de la liberación	690
3. Superstición de segunda mano	692

4. Tiempo libre	694
6.4. Walter Benjamin <i>por José María Mardones</i>	697 Fragmentos de la filosofía de la historia
6.5. Herbert Marcuse <i>por José María Mardones</i>	699 El hombre y la sociedad unidimensionales
6.6. Erich Fromm <i>por José Luis Iturrate</i>	704
1. Los dos aspectos de la libertad para el hombre moderno	705
2. El carácter social y las condiciones sociales.	706
La segunda generación de la Escuela de Frankfurt	708
6.7. Jürgen Habermas <i>por José María Mardones</i>	708
1. Política científica y opinión pública	708
2. La lógica de las ciencias sociales	710
3. Racionalidad y sociología	711
4. La colonización del mundo de la vida	713
5. Normatividad, política deliberativa, sociedad civil y opinión pública	714
6. El contenido cognitivo de la moral	720
7. La nueva forma de integración social	723
8. «Superación» del estado nacional	725
9. La constelación posnacional y el futuro de la democracia	726
6.8. Claus Offe <i>por José María Mardones</i>	728
1. El viejo paradigma	728
2. Ética de la responsabilidad	731
7. SOCIOLOGÍA CRÍTICA NORTEAMERICANA	733 Presentación <i>por José Luis Iturrate</i>
7.1. Thorstein B. Veblen <i>por Josetxo Beriain</i>	736
1. Emulación pecuniaria	737
2. El ocio y el consumo ostentosos	741
7.2. David Riesman <i>por José Luis Iturrate</i>	743
1. Carácter y sociedad	744
2. Crecimiento transicional: de los tipos dirigidos por la tradición a los tipos internamente dirigidos	746
3. Declinación incipiente de la población: tipos dirigidos por los otros	747
4. Comparación de los tres tipos	750
5. Los adaptados, los anómicos y los autónomos	751
6. Autonomía y utopía	752
7.3. Charles Wright Mills <i>por José Luis Iturrate</i>	753
1. Vocabularios de motivos	755
2. La imaginación sociológica	758
3. Las fuentes del poder de la sociedad	760
7.4. Alvin Ward Gouldner <i>por José Luis Iturrate</i>	765 La política del espíritu
7.5. Daniel Bell <i>por José Luis Iturrate</i>	772
1. La fragmentación de la cultura en el capitalismo	774
2. Las dimensiones de la sociedad posindustrial .	776
3. El gozne de la historia	781
8. LA SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA	785 Presentación <i>por José Luis Iturrate</i>
8.1. Alfred Schütz <i>por José Luis Iturrate</i>	787
1. Estructuración del mundo social presupuesto	790
2. Las diversas interpretaciones del mundo presupuesto	795
3. Sentido subjetivo y objetivo del concepto de «grupo social»	796
8.2. Peter L. Berger <i>por Octavio Uña</i>	800
1. La sociología y otras disciplinas	802
2. Sociología y tecnocracia	803
3. Educación y cambio social	803
4. Religión y cosmización	805
5. Pluralismo cultural	807
6. Pluralización de los mundos de vida social ...	808
7. Burocracia y emociones	811
8. Marxismo y sociología	812
8.3. Thomas Luckmann <i>por Octavio Uña</i>	812
1. El lenguaje y el conocimiento en la vida cotidiana	814

2. El acervo social de conocimiento	815
3. La construcción comunicativa de la realidad social	816
4. La visión del mundo	818
5. Trascendencia y privatización de la religión	820
9. LA ETNOMETODOLOGÍA	827 Presentación <i>por Bernabé Sarabia</i>
9.1. Harold Garfinkel <i>por José Luis Iturrate</i>	828
1. Los orígenes del término «etnometodología»	830
2. Concepto de etnometodología	832
3. Las ceremonias de degradación	834
9.2. Aaron V. Cicourel <i>por Bernabé Sarabia</i>	837
1. Procedimientos interpretativos y reglas normativas en la negociación de estatus y rol ...	838
2. Estatus como estructura y proceso	840
3. Concepciones de estatus	843
10. SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA	847 Presentación <i>por Josetxo Beriain</i>
10.1. Marcel Mauss <i>por José Luis Iturrate</i>	852
<i>Sociología y antropología</i>	853
1. El <i>mana</i>	853
2. Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos	855
3. La prestación, el don y el <i>potlatch</i>	855
10.2. Maurice Halbwachs <i>por Manuel Antonio Baeza</i>	856
1. La memoria colectiva	857
2. El problema sociológico de las clases sociales	859
10.3. Claude Lévi-Strauss <i>por Josetxo Beriain</i>	861
La estructura de los mitos	862
10.4. Mary Douglas <i>por Josetxo Beriain</i>	864
Pureza, polución y peligro	864
10.5. Victor Turner <i>por Josetxo Beriain</i>	869
Liminalidad y <i>communitas</i>	869
10.6. Clifford Geertz <i>por Josetxo Beriain</i>	874
1. Descripción densa	874
2. El simbolismo religioso	876
3. Ideología	879
4. Sentimientos primordiales y política civil ...	880
5. Juego profundo: Notas sobre la riña de gallos en Bali	880
11. SOCIOLOGÍA DE LA ACCIÓN COLECTIVA	883 Presentación <i>por Jesús Casquete</i>
11.1. Mancur Olson <i>por Jesús Casquete</i>	887
1. Introducción	887
2. Bienes públicos y los grandes grupos	888
3. Incentivos sociales y comportamiento racional	889
4. Grupos de presión «no económicos»	889
11.2. Sidney Tarrow <i>por Jesús Casquete</i>	890
1. Una noción de movimiento social	890
2. La estructura de oportunidad política	891
3. Ciclos de protesta	892
11.3. Alain Touraine <i>por María Silvestre</i>	894
1. La sociedad programada	894
2. El método de la intervención sociológica	896
3. Los movimientos sociales	896
4. Acción y relaciones	896
5. El adversario y el eje de conflicto	897
11.4. Alberto Melucci <i>por Jesús Casquete</i>	898
1. La sociedad compleja	898
2. La acción colectiva como constructo	899
3. Los movimientos sociales contemporáneos..	900
12. SOCIOLOGÍA DEL CONFLICTO	903 Presentación <i>por Benjamín Tejerina</i>
12.1. Lewis Coser <i>por Benjamín Tejerina</i>	904
Las funciones del conflicto social	905

12.2. Ralph Dahrendorf por Benjamín Tejerina	909
1. Elementos para una teoría del conflicto social	910
2. El conflicto social moderno	917
13. SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA	921 Presentación por Josetxo Beriain
13.1. Pablo González Casanova por Fernando Castañeda	922
El colonialismo interno	923
13.2. Fernando Enrique Cardoso por Jose Luis Iturrate	933
1. Dependencia y desarrollo en América Latina	934
2. El impacto de la globalización en los países en desarrollo	936
14. SOCIOLOGÍA HISTÓRICA	943 Presentación por Gloria Martínez Dorado
14.1. Shmuel N. Eisenstadt por Gloria Martínez Dorado	945
1. Los sistemas políticos de los imperios	946
2. Las transformaciones de la modernización.	950
3. Variedades de cambio político	951
4. Patrones, clientes y amigos	952
5. Formación del centro y movimientos de protesta	953
6. La edad axial y la emergencia de las visiones trascendentales	954
7. La civilización japonesa	955
14.2. Theda Skocpol por Gloria Martínez Dorado ...	956
1. Los orígenes sociales de la democracia y de la dictadura revisitados	957
2. Crítica de la concepción del sistema de la economía-mundo de I. Wallerstein	957
3. Las revoluciones sociales: Francia, Rusia y China	958
4. ¿Qué hace a los campesinos revolucionarios?	960
5. La revolución islámica iraní	961
6. Agendas emergentes y estrategias recursivas en la sociología histórica	962
7. Restaurando el Estado	963
8. Nuevas reflexiones sobre las revoluciones sociales	964
14.3. Charles Tilly por Gloria Martínez Dorado	964
1. La rebelión de la Vendée: actores y movilización social	965
2. Modelos de movilización colectiva: proactiva y defensiva	967
3. Cambio social	968
4. Revolución y contrarrevolución en Francia .	969
5. Coerción y capital en la formación de los estados europeos	970
6. Las revoluciones europeas en las islas	972
7. Repertorios de movilización colectiva: siglos XVIII y XIX	973
15. SOCIOLOGÍAS DE LA POSMODERNIDAD	975 Presentación por Josetxo Beriain
15.1. Jean François Lyotard por Josetxo Beriain	977
1. Los relatos de la legitimación del saber	977
2. La deslegitimación	981
15.2. Richard Rorty por Josetxo Beriain	983
1. Contingencia	983
2. Ironía privada y esperanza liberal	985
15.3. David Harvey por Josetxo Beriain	988 La condición de la posmodernidad
15.4. Jean Baudrillard por Josetxo Beriain	994 La cultura como simulacro
15.5. Zygmunt Bauman por Josetxo Beriain	998
1. La búsqueda del orden	998
2. Posmodernidad, o cómo vivir con la ambivalencia	1006
3. De la tolerancia a la solidaridad	1008
16. NUEVOS REPLANTEAMIENTOS DE VIEJOS TEMAS	1011 Presentación por Josetxo Beriain
16.1. Niklas Luhmann por José María García Blanco	1014 1. ¿Qué es comunicación?
1015 2. La sociedad como sistema comunicativo ...	1020 3. Distinciones directrices
16.2. Anthony Giddens por Fernando José García Selgas	1023
1. Punto de partida	1024
2. El núcleo de la teoría de la estructuración .	1025
3. El análisis de la modernidad tardía	1028

16.3. Albert O. Hirschman <i>por Enrique Gil Calvo...</i>	1031
1. La salida y la voz	1031
2. El ciclo público-privado	1032
3. Compromisos cambiantes	1032
4. La acción colectiva	1033
5. Consecuencias involuntarias	1034
6. Navegar contra el viento	1035
16.4. Jon Elster <i>por Javier Cristiano</i>	1036
1. La explicación de los fenómenos sociales ...	1037
2. El mecanismo de la elección racional	1038
3. Los límites de la elección racional	1039
4. La racionalidad imperfecta	1041
5. El mecanismo de las normas sociales	1042
6. Contradicciones y cambio social	1043
16.5. Michel Foucault <i>por Patxi Lanceros</i>	1045
Saber, poder y sujeto	1046
16.6. Cornelius Castoriadis <i>por Celso Sánchez Capdequí</i>	1052
1. Ser	1053
2. Imaginario social	1054
3. Creación (social)	1054
4. Significaciones imaginarias sociales	1055
5. Sociedad	1056
6. Autonomía	1056
7. Política	1057
16.7. Pierre Bourdieu <i>por Juan José Sánchez Horcajo</i>	1058
1. La elección de los elegidos	1059
2. De la doble arbitrariedad de la acción pedagógica	1060
3. La falsa neutralidad de las técnicas: objeto construido o artefacto	1061
4. Crítica de la razón teórica	1063
5. El habitus y el espacio de los estilos de vida	1064
16.8. Ulrich Beck <i>por Josetxo Beriain</i>	1066
1. Diferenciación de reflexión y reflexividad de la modernidad	1067
2. Más allá de la seguridad: diferencia de época. Entre la sociedad industrial y la sociedad del riesgo	1068
3. El regreso de la incertidumbre	1070
16.9. Manuel Castells <i>por Josetxo Beriain</i>	1073
La sociedad red	1074
Índice de autores	1081