

CENTRUMTHINK



**CENTRUM
PUCP**

Manual de Epistemología para la Investigación en Negocios

Daniel Salas Díaz, Ph D.

Manual de Epistemología para la Investigación en Negocios

Daniel Salas Díaz, Ph D.

MANUAL DE EPISTEMOLOGÍA PARA LA INVESTIGACIÓN EN NEGOCIOS

Una publicación de CENTRUM PUCP, Escuela de Negocios de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Autor

Daniel Salas Díaz

Editora

Rocío Vega

Corrector de texto

Daniel Salas

Editado por:

@CENTRUM PUCP, Centro de Negocios de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Jr. Daniel Alomía Robles 125 - 129 Los Álamos de
Monterrico. Santiago de Surco, Lima 33 - Perú
Teléfono: 0051-1-626-7100

Dirección Web:

<http://centrum.pucp.edu.pe/>

<https://centrumthink.pucp.edu.pe>

1a. edición - octubre 2020

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

©Derechos reservados

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2020-07165

ISBN N°: 978-612-4139-67-3

Formato Ebook

Diseño y Diagramación

Ciento Uno Estudio Gráfico EIRL

Calle Manuel Candamo 350 Of. 402 Lince, Lima - Perú

Tabla de Contenidos

Prólogo	6
Capítulo 1: Epistemología para una Ciencia Transdisciplinaria	8
La ciencia de los negocios: una transdisciplina	9
El mapa del imperio no puede ser igual al imperio. Todo conocimiento es representación y abstracción	10
Sobre la verdad y la proposición	11
Capítulo 2: El Positivismo, Dilthey y las “Ciencias del Espíritu”	14
Capítulo 3: Monismo, Fisicalismo y Neopositivismo	19
Introducción al Círculo de Viena	20
Proposiciones moleculares	20
Subjetividad, intersubjetividad y lenguaje	23
Monismo y fisicalismo	24
Capítulo 4: Popper y Lakatos: Falsacionismo vs. Programas de Investigación Científica	27
La epistemología de Karl Popper	28
Induccionismo vs. Deduccionismo	28
Falsacionismo	29
Kuhn, los paradigmas, la ciencia normal y las revoluciones científicas	30
Imre Lakatos y los programas de investigación científica	33
Contra el justificacionismo	33
El conjunto duro (hardcore) y el cinturón protector	34
Consistencia	35
Heurística positiva y heurística negativa	35

Capítulo 5: El Modelo Alpha Beta de Adolfo Figueroa	37
El problema de la complejidad	38
El criterio epistemológico no puede ser empírico sino abstracto	38
Las proposiciones alpha	39
Las proposiciones beta	40
El problema del universalismo ontológico	42
 Capítulo 6: El Problema del Fenómeno Social: Una Primera Definición	 44
 Capítulo 7: Durkheim y Weber: El Hecho Social y la Acción Social	 48
Durkheim y el hecho social	49
Weber y el enlace de sentido	53
 Capítulo 8: Mises: La Acción Humana	 57
 Capítulo 9: Sujeto, Poder y Construcción de la Realidad Social	 62
Robert K. Merton: funcionalismo estructural	63
Funcionalismo estructural	63
La dinámica de las funciones sociales	65
Funciones manifiestas y funciones latentes	66
Anomia social	67
Pierre Bourdieu: las formas de capital y el habitus	69
Las formas del capital	69
Los campos sociales y los capitales	70
Capital económico	71
Capital social	71
Capital cultural	72
Capital simbólico	73
Características de los capitales	74
Habitus	74
Berger y Luckman: la construcción de la realidad social y la institucionalización	78
Incertidumbre	78
La construcción de la realidad social y el self	79
Habitualización e institucionalización	79
Lenguaje	80
Roles y actores	81
Transiciones a otros mundos	81
La integración de la muerte	81
Precariedad del orden social	82
 Capítulo 10: Conclusiones y Nuevas Perspectivas	 83
Bibliografía	86

Prólogo

Escribí este libro por encargo de la doctora Beatrice Avolio. Su objetivo es ofrecer una visión de la epistemología que sirviera como fundamento a los estudiantes del doctorado de CENTRUM PUCP. Lo hice con mucha motivación dado que, por un lado, el tema me resulta fascinante. La epistemología es el estudio del conocimiento y nos lleva a muchas preguntas, quizá la más importante, es la certeza del conocimiento que los investigadores generan. Un estudiante doctoral debe graduarse con una tesis sólida y para ello el conocimiento de la epistemología, en particular la epistemología de las ciencias sociales, resulta siendo un apoyo imprescindible.

Yo fui formado en la escuela chomskiana que reposa en dos postulados: (a) la libertad humana de crear estructuras y (b) la disposición de la mente al conocimiento gracias a su dotación genética. Chomsky, al igual que Platón, postulaba que nacemos sabiendo, que nuestra mente no es una tábula rasa. Esta capacidad de la mente humana, en lugar de ser restrictiva, permite que formemos libremente estructuras gramaticales. Los chomskianos somos humanistas, estamos convencidos de los ideales de la Ilustración y por tanto postulamos que todos los seres humanos poseen las mismas capacidades básicas innatas y la misma dignidad.

En el campo de las ciencias sociales no hay mucha simpatía por estas ideas y, especialmente, en las corrientes postmodernistas, se le otorga más peso a la cultura que a la biología. Se acusa a los defensores de la Ilustración de ser etnocéntricos y justificar el colonialismo, ya que se considera que aquello que consideramos categorías universales son simples proyecciones de las ciencias europeas.

Sin embargo, la ciencia y la epistemología se postulan como conocimientos universales. No niegan en ningún momento la variabilidad de la cultura y de las creencias. De hecho, esta diversidad es el resultado de la universalidad de la conciencia humana. Las diferencias entre personas y culturas existen pero tienen como base un mismo fundamento, a saber, las características propias de nuestra especie.

El estudio de los negocios debe alcanzar el mismo rigor que el resto de las ciencias. Debe, por ejemplo, dejar de lado la idea de que se puede estudiar sus asuntos mediante metodologías rígidas que no toman en cuenta los valores y el sentido de las acciones de los miembros de una organización. Las empresas no son entes orgánicos sino espacios dentro de los cuales ocurren una multiplicidad de conductas que tienen diversos fines. Un buen fundamento epistemológico nos ayuda a comprender los diversos intereses de los actores y de qué manera la empresa se inserta y es valorada en el conjunto de la sociedad. De esta manera, espero que el estudiante de doctorado desarrolle la amplitud de visión que se requiere para observar lo que ocurre en las organizaciones.

Este manual intenta responder a la pregunta de qué debemos saber para poder saber. Para ello, ofrece una vista a perspectivas distintas e incluso contrarias. Pero a pesar de sus diferencias, todas llegan a una misma conclusión: no hay tal cosa como el conocimiento objetivo, positivo, independiente del observador. Por este motivo, no importa qué camino epistemológico abracemos, siempre le daremos la prioridad a la validez que a la verdad.

Agradezco al sociólogo Félix Reátegui y a la antropóloga Lucero Pinedo por el apoyo en la búsqueda bibliográfica.



CAPÍTULO 1

Epistemología para una Ciencia Transdisciplinaria

La ciencia de los negocios: una transdisciplina

La ciencia de los negocios es una disciplina relativamente nueva, nacida a principios del siglo XX y es el resultado de la confluencia de otras disciplinas ya existentes, como son la economía, el marketing, la administración, la sociología, la psicología y las humanidades. Tiene como campo de estudio un fenómeno tan antiguo como la civilización, a saber, la producción e intercambio de bienes y servicios. Los estudios de negocios son más amplios que los administrativos, ya que abarcan temas como el liderazgo, la estrategia, la ética y la responsabilidad social. Es, por tanto, un campo específico para cuya construcción han confluído diversas disciplinas y por ello podemos decir que es el resultado de un trabajo transdisciplinario.

La transdisciplinariedad no debe ser confundida con la interdisciplinariedad. La segunda es la confluencia de distintas disciplinas para el análisis de un mismo fenómeno. La primera, en cambio, es una nueva disciplina que resulta de la conjunción de otras. Por este motivo, un especialista en negocios debe saber manejarse en un terreno mucho más complejo que el de la administración. Además, debe saber sobre el manejo de equipos, los tipos de liderazgo, el análisis de la competitividad o el enfoque estratégico, por mencionar algunos aspectos.

Como toda disciplina, posee una jerga especializada, es decir, un léxico que le es propio y que posee definiciones muy precisas. Un experto en negocios no puede usar las palabras “mercado”, “liderazgo” o “competitividad” de manera vaga, como lo haría un profano. El especialista se distingue porque usa estos vocablos de manera exacta.

Para realizar investigaciones relevantes en este campo, el estudioso tomar prestado conocimiento de diversas disciplinas. A la vez, debe tener claro cuál es su objeto de estudio y con qué herramientas epistemológicas es posible comprenderlo. Hago énfasis en la palabra “comprender” porque describe con precisión la manera en que un investigador en este campo se acerca a la realidad que estudia, a saber, no describiéndola a la perfección sino alcanzando una observación válida y congruente sobre su sentido. El vocablo “comprensión” permite que el investigador ubique sus estudios dentro del campo de las ciencias sociales o de lo que se puede llamar disciplinas hermenéuticas. Esta es otra manera de decir que los estudios de negocios son fundamentalmente interpretativos. Al investigador le interesa interpretar un tipo de hecho social en particular, como es el terreno empresarial. Este tipo de hecho social no se manifiesta de modo evidente a los ojos de cualquier espectador. No posee, para recurrir a una comparación, la claridad de una señal de tránsito. Una persona tiene que especializarse a fin de lograr comprender o esclarecer el sentido de los hechos empresariales, por ejemplo, qué racionalidad explica el comportamiento de los consumidores, cuáles son las diferencias en los estilos de toma de decisiones, cómo se logra desarrollar la identidad de una organización o de una marca. La actividad empresarial posee al menos dos características en cuanto a su condición de hecho social: (a) puede ser interpretada, es decir, está sujeta a un análisis hermenéutico y (b) puede ser modelada, es decir, es susceptible de representarse a través de un modelo cuantitativo.

Sin importar cuál de los dos caminos elija, el investigador tiene como tarea el desarrollar nuevo conocimiento sobre la actividad empresarial. Para tal fin, se dedica a observar aspectos no

estudiados o a crear nuevas maneras (más simples, más esclarecedoras) de comprender un hecho ya estudiado. La investigación de nivel doctoral apunta a inmiscuirse en asuntos más teóricos que, siguiendo el principio de simplicidad, abarquen la mayor cantidad de casos.

La epistemología es la rama de la filosofía que estudia el conocimiento, es decir, cómo desarrollamos representaciones que se dirigen a la comprensión de la verdad. Esto implica admitir que todo conocimiento es provisional, incompleto, y que puede incluso ser falso. Pero un conocimiento es relevante y merece ser discutido en la medida en que busque la verdad. Si no cumple con este último requisito, es decir, si no puede ser sometido a prueba y a ningún cuestionamiento, no lo podemos calificar de relevante ni merece ser tomado en cuenta. El punto de partida de la búsqueda de la verdad es, entonces, aceptar nuestro propio desconocimiento de las cosas y las limitaciones de nuestras capacidades. Cuando Sócrates pronunció su famoso aforismo “Solo sé que nada sé” no estaba haciendo un elogio de la ignorancia sino proponiendo que el saber solo puede partir de un reconocimiento de que no sabemos.

La reflexión sobre la epistemología tiene como fin que el investigador en negocios posea fundamentos sólidos para realizar su investigación. No solamente debe conocer su campo. También debe saber cuánta solidez poseen las bases del conocimiento que produce.

El mapa del imperio no puede ser igual al imperio. Todo conocimiento es representación y abstracción

Como investigador, el especialista en negocios está en búsqueda de la verdad, en primer lugar. Esto significa no reproducirla sino obtener conocimiento sobre ella. Ahora bien, el conocimiento es siempre una representación y toda representación es una abstracción, es decir, un modelo simple que se enfoca en los factores clave que permiten la comprensión de un fenómeno. Jorge Luis Borges ilustró en una breve historia que aparece en su libro de cuentos *El hacedor*. Esta concisa historia se llama *Del rigor de la ciencia*:

“En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él.

Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

Suárez Miranda, Viajes de Varones Prudentes, Libro Cuarto, Cap. XLV, Lérida, 1658”.

Un vasto mapa del imperio que reproduzca en cada detalle al imperio no es un mapa: es una réplica. Observemos que no permite comprender cómo es el imperio. Por tanto, no puede llamarse propiamente conocimiento o ciencia. El título del cuento resulta así irónico, ya que el rigor de la ciencia no consiste, no puede consistir, en copia punto por punto el objeto de estudio sino

en obtener una representación que nos permita aprender su forma, es decir, los componentes que permiten aprehenderlo. Necesitamos un mapa del imperio para poder llegar del punto A al punto B y para observar su totalidad. Para lograrlo, tenemos que eliminar toda información irrelevante y quedarnos únicamente con aquella que logra explicar el fenómeno. Mientras más abstracta y simple sea dicha representación, más poder explicativo tendrá. Consideraremos válido todo modelo que nos permite realizar inferencias empíricamente correctas, es decir, si comprobamos que, en efecto, nos permite llegar del punto A al punto B siguiendo un camino. Los aspectos concretos, si bien son parte de la realidad que estudiamos, no los tomaremos en cuenta en tanto no sean considerados relevantes en nuestro mapa. En conclusión, no consideraremos conocimiento al mero dato sino a la información que encuentra su lugar dentro de un modelo que le dé sentido y relevancia.

Por ello, ni las ciencias sociales ni las naturales pretenden reproducir la realidad sino representarla, lo que implica abstraerla. Ello significa que no se debe confundir erudición con conocimiento. La erudición consiste en la acumulación de datos muy detallados sobre los fenómenos. El conocimiento, en cambio, busca la abstracción y se preocupa en comprender y explicar los fenómenos. Ambas habilidades son útiles, sin duda. Pero la primera se acerca más a la ciencia. Jorge Luis Borges poseía por igual ambas: un conocimiento enciclopédico sobre literatura, historia y filología y a la vez era capaz de abstraer la experiencia humana y por ello creía que toda la literatura se podía resumir en unas cuantas historias y que el resto era reescritura y relectura.

Aunque esta última idea pueda ser muy reveladora para entender las artes, la ciencia supone que el conocimiento progresa. De qué manera la ciencia avanza en este camino ascendente hacia la verdad es uno de los problemas más importantes de la epistemología. En este libro vamos a buscar una respuesta a dicha pregunta basándonos en las tesis de diversos epistemólogos de la ciencia y las ciencias sociales, en tanto que son los hitos más importantes sobre los que se transcurre el debate en torno al progreso científico.

Por ahora, podemos señalar que podemos confiar en el progreso científico por dos razones: (a) porque contamos con maneras más efectivas de controlar la naturaleza, es decir, porque la mayor eficacia de nuestro conocimiento es evidente y (b) porque los modelos (o “mapas” para comprender la realidad) son cada vez más parsimoniosos, es decir, más simples.

El progreso científico no debe ser confundido con el progreso humano, mucho menos con el desarrollo humano. Son categorías muy diferentes. La primera se refiere al avance en la búsqueda de la verdad y las segundas al cumplimiento de metas destinadas al desarrollo de las capacidades de nuestra especie. Podemos imaginar un mundo en el que haya un gigantesco progreso científico y un enorme déficit de desarrollo humano. Sin embargo, el progreso científico es un elemento necesario para el desarrollo humano, ya que la manipulación más precisa de la naturaleza suele contribuir a acrecentar las posibilidades de la vida humana.

Sobre la verdad y la proposición

Cuando nos preguntamos sobre qué es la verdad solemos dirigir nuestros pensamientos hacia una reflexión metafísica y que es válida en ese campo de la filosofía. Pero la verdad que

busca la ciencia no tiene por qué ser entendida en ese sentido absoluto. Debemos entonces distinguir la verdad que nos interesa como académicos de la Verdad que supone la relación del ser humano con lo trascendente y que nos coloca en la esfera de lo místico. Para los fines académicos y científicos, la verdad puede ser concebida de una manera mucho más modesta.

En primer lugar, observemos que el uso de “verdad” o “falsedad” se atribuye a las proposiciones, no a las cosas. En otras palabras, es verdadero o falso lo que se predica de un objeto, no el objeto mismo. Esto significa descartar la noción de que las cosas puedan ser verdaderas o falsas. Notemos que pueden existir “falsos pisos”, “falsos Picassos” o “verdaderos héroes” pero en estos casos lo falso o verdadero no corresponde a un análisis epistemológico propiamente dicho sino a lo sumo semántico (en el primer caso), de autenticidad (en el segundo) y ético (en el tercero).

Lo “verdadero” o “falso” para el interés de la ciencia se restringe a la propiedad de un tipo particular de enunciado, que es la proposición. Enunciados como “hola”, “muchas gracias” o “buenas tardes” no son ni verdaderos ni falsos. Su fin es mantener o iniciar la conversación. Los podemos calificar de sinceros o insinceros, de oportunos o inatingentes. Pero enunciados como “El presidente de México es calvo” o “La Tierra es esférica” pueden ser o bien verdaderos o bien falsos. A este tipo de enunciados los llamaremos proposiciones. La ciencia, entonces, estudia la verdad o falsedad de las proposiciones, esto es, lo que predicamos sobre los objetos del mundo. Aunque parezca extraño, no podemos decir que la ciencia estudia el mundo. Todo lo que puede hacer es decirnos si la proposición “La Tierra es esférica” es verdadera o falsa. Más adelante veremos cómo, según Karl Popper, ni siquiera podemos afirmar que una proposición es verdadera sino que solo podemos afirmar que no se ha demostrado que sea falsa.

Ahora bien. Nos toca dar un gran salto porque ¿cómo sabemos que un enunciado es falso o verdadero? Tarski propuso una solución mediante su famoso teorema:

‘p’ es verdadera si y solo si p.

Este teorema parece una tautología pero no lo es. Obsérvese que hay una ‘p’ y una p. La siguiente es una versión práctica enunciada por el mismo Tarski:

‘La nieve es blanca’ es una proposición verdadera si y solo si la nieve es blanca.

Para entender correctamente el teorema, observemos que, por un lado, ‘la nieve es blanca’ es una proposición y, por otro, que el hecho de que la nieve sea, en efecto, blanca es un asunto empírico, es decir, corroborado por la observación. Si la evidencia empírica es congruente con lo que afirma la proposición, entonces la proposición es considerada verdadera. Ahora bien, aun así, el problema de la verdad sigue siendo problemático ya que, para saber que las condiciones se ajustan a la proposición debemos tener un acuerdo sobre qué es ‘nieve’ y qué es ‘ser blanca’.

El teorema de Tarski nos permite entender de manera lógica qué hace que una proposición sea verdadera. Sin embargo, el problema de cómo se accede a la verdad no está resuelto. La tarea de la epistemología es explicar cómo certificamos la correspondencia entre la proposición y los hechos empíricos o, por decirlo de otra manera, cómo le sacamos las comillas a la proposición.

Tarski nos ofrece un concepto lógico de verdad que tiene, como principal implicancia, que la verdad es un asunto del lenguaje. Este último punto es fundamental para comprender por qué no resulta viable desligar la búsqueda de la verdad de la cuestión lingüística.

En los inicios del siglo XX se produjo en el campo de la filosofía lo que se vino a llamar “el giro lingüístico”. Las dos grandes corrientes filosóficas europeas, llamadas la continental y la anglosajona¹, empezaron a comprender los problemas filosóficos como problemas del lenguaje.

En 1923 Ludwig Wittgenstein, un joven filósofo austriaco graduado del Trinity College (formado entonces en la escuela anglosajona), publicó su tesis doctoral que resultó siendo uno de los estudios filosóficos más revolucionarios y citados del siglo XX: el *Logisch-Philosophische Abhandlung*, título mucho más conocido por su traducción al inglés como *Tractatus logico-philosophicus*. Es un breve pero muy complejo tratado que consiste en la exposición de siete aforismos y sus respectivas inferencias. La primera nos dice:

1. El mundo es todo lo que es el caso.

1.1 El mundo es la totalidad de hechos, no de cosas.

Podemos parafrasear la cita de esta manera: el mundo es el conjunto de proposiciones verdaderas, no un conjunto de cosas. Ello porque, como ya se explicó, la verdad solo puede ser predicada sobre las proposiciones. El mundo es, entonces, la totalidad de los hechos, no la totalidad de las cosas que lo componen. La tarea de la ciencia consiste en enunciar cuáles son aquellos hechos que constituyen el mundo. Una vez más, desde el momento en que definimos la búsqueda científica como la búsqueda de proposiciones verdaderas, estamos reconociendo que la verdad no se refiere a una cuestión metafísica, es decir, a un asunto que puede ser observado desde modo absoluto, sino que solo puede ser evaluado dentro de los límites del lenguaje. Wittgenstein observó en su *Tractatus* y en sus investigaciones posteriores que las observaciones a las propiedades del mundo solo pueden ser realizadas dentro del mundo y dentro de un lenguaje. Por tanto, la verdad es una representación del mundo que a su vez es parte del mundo. Y dado que es así, tenemos que admitir, por un lado, que existen varios lenguajes que pueden lograr esa representación y que carece de sentido buscar una representación absoluta. Hablamos del lenguaje mediante el lenguaje y representamos al mundo desde dentro del mundo. De allí la célebre proposición del *Tractatus* que afirma que “los límites del lenguaje significan los límites de mi mundo”.

Ahora bien, las ciencias naturales se encargan de encontrar proposiciones verdaderas sobre los fenómenos naturales, mientras que las ciencias sociales se encargan de encontrar proposiciones verdaderas sobre los hechos producidos por el ser humano. Alguien (y ya ha ocurrido) podría argumentar que los hechos producidos por el ser humano son también hechos naturales. Quienes así piensan, adoptan una visión llamada “monista”. Quienes consideran que los hechos humanos poseen un carácter muy distinto a los hechos naturales, adoptan la visión llamada “dualista”. Provisionalmente adoptaremos, por una cuestión metodológica, el dualismo para proponer definiciones de los hechos producidos por el ser humano y que llamaremos fenómenos sociales.

¹ Se llama “filosofía continental” a la tradición filosófica europea que sigue una orientación fenomenológica, es decir, sobre cómo el sujeto percibe el mundo; y “filosofía anglosajona” a la que sigue una orientación analítica, es decir, centrada en el estudio de los enunciados.

CAPÍTULO 2

El Positivismo, Dilthey y las “Ciencias del Espíritu”

A finales del siglo XIX, el filósofo Auguste Comte publicó su famoso *Discurso sobre el espíritu positivo*, el texto fundador de una escuela de pensamiento que tuvo mucha influencia en el mundo. Esta influencia mundial se debió en buena cuenta a las circunstancias geopolíticas de la época. Recordemos que era una época en la que dominaban grandes imperios coloniales. Fue ese hecho histórico el que permitió que se propagaran por todo el globo dicha doctrina, ya que sirvió para justificar las formas de dominación construidas por los científicos al servicio de las administraciones coloniales.

Comte postuló una “gran ley” llamada “Sistema de filosofía positiva” (2). Según él, todas las especulaciones humanas, es decir, los pensamientos dirigidos al conocimiento, pasaban por tres estados teóricos: el teológico, el metafísico y el positivo (2). Solo este último, sostuvo Comte, es “el único plenamente normal, es en el que consiste, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana” (2).

Un detalle importante de la filosofía de Comte y que no debemos dejar de pasar por alto, es su creencia en el progreso hacia el espíritu positivo como un hecho inevitable y que normalmente se produce de manera gradual. Por ello, cada etapa es necesaria para que surja la siguiente. El estado teológico, por ejemplo, pasa a su vez por tres etapas: la fetichista (en la que los objetos tienen ánima), la politeísta (la creencia en varios dioses) y la monoteísta (la etapa más avanzada pero que, a su vez, termina evidenciando las limitaciones de las especulaciones humanas). Por su parte, el estado metafísico es definido por Comte de esta manera: “Como la teología, en efecto, la metafísica intenta sobre todo explicar la íntima naturaleza de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producirse todos los fenómenos; pero en lugar de emplear para ello los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza, cada vez más, por aquellas *entidades* o abstracciones personificadas, cuyo uso, en verdad característico, ha permitido a menudo designarla con el nombre de *ontología*” (5). Agrega que, gracias a la metafísica, “[y]a no es entonces la pura imaginación la que domina, y todavía no es la verdadera observación: pero el razonamiento adquiere aquí mucha extensión y se prepara confusamente al ejercicio verdaderamente científico” (5). Comte reconoce que la metafísica contribuyó a apartar a la teología o, por decirlo de otra manera, a *ateizar* la filosofía. Pero a su vez sostiene que la metafísica se ha convertido, en el tiempo en que escribe su tratado, el mayor obstáculo para el desarrollo de la filosofía positiva. Propone que esta última constituye un vuelco radical, superior y definitivo cuya “regla fundamental” es “que toda proposición que no puede reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible” (7). Cabe observar que Comte coloca el peso de la verdad en la capacidad de la proposición de enunciar algo real e inteligible. Sin darse cuenta, estaba participando de los orígenes del “giro lingüístico” que dio la filosofía a principios del siglo XX.² Esta es una de las citas medulares del tratado de Comte y merece una especial atención:

La pura imaginación pierde entonces irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación, de manera adecuada para

² Sin duda esta regla nos recuerda a la primera proposición del *Tractatus* de Wittgenstein. Sin embargo, es necesario advertir que el pensamiento de Wittgenstein está bastante lejos del positivismo de Comte e incluso de sus antecesores, los neopositivistas. De hecho, la filosofía de Wittgenstein tiene una segunda etapa en la que roza la capacidad de la experiencia religiosa o metafísica.

constituir un estado lógico plenamente normal, sin dejar de ejercer, sin embargo, en las especulaciones positivas un oficio tan principal como inagotable para crear o perfeccionar los medios de conexión, ya definitiva, ya provisional. En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo, a la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, la mera investigación de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los efectos mínimos o de los más sublimes, de choque y gravedad como de pensamiento y moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción (7).

Para Comte, la supremacía de la imaginación era sustituida por la supremacía de la observación en el pensamiento positivo. El problema de las causas de los hechos (que proviene desde los filósofos griegos y en especial desde Aristóteles) debía ser reemplazado por el conocimiento de las leyes de la naturaleza, abandonando además toda búsqueda de misterio.

El positivismo exige una demostración empírica, objetiva. Supone que en algún momento los sujetos pueden comprender las cosas tal como son en su manifestación y en sus leyes. El dato empírico, observable y medible, es la clave del pensamiento positivo. El positivismo además busca la unificación de todas las ciencias y es, por tanto, es un primer monismo. Estas ideas tuvieron un gran impacto y fueron llevadas a todas las áreas del conocimiento, incluyendo el estudio del arte y la cultura. Surgen como consecuencia “ciencias” como la frenología, que intentaba descubrir la personalidad de una persona a través de los rasgos de su cráneo. La criminología positivista proponía que se podía reconocer a un delincuente por sus rasgos faciales (que coincidentemente, eran los de los esclavos). Hoy vemos a la frenología y a la criminología positivista como ideas estrambóticas y risibles pero notemos que estaban basadas en la observación y este rasgo les daba el valor de “ciencias positivas”. Comte y sus seguidores, paradójicamente, convirtieron al positivismo en una religión. De hecho, había iglesias positivistas y sumos sacerdotes del positivismo. Se formó además una ideología política que resultaba muy conveniente para los países colonialistas que se resumía en el lema “orden y progreso”, que vemos inscrito en la bandera de Brasil. Las teorías racistas modernas se fundamentaron precisamente en las “ciencias positivas”.

Cuando Dilthey publica su libro, está reaccionando contra este monismo y por ello defiende la peculiaridad de las ciencias del espíritu, que tienen su propia historia y son un objeto de estudio “incomensurable”³ respecto de las ciencias naturales. El espíritu humano no puede comprenderse objetivamente, en principio porque el ser humano es sujeto y objeto de la observación. En segundo lugar, porque el sentido es un desarrollo ulterior de la existencia propiamente humana que no puede ser reductible a las leyes físicas.

De esta manera se justifican lo que luego serán llamadas las “ciencias sociales”, en contraposición a las “ciencias naturales”. Esta distinción subsiste porque no se ha encontrado una manera de unificar la dimensión natural y la del sentido (o del espíritu).

³ La incomensurabilidad se refiere a la imposibilidad de reducir un tipo de lenguaje o discurso a otro. En el caso de Dilthey, se refiere a la imposibilidad de explicar la cultura en los mismos términos en los que se explica la fisiología.

Dilthey está defendiendo una filosofía milenaria, lo que no quiere decir que no haya sido actualizada. Parte de la diferencia tomística entre la esencia y el ser. Para ello nos recuerda que:

[I] a *Summa de veritate catholicae fide* de Tomás de Aquino, traza a partir del libro segundo una articulación del mundo en el que distingue la esencia (essentia, quidditas) del ser (esse), mientras que en Dios ambos son la misma cosa; en la jerarquía de los seres creados señala como un miembro supremo necesario las sustancias espirituales, que no se componen de materia y forma sino que son per se incorpóreas: los ángeles; separa de ellas las sustancias intelectuales o formas que subsisten incorpóreas pero que, para completar su especie (es decir, la especie hombre), necesitan del cuerpo y del desarrolla en este punto una metafísica del espíritu humano en lucha con los filósofos árabes, metafísicas cuyas influencias se pueden seguir hasta los últimos autores metafísicos de nuestros días, separa de este mundo de sustancias imperecederas aquella parte de lo creado que encuentra su esencia en la unión de materia y forma (35).

El ser humano es materia (cuerpo) y forma (espíritu). Mientras que en Dios la esencia y el ser no pueden ser divididos, en el caso del ser humano materia y forma son distintas pero a la vez inseparables. Por ello, en la teología católica, al morir el cuerpo, muere también el espíritu. Solo mediante el milagro de la resurrección ambos vuelven a unirse en el Juicio Final.

No es necesario ser creyente para comprender el punto medular de las ideas de Dilthey y de la inconmensurabilidad entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Basta reconocer que la obra humana (su cultura, sus valores, sus costumbres) poseen características que no pueden explicarse en términos de la ciencia natural y viceversa. Dilthey no está defendiendo las ideas de Santo Tomás sino ilustrando una vieja tradición filosófica que está fuertemente sustentada, a saber, que la naturaleza y la cultura humanas son irreductibles entre sí. Solo hay humanidad cuando hay cuerpo y espíritu. Ambos forman una unidad. Pero a la vez cada elemento debe ser estudiado por separado. Por ello sostiene más adelante:

Pero en este punto precisamente se hace valer el carácter inconmensurable de los fenómenos materiales y espirituales en un sentido muy diferente y se fijan al conocimiento natural límites de una naturaleza bien distinta. La imposibilidad de derivar hechos espirituales del orden mecánico de la naturaleza, imposibilidad que se funda en la diversidad de su procedencia, no impide la acomodación de los primeros sistemas de los últimos. Solo cuando las relaciones entre los hechos del mundo natural se muestran incomparables con las uniformidades del curso natural, solo entonces habremos señalado, no los límites inmanentes del conocimiento empírico, sino los límites en los que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia autónoma del espíritu que se estructura en torno a su propio centro (19).

Sin duda, el ser humano subsiste gracias a su condición biológica, al funcionamiento de sus órganos. Pero en una segunda instancia el ser humano produce sentido y este es el objeto de

estudio específico de las “ciencias del espíritu”. El conocimiento de la fisiología humana no es la última frontera del conocimiento de su condición, sino el límite que da paso a su consciencia.

“Los hechos del espíritu” explica Dilthey, “constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual”. Sostiene además que la historia “es la más alta manifestación entre las manifestaciones del mundo empírico (24).

Notemos que, a pesar de que Dilthey está en polémica con el positivismo, en ningún momento dice que las manifestaciones del espíritu humano no sean observables. De hecho, lo son y por eso pueden ser estudiadas. La diferencia fundamental es que Dilthey propone que la obra humana requiere de una epistemología particular, específica para hechos que son volitivos. Ello no niega que haya una doble dependencia entre nuestra condición física y espiritual y por eso sostiene que: “por lo mismo que no somos fuerzas ciegas sino voluntades que adoptan sus fines reflexivamente, dependemos de la conexión natural. Por lo tanto, las unidades psicofísicas se hallan en una doble dependencia respecto del curso natural” (25).

La conclusión más importante es que para Dilthey, las “ciencias del espíritu” estudian los hechos humanos voluntarios. De esa manera se define claramente la frontera respecto de hechos humanos que son parte de nuestra fisiología y por tanto no son voluntarios pero cuyos efectos implicar hechos voluntarios. Por ejemplo, el hambre o la falta de recursos pueden inducir a las guerras o las revueltas. Apuntando a un tema relacionado con el mundo de los negocios: ¿por qué existen organizaciones dedicadas a la producción de bienes y servicios? Pues en principio para obtener una ganancia mediante la satisfacción de distintos tipos de necesidades, algunas que pueden ser “espirituales” (como los bienes y servicios de lujo o recreación) y otras muy básicas o, como diría Dilthey, “ínfimas” como la alimentación y la salud. La sofisticación y la eficiencia con la que se proveen tales productos es resultado de impulsos que están por encima de lo meramente fisiológico: la tecnología, la administración, las fábricas, son resultado del ingenio humano destinado a ofrecer estilos de vida que buscan satisfacer necesidades culturales o sociales. Por tanto, la ciencia de los negocios es una ciencia social.



CAPÍTULO 3

Monismo, Fisicalismo y Neopositivismo

Introducción al Círculo de Viena

El Círculo de Viena surgió en la segunda década del siglo XX y reunió a un destacado grupo de filósofos que compartían la idea de que el análisis lógico de los enunciados podría crear un lenguaje universal para la ciencia, llamado “lenguaje protocolar”. “Protocolar” se refiere aquí a las condiciones que debe tener un enunciado para que tenga sentido y para que, por último, tenga validez en la investigación científica. El objetivo era acabar con la metafísica, que para ellos era un conjunto de proposiciones pseudofilosóficas que carecían de sentido. Su combate a la metafísica, incluyendo a la teología, por cierto, era frontal. Sostenían, como Comte, que el progreso del conocimiento estaba trabado por falsos problemas, por enunciados que, sometidos a las exigencias lógicas del lenguaje protocolar, no podían decirnos nada relevante sobre el mundo. Algunos de ellos, como Neurath, abrazaron ideas marxistas, en tanto que creían que el marxismo era una propuesta para comprender la sociedad y la historia de manera científica. Pero incluso los que simpatizaban con el marxismo rechazaban sus presupuestos metafísicos.

Así, Ayer explicó que:

si una oración no lograba expresar nada que fuese formalmente verdadero o falso, ni expresar algo que pudiera someterse a una prueba empírica, se adoptaba el criterio de que ella no constituía una proposición en absoluto; podía tener un significado emotivo, pero literalmente carecía de sentido. Se afirmaba que muchos discursos filosóficos caían dentro de esta categoría: las discusiones sobre lo absoluto o sobre entidades trascendentes o acerca del destino del hombre; se dijo que esos enunciados eran metafísicos, y se sacó la conclusión de que conocimiento si la filosofía había de constituir una rama de conocimiento, debía de emanciparse de la metafísica (16).

Según Ayer, el aporte de los neopositivistas no era rechazar la metafísica por su imposibilidad de lo que se puede conocer sino por poner límites a lo que se puede decir. La metafísica se disfraza de cognición cuando no lo es. Y no lo es porque sus enunciados no son analizables. En concordancia con ello, la séptima y última proposición del *Tractatus* de Wittgenstein parece ser no solo una regla epistemológica sino también ética: “Aquello de lo que no podemos hablar, es mejor callar”.

Proposiciones moleculares

El Círculo de Viena, también llamado la corriente neopositivista, afirmaba que todo lo que se puede decir se puede decir en enunciados elementales. Estos son las proposiciones moleculares. Mediante el análisis de estas moléculas de enunciados se podía concluir si un discurso contenía validez lógica. Consideremos este enunciado:

E: “Los dulces ofrecen muchas calorías pero consumidos en exceso hacen daño a la salud”.

Este enunciado se puede dividir en dos proposiciones moleculares:

- a) Los dulces ofrecen muchas calorías.
- b) Consumidos en exceso hacen daño a la salud.

Analizados protocolariamente tenemos las siguientes posibilidades:

I

- a) es verdadera
- b) falsa es falsa

II

- a) es falsa
- b) es verdadera

III

- a) es falsa
- b) es falsa

IV

- a) es verdadera
- b) es verdadera

Solo bajo la condición IV, el enunciado E satisface las condiciones de verdad.

Ciertamente, el análisis de enunciados filosóficos y científicos es mucho más complejo pero este pequeño ejemplo nos da una idea del enorme trabajo que se proponía el Círculo de Viena. A la propuesta de dividir los enunciados para analizarlos de manera separada, llamaron atomismo. El atomismo es una de las piedras angulares del positivismo lógico o neopositivismo y lo sigue siendo en la corriente filosófica que emergió de esta escuela, llamada escuela analítica por centrar su preocupación en el análisis del lenguaje.

A su vez, los enunciados podían ser tautológicos o no tautológicos (o analíticos o sintéticos, en palabras de Kant). Eso implica que el hecho de que un enunciado tenga sentido no implica que puedan ser corroborados empíricamente. Por ejemplo, “hoy llueve en París” es un enunciado que predica un hecho que ocurre en la ciudad de París y que puede ser cierto o falso. En cambio “los leones comen o no comen carne”, a pesar de ser lógico, a pesar de tener sentido, es una tautología, pero no predica nada sobre el mundo.

Ayer lo explicó de esta manera:

No aprendo nada, ni siquiera falso, acerca de las costumbres de los leones si me dicen que son y no son carnívoros; según esta interpretación, las tautologías y las contradicciones son casos degenerados de enunciados fácticos. Por otra parte, las afirmaciones metafísicas carecen de sentido porque no tienen relación con los hechos, no están formadas en lo absoluto a partir de ningunos enunciados elementales (18).

Si una proposición no puede ser falsa, carece de sentido o, realmente, no es una proposición. Todo lo que los seres humanos decimos son enunciados pero solo algunos son proposiciones, es decir, pueden ser sometidas a prueba.

Un ejemplo de proposición es “Hoy llueve en Lima”. La razón de que es una proposición es que puede ser falsa. En efecto, podemos comprobar si hoy está lloviendo o no en la ciudad. Otra proposición es “la temperatura promedio de un ser humano es de 37 grados centígrados”, un enunciado que puede ser comprobable como cierto o como falso. Pero notemos que también es una proposición “La Tierra es plana”. Para quienes sabemos que la Tierra es esférica, esto nos puede sonar a un enunciado sin sentido, una chifladura. Pero sí es una proposición en tanto que podemos probar que es falsa. Por tanto, desde un punto de vista lógico, sí tiene sentido. En consecuencia, una proposición puede ser falsa sin que su estructura lógica sea cuestionada.

Podríamos inferir que todas las proposiciones falsas, por más absurdas que parezcan, pertenecen al campo de la ciencia. Esto no es necesariamente así. Una proposición falsa solo es científica en la medida en que está inscrita en el método científico y sus defensores están dispuestos a aceptar las pruebas que demuestran su falsedad. Esto no ocurre con los terraplanistas. La proposición “la Tierra es plana” no es científica pero ello no se debe a su lógica interna sino a que no es sometida al rigor del método científico.

¿Qué ocurre con las proposiciones que, debido a limitaciones observacionales, no pueden ser demostradas? Hay muchos ejemplos, como el “bosón de Higgs”, también llamada “la partícula de Dios”. Pudo ser probada recientemente gracias a las observaciones realizadas en el Gran Colisionador de Hadrones. Para que un enunciado pueda ser calificado como una proposición, no es necesario que existan las condiciones observacionales que las sometan a prueba empírica. Basta que se sepa qué condiciones son necesarias para comprobarla o desecharla. A las proposiciones que no han podido ser sometidas a pruebas de falsedad o de falsación, Popper y los epistemólogos las llaman “hipótesis”, del griego “hipo” (sub) y “tesis” (posición). Las hipótesis son, pues, suposiciones, enunciados a los que recurrimos temporalmente para proceder a demostrarlos o falsarlos.

Por tanto, no son ni proposiciones ni hipótesis aquellos enunciados que carezcan de condiciones para ser consideradas falsas. A pesar de ello, dichos enunciados pueden tener un sentido poético o inspirador. Consideremos este famoso enunciado del historiador Jorge Basadre:

“El Perú es más grande que sus problemas”.

No es un enunciado que pueda ser sometido a verificación. Por tanto, no es una proposición. El enunciado no puede predecir qué condiciones serían necesarias para que el Perú sea menos grande que sus problemas. Eso no significa que carezca de un sentido poético que inspira nuestra imaginación.

Los enunciados poéticos son necesarios para inspirar a las personas. No solamente no debemos desdeñarlos sino que debemos aprender a crearlos y usarlos. Es parte de lo que un líder debe ser capaz de hacer. Son memorables las sentencias de Winston Churchill, la más conocida:

“No ofrezco más que sangre, sudor y lágrimas”.

O recordemos la de John F. Kennedy:

“No preguntes lo que tu país debe hacer por ti. Pregunta lo que tú puedes hacer por tu país”.

Estos enunciados apelaron a la imaginación y a la emoción. Su poder reside en una “verdad” que no se puede explicar en términos lógicos. Sin embargo, no son proposiciones por el simple hecho de que no pueden corroboradas empíricamente.

Un líder tiene que ser poético para inspirar y lógico para manejar las situaciones. Pensar científicamente, como exige Popper, no significa allanar la vida a la mera enunciación de proposiciones. Sin embargo, sigue habiendo un problema, ya que existen la lógica y la matemática, indispensables para la epistemología científica. ¿Qué ocurre con ellas? La lógica y la matemática serían conjuntos de enunciados tautológicos pero con sentido. Su función es de servir de herramientas para analizar la consistencia interna de un conjunto de enunciados pero no son disciplinas empíricas.

Ahora bien, la evidencia empírica se produce a través de la percepción. Pero ¿cómo puede saber un investigador que su percepción es la misma que la de otro investigador? ¿Cómo sabemos que, aunque concluyamos lo mismo tú y yo, mi percepción privada es idéntica a la tuya? Este fue un gran problema para los neopositivistas.

Subjetividad, intersubjetividad y lenguaje

“Me duele la cabeza tanto como a ti”. Este era el tipo de enunciados que irritaban a Wittgenstein, a quien mencionamos en el primer capítulo. ¿Cómo puedo saber que, no solo mi intensidad de dolor, sino lo que yo percibo como dolor es igual que el tuyo? Un amigo le dijo una vez a Wittgenstein: “Estoy cansado como un perro” y él le respondió: “¿Cómo lo puedes saber si nunca has sido un perro?”. Sin duda, ser amigo de alguien tan quisquilloso debía ser un problema. Pero obviamente los neopositivistas distinguían el lenguaje cotidiano del lenguaje científico y protocolar. Tuvieron que pasar varias décadas para que aparecieran la pragmática y las teorías de la mente, que abordan estos problemas cotidianos.

Si la comprobación de un enunciado se confirma con las percepciones, ¿cómo puedes confiar en mi percepción? La existencia de percepciones privadas impone así el problema del solipsismo, es decir, de que a fin de cuentas, a pesar de estamos socializados, nadie puede reproducir nuestras percepciones. Carnap propuso entonces el solipsismo metodológico (24).

Finalmente es un asunto no de percepciones privadas sino de estructuras. Como lo sostuvo Ayer:

No tengo manera de asegurarme de que las sensaciones que una persona percibe como dolor son las mismas que las mías. ¿Cómo sé si el color verde es igual al color verde de la otra persona? Solo puedo decir que usamos las mismas palabras ante situaciones análogas. Cada uno vive en un mundo privado pero lo que importa es que las estructuras sean las mismas (Ayer, 24).

Las estructuras sí son visibles y permiten la intersubjetividad, es decir, el reconocimiento de que dos o más personas perciben de manera similar. Dos o más personas verán un reloj y tendrán que admitir que es la misma hora. Si una persona me dice que tiene miedo, ello se manifiesta en sus gestos corporales y lo que enuncia y es mucho más obvio cuando puedo observar que hay un factor que le puede estar causando miedo. Asimismo, habiendo yo experimentado el miedo en otras ocasiones, puedo inferir el conjunto de emociones que padece la otra persona.

Monismo y fisicalismo

Un aspecto medular en el positivismo lógico es que las ciencias naturales y sociales no solamente deben tratarse con el mismo rigor científico sino que hay que perseguir el objetivo de que las segundas puedan reducirse al lenguaje protocolar de la física. El malestar de un sujeto ante la percepción de un mal gobierno es el resultado de un conjunto de estados físicos internos, por ejemplo, de sustancias y conexiones nerviosas que producen estrés y molestia. Su interacción con otros sujetos que padecían una situación similar podía exacerbar dichas emociones y hacerlo participar de actos políticos. En el momento en que mis músculos están moviendo mis dedos, mi cerebro les está dando órdenes a los nervios que los controlan para escribir estas líneas. Dichos movimientos están regulados por un sistema nervioso que no solamente produce el movimiento muscular sino también las emociones que me incentivan a escribir. Asimismo, el cansancio después de trabajar durante cierto tiempo es el resultado de fenómenos físico-químicos que indican que mi cerebro no puede seguir en la tarea. Esta idea no es nueva sino derivada del mecanicismo cartesiano, con la importante diferencia de que Descartes concibe al ser humano como una máquina gobernada por un alma que a su vez ha sido creada por Dios, quien a su vez es la garantía de que el mundo es real y no una ilusión de mi mente⁴.

Rudolph Carnap ensayó el proyecto de convertir a la psicología al lenguaje fisicalista como una manera de demostrar que el monismo era un proyecto posible que luego podría extenderse a cualquiera de las llamadas “ciencias sociales”. Su texto no debe entenderse como una propuesta definitiva sino como una tentativa de comenzar el camino hacia la conquista del fisicalismo en todas las disciplinas. Ello con el objetivo de unificar todas las ciencias y llegar finalmente a un lenguaje científico universal que despeje a los investigadores de toda ambigüedad y permitan el progreso de la ciencia bajo los mismos principios de validación, dejando de lado los enunciados metafísicos.

En primer lugar, Carnap definió a una proposición fisicalista como una proposición formulada en términos del estado físico de la persona. La gran ventaja del fisicalismo reside en que nos ofrece un lenguaje “universal e inter-subjetivo” (Carnap, 172). Luego explica que todas las proposiciones psicológicas poseen varias formas pero dos son las más importantes: una descriptiva y otra causal (Carnap, 174). Una proposición descriptiva explica de qué manera mi cerebro se conecta con el resto del sistema nervioso para que los músculos de mis dedos se muevan en el sentido en que mi cerebro lo busca. También describe mi estado de ánimo, por ejemplo, mi motivación para realizar

⁴ Estas ideas cartesianas parecen anticuadas pero fueron tomadas por el lingüista Noam Chomsky, uno de los más importantes e influyentes pensadores de nuestro tiempo, para desarrollar su lingüística generativa, que postula la libertad del hablante en la creación de oraciones y por consecuencia una libertad del ser humano para tomar decisiones. Chomsky es uno de los principales objetores del conductismo, que había sido adoptado como modelo mecánico causal por los neopositivistas.

la tarea en lugar de otra, la dificultad que percibo para hacerla, mis preocupaciones, la elección de las palabras, etc. Una proposición causal en cambio buscaría las razones por las cuales mi cerebro se activó de esta manera y de qué modos mis mecanismos nerviosos y musculares se entrelazan para poder escribir.

Notemos que en el momento en que Carnap escribe su ensayo, un psicólogo no podía internarse en los aspectos fisiológicos de la conducta; sin embargo la fisiología ya era una ciencia que había florecido lo suficiente como para aspirar a explicar en el futuro la conducta en dichos términos estrictamente físicos. Se podía imaginar un procedimiento psicológico destinado a eliminar conductas indeseables mediante la manipulación de sus causas fisiológicas. Los conductistas, por ejemplo, que por entonces estaban muy en boga, realizaban experimentos de estímulos y reforzamientos para que el paciente actuara o dejara de actuar de una manera. Las terapias de electroshock, que hoy en día son inusitadas, eran comunes para tratar a los delincuentes o a los pacientes psicóticos. Asimismo eran comunes las lobotomías que, mediante cortes cerebrales, buscaban curar la esquizofrenia. Todo ello que ahora nos parece chocante, eran considerados procedimientos clínicos válidos para actuar sobre aquello que podía ser observado, una de las claves de la corriente neopositivista. Muy probablemente, no era ese tipo de terapia la que Carnap tenía en mente pero fueron consecuencias de llevar la epistemología neopositivista al campo del estudio de la conducta. Si, a fin de cuentas, luego de un electroshock o una lobotomía el paciente mostraba un cambio conductual, era porque algún mecanismo fisiológico, aún desconocido en su totalidad, había sido reprimido. Aun cuando no hubiera una explicación plena sobre la conducta del paciente, se valoraba el resultado. Ya para entonces se sabía que algunos perros podían oler ciertas enfermedades. Era suficiente basarse en esta observación para recurrir a ellos incluso si se desconocía el porqué de esta capacidad. Progresivamente se podía ir de proposiciones descriptivas a proposiciones causales, que eran el objetivo final de la ciencia neopositivista.

Era importante para el cumplimiento de este proyecto dejar de lado lo que llamamos ahora “evidencia anecdótica”, que el psicólogo acumulaba en su práctica y en lugar de ello alcanzar proposiciones protocolares que aspiren a ser leyes universales de la conducta humana. La experiencia de un psicólogo en su campo y su capacidad de resolver problemas no contenía ningún valor epistemológico. Carnap sostuvo, en efecto, que “la ciencia no es un sistema de vivencias, sino de proposiciones; no entra en ella la vivencia de la comprensión del psicólogo sino su proposición protocolar” (Carnap, 190). Solo mediante el logro de proposiciones unívocas y aplicables en cualquier otro contexto, se podía convertir la psicología en una ciencia plenamente dicha y no solo una práctica clínica.

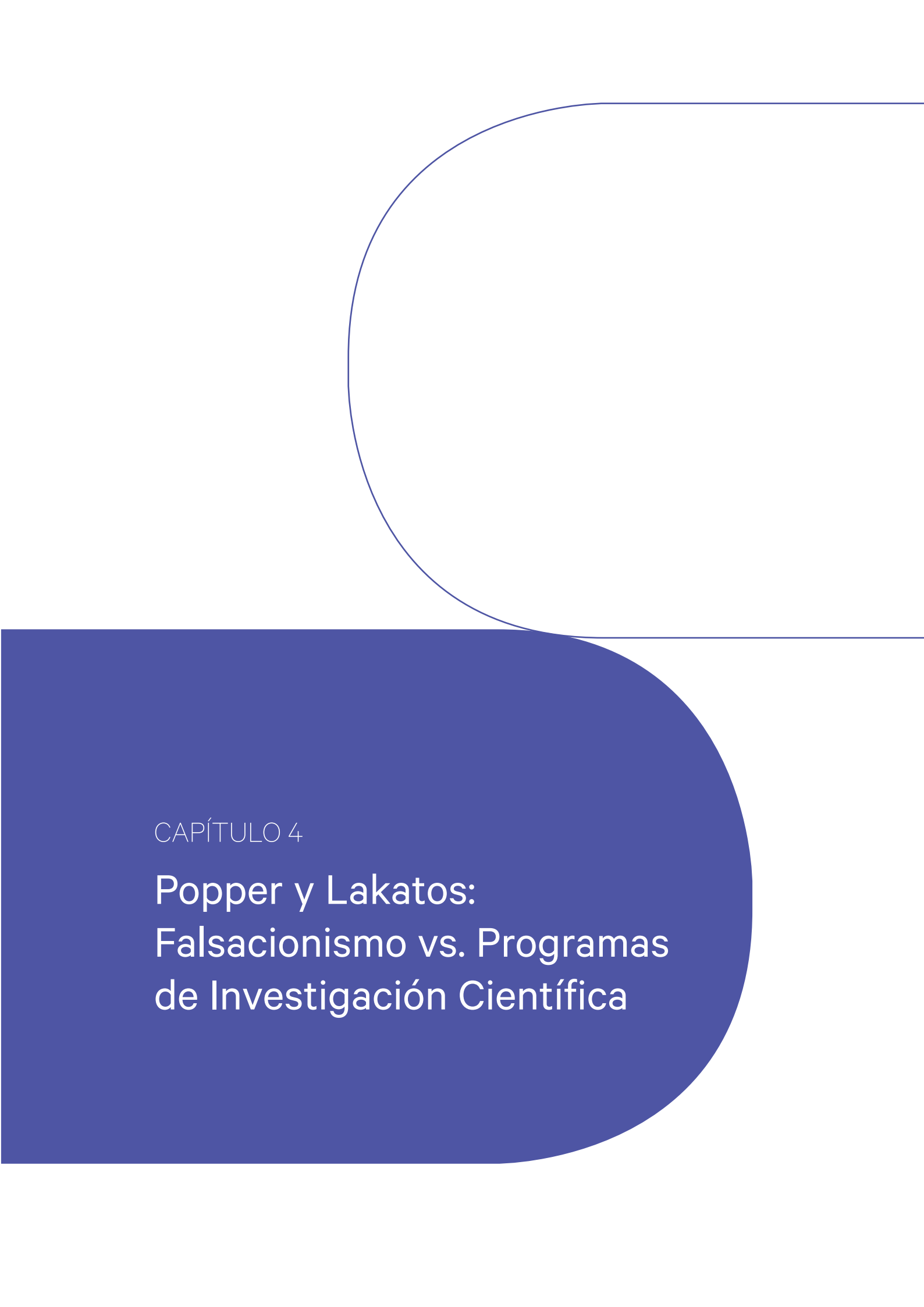
Por tanto, Carnap sostenía que el psicólogo solo identificaba un estado físico. Pero también debía además a apuntar a una descripción fisiológica. “Cuando ello se ha establecido para cualquier reacción de esta clase o, para decirlo en otros términos, para cada clase de resultados de la comprensión intuitiva, ya puede estructurarse a los conceptos psicológicos fisicalistamente: las definiciones indirectas, basadas en las reacciones del detector, serán reemplazadas por definiciones directas con el auxilio de conceptos de la física sistemática. (Carnap, 191).

Pero el psicólogo podía continuar con su práctica sin recurrir a proposiciones protocolares. Es solo desde el punto de vista epistemológico, es decir, desde el momento en que el psicólogo reclama que su disciplina es una ciencia, que se le debe exigir el rigor del lenguaje fisicalista. Sostuvo entonces que “para todo concepto (es decir, expresión) psicológico puede formularse una definición que directa o indirectamente, lo reduzca a conceptos físicos; no se exige que el psicólogo formule cada una de sus proposiciones en terminología física” (172). Por rico que sea el acervo de conocimientos intuitivos de esta disciplina, hay que considerarla científicamente imperfecta mientras no se haya concluido con la fisicalización de las propiedades permanentes y, por tanto, las propiedades de la caracterología (193).

Los neopositivistas eran conscientes de que su propuesta era un proyecto, no un pensamiento que pueda haber llegado a conclusiones definitivas. En esto son consecuentes con su espíritu científicista.

Dos personajes destacados relacionados con el Círculo de Viena pero que realizaron muchas críticas a su pensamiento fueron Ludwig Wittgenstein y Karl Popper. Ambos, a su vez, tenían visiones opuestas de la filosofía y se enfrentaban duramente en las reuniones. Tan agitadas eran estas polémicas que se cuenta que en alguna ocasión Wittgenstein tomó el atizador de la chimenea como amenazando a Popper. Para evitar las confrontaciones excesivas entre estos grandes filósofos, se le pidió a Wittgenstein que se retirase antes del término de las reuniones.

Popper rechazó del neopositivismo el dogmatismo de su inductivismo que, como vimos, era una de las piedras de toque del Círculo de Viena. Sostuvo que mediante la inducción no se podía llegar a ninguna afirmación científica y que no era realmente honesta. El deductivismo de Popper reinó por mucho tiempo y sigue siendo de gran influencia en las ciencias naturales. A su vez, Imre Lakatos postuló a su vez serios cuestionamientos a su epistemología, lo que veremos en el siguiente capítulo.



CAPÍTULO 4

Popper y Lakatos: Falsacionismo vs. Programas de Investigación Científica

Induccionismo vs. Deduccionismo

Popper se aparta de los neopositivistas porque consideraba impracticable uno de sus dogmas como era el induccionismo. El induccionismo es la idea de que la ciencia avanza mediante la observación de casos particulares de la cual se infiere una ley general. El ejemplo que Popper nos ofrece es fácil de entender. Supongamos que estamos investigando los gansos. Ocurre que cada ganso que vemos es de color blanco. Anotamos en nuestro cuaderno todas las observaciones que hayamos podido realizar y concluimos una ley: “todos los gansos son blancos”. Popper nos señala que esta es una ingenua manera de hacer ciencia y que, de hecho, una ley así formulada no nos lleva a ninguna conclusión certera, como sostienen los positivistas. De hecho, como veremos más adelante, Popper niega que la ciencia pueda llegar a conclusiones definitivas. No importa cuántos gansos observemos, siempre cabe la posibilidad de encontrar un ganso que sea de cualquier otro color.

Así explica Popper el problema con el induccionismo, tesis que era común en su época:

According to a widely accepted view— to be opposed in this book— the empirical sciences can be characterized by the fact that they use ‘inductive methods’, as they are called. According to this view, the logic of scientific discovery would be identical with inductive logic, i.e. with the logical analysis of these inductive methods. It is usual to call an inference ‘inductive’ if it passes from singular statements (sometimes also called ‘particular’ statements), such as accounts of the results of observations or experiments, to universal statements, such as hypotheses or theories. Now it is far from obvious, from a logical point of view, that we are justified in inferring universal statements from singular ones, no matter how numerous; for any conclusion drawn in this way may always turn out to be false: no matter how many instances of white swans we may have observed, this does not justify the conclusion that all swans are white. The question whether inductive inferences are justified, or under what conditions, is known as the problem of induction (22).

Según Popper, nada se gana con el induccionismo, ya que no puede llegar a ninguna verdad sino en todo caso a una probabilidad (25). Popper, pues, cuestiona la ingenuidad de la ciencia positiva basada únicamente en la observación. Y sin embargo, es inimaginable que haya ciencia sin evidencia empírica.

A todo enunciado que sea lógico e incluso sea necesario para sostener una teoría científica, pero carezca de evidencia empírica tanto él como Lakatos van a llamar “enunciado metafísico”. Popper se plantea entonces cómo demarcar o diferenciar los enunciados metafísicos de los propiamente científicos. Como lo explica Popper:

The problem of finding a criterion which would enable us to distinguish between the empirical sciences on the one hand, and mathematics and logic as well as ‘metaphysical’ systems on the other, I call the problem of demarcation (29).

Así pues, sin duda, no hay manera de distinguirlos solo mediante su estructura lógica o lo que los neopositivistas llamaban su “significado”. Popper encuentra una solución a este problema mediante dos procedimientos: el deduccionismo y el falsacionismo.

Así, pues, la deducción, en cambio, es el camino inverso: proponer una ley y luego hacer inferencias que pueden ser acertadas o no. De manera que el progreso científico no está definido por la inducción sino por la deducción. Popper aclara que él está proponiendo cómo debe ser la lógica de la investigación científica y que la manera en que a una persona se le ocurre una idea es un asunto psicológico que no es de su interés. La lógica de la investigación científica es un asunto distinto de la psicología del investigador (25).

Falsacionismo

La propuesta deduccionista consiste en que el investigador propone una teoría o una hipótesis y luego la somete a prueba. El Círculo de Viena proponía que el método científico consistía en la búsqueda de proposiciones verdaderas unificadas bajo un lenguaje común que debía ser lógico y preciso. Popper propuso en cambio que el avance científico no consiste en la demostración de la verdad sino de la falsedad. La ciencia progresa en la medida en que las proposiciones científicas son falsadas. La cosmología newtoniana superó los errores del modelo galileico y propuso otro modelo radicalmente distinto a partir de la Teoría de la Gravedad. Este modelo era tan elegantemente explicativo que la comunidad científica empezó a usarlo. Pero la ciencia avanzó no porque se aplicaran las tesis de Newton sino porque se buscó o encontró evidencias que la contradecían o le encontraban fallos. La ciencia no busca la afirmación, según Popper, sino la negación. Albert Einstein logró desarrollar la Teoría de la Gravedad contradiciendo las tesis de Newton mediante su falsación.

Popper sostiene que una nueva teoría debe cumplir con los siguientes cuatro pasos:

- 1) La comparación lógica de sus conclusiones que prueba su coherencia interna.
- 2) La investigación de la forma lógica de la teoría, con el objetivo de determinar si la teoría posee un carácter empírico o científico o si es meramente tautológica.
- 3) Su comparación con otras teorías, con el objetivo de determinar si la nueva teoría implicará un avance o será capaz de sobrevivir a los experimentos o pruebas.
- 4) La prueba de la teoría de manera que se puedan implicar sus aplicaciones o conclusiones derivadas de ella (27).

De manera que podemos descartar una teoría o una hipótesis antes de ser testeada observando su coherencia interna y previendo su incapacidad de pasar futuros testeos. En otras palabras, se nos pueden ocurrir innumerables teorías o hipótesis pero eso no significa que debamos investigarlas a todas. Ciertamente debe pasar primero por ciertas condiciones. De acuerdo con Popper: “Any empirical scientific statement can be presented (by describing experimental arrangements, etc.) in such a way that anyone who has learned the relevant technique can test it” (109).

Observemos que la estadística contemporánea recurre al método de Popper: no busca probar que una hipótesis sea verdadera sino que o bien es falsa o bien no se ha demostrado

que sea falsa y entonces se la da por válida pero no por “verdadera”. Este método ofrece una ventaja: si un investigador afirma que una proposición “x” es “verdadera”, da a entender que no se puede ir más allá, que hay una verdad definitiva que no puede cuestionarse. En cambio, cuando el investigador afirma que es válida o no se ha encontrado que sea falsa, deja abierta la posibilidad de que otro investigador o él mismo o ella misma descubran su falsedad.

Para Popper y para casi todos los investigadores, la ciencia no puede ser dogmática ni definitiva. La ciencia es, en cambio, provisional. No puede haber tal cosa como un conocimiento definitivo de nada, a diferencia de lo que proponía Comte, el fundador del positivismo. Lo propio de la ciencia es su apertura y provisionalidad y, por tanto, la metodología de la ciencia debe ser falsacionista.

Una ciencia que no progresa deja de ser ciencia. Esta era una de las bases de su crítica al marxismo. En principio, él mismo y el Círculo de Viena veían a Marx como un pensador valioso en tanto que se propuso estudiar la sociedad de manera científica y materialista. Pero Popper advirtió pronto que el marxismo nunca progresó ni puso a prueba sus hipótesis y, por tanto, se había convertido en una pseudociencia. Una valoración similar tenía sobre el psicoanálisis. Cualquier corriente de pensamiento que dé vueltas sobre las ideas primigenias y se niegue a aceptar la falsación de sus hipótesis no merece ser llamada científica.

Kuhn, los paradigmas, la ciencia normal y las revoluciones científicas

Para entender las ideas de Kuhn, hay que comprender en primer lugar que, antes que la lógica de la investigación científica, él considera que debe estudiarse de qué manera los científicos proceden, cuáles son sus sesgos, cómo se educan y a qué llaman progreso científico. Kuhn nos da a entender que la lógica del progreso científico o lo que él llama “revoluciones científicas” (explicaré luego por qué es importante la palabra “revolución”) no es el resultado de debates intelectuales en los que prima la razón y la búsqueda aséptica de la verdad sino del conflicto entre paradigmas. Por ello sostiene que los historiadores de la ciencia han dejado de ver el desarrollo científico como un hecho lineal y que está más bien compuesto por pugnas entre los practicantes de las ciencias normales y las nuevas ideas que, para ser aceptadas, obligan a un cambio radical en la visión del científico:

Rather than seeking the permanent contributions of an older science to our present vantage, they attempt to display the historical integrity of that science in its own time. They ask, for example, not about the relation of Galileo's views to those of modern science, but rather about the relationship between his views and those of his group, i.e., his teachers, contemporaries, and immediate successors in the sciences (3).

Kuhn se adscribe a los epistemólogos que señalan que la mera observación no produce conocimiento científico. Para que lo sea, ella debe estar inserta en un modo de hacer ciencia o lo que también llama “un mundo” o como lo explica Kuhn “[i]n so far as their only recourse to that world is through what they see and do, we may want to say that after a revolution scientists are responding to a different world” (111). Esta última es una idea importante, dado que suele

distinguirse las ciencias “positivas” u “objetivas” de las ciencias “fenomenológicas”, enfocadas en la manera en que los seres humanos percibimos el mundo y construimos conceptos para comprenderlo. (Pocos o tal vez ningún filósofo de la ciencia cree ya en esta división).

Esta es otra manera de cuestionar el empirismo y, por supuesto, el inductivismo. El estudiante ingresa a estudiar una ciencia recurriendo a “libros de textos” en donde está consolidado lo que Kuhn llama la “ciencia normal” y por tanto será educado en sus principios. Como lo explica Kuhn: “The study of paradigms, including many that are far more specialized than those named illustratively above, is what mainly prepares the student for membership in the particular scientific community with which he will later practice” (10).

Es así que el estudiante es formado en la “ciencia normal”. Kuhn la define de esta manera: “‘normal science’ means research firmly based upon one or more past scientific achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice” (10). La ciencia normal es tal en tanto que abre un campo de investigación, permite formularse problemas y responderlos. Aunque contiene proposiciones que parecen dogmas, es decir, son centrales para su funcionamiento, incluyen un amplio campo de práctica científica que permite el avance del conocimiento. Nadie es científico porque está actualizado al dedillo con el conocimiento científico sino porque es capaz de producir nuevo conocimiento dentro del paradigma.

La ciencia normal predice con cierta exactitud muchos fenómenos y si los fenómenos no se ajustan a la predicción del paradigma, los científicos que viven dentro de ese “mundo” buscan explicaciones alternativas que permitan el avance de sus investigaciones sin que se cuestione el paradigma. Kuhn aclara también que la ciencia consiste en la resolución de problemas (puzzles), no de misterios. Ningún científico se dedica a lo irresoluble, lo que significa que todo científico tiene consciencia de los límites de su conocimiento. Su éxito profesional no consiste en desvelar un gran misterio sino varios problemas que, como veremos, contribuyen al paradigma o pueden hacerlo colapsar.

Así, pues, la observación no se produce desde la nada sino desde el conocimiento acumulado y aceptado por la comunidad científica, es decir, el paradigma. Por ejemplo, no puedes ver a la Luna como un satélite desde el paradigma tolemaico. Tampoco puedes ver al espacio-tiempo como relativo desde el mundo newtoniano. Tienes que estar al menos en el mundo copernicano en el primer caso y en el eisteniano en el segundo. La conclusión es que, necesariamente, un tolemaico y un copernicano no solo ven los fenómenos astronómicos de distinta manera sino que viven en mundos distintos. Igualmente se puede decir de los newtonianos y los eistenianos. Por supuesto, los practicantes de un paradigma logran convertirse cuando hay evidencias fuertes de que la ciencia normal ha dejado de explicar fenómenos cruciales. Según Kuhn, un tolemaico convertido a la astronomía copernicana no dice “antes veía un planeta y ahora veo un satélite” sino “antes veía un planeta pero estaba equivocado” (115). Sostiene también que: “In so far as their only recourse to that world is through what they see and do, we may want to say that after a revolution scientists are responding to a different world” (111). Los paradigmas no caen ante la mera evidencia, ya que para que sus nuevas formulaciones sean aceptadas, la comunidad científica debe trasladarse

hacia otro “mundo” en el cual las nuevas ideas tengan sentido. Cuando un paradigma se impone, pueden subsistir científicos que siguen resistiendo y trabajando en el paradigma anterior. Pero, como sabemos, se jubilan y fallecen. La victoria de un nuevo paradigma es más una cuestión histórica, sociológica, que propiamente lógica, como sostenía Popper.

Kuhn menciona el famoso ejemplo el caso de la figura en la que hay que decidir si es un conejo o un pato:

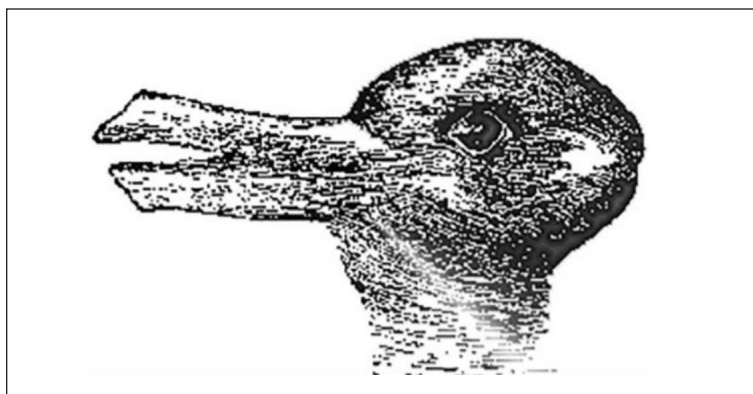


Figura 1. Tomado de <https://www.independent.co.uk/news/science/duck-or-rabbit-the-100-year-old-optical-illusion-that-tells-you-how-creative-you-are-a6873106.html>

Al respecto Kuhn comenta que “[w]hat were ducks in the scientist’s world before the revolution are rabbits afterwards. [...] Transformations like these, though usually more gradual and almost always irreversible, are common concomitants of scientific training (111).

A lo largo de su texto, Kuhn se ampara en la Gestalt, es decir, en la ciencia psicológica de la percepción. Varios experimentos demuestran que para el ser humano común es difícil ajustarse a percepciones anómalas, incluso cuando han sido mostradas varias veces por el experimentador. Pasar de un paradigma en el cual la Luna es un planeta a otro en el cual la Luna es un satélite es mucho más que el cambiar la veracidad de una proposición molecular. Requiere del cambio de un enorme conjunto de conceptos que el tolemaico consideraba verdaderos. Por ello, en realidad, es el paso a otro “mundo” en donde no solamente la Luna sino otros objetos estelares serán vistos de otra manera. Para los medievales, implicaba una idea inconcebible, a saber, que la Tierra no era el centro del sistema y por tanto, de la creación. Como lo explica Kuhn, la idea de la evolución de las especies de Darwin ya estaba avanzada por su época. Sin embargo, lo que resultó doloroso y difícil de aceptar no fueron sus evidencias sino una consecuencia difícil de admitir incluso para la comunidad científica: que el ser humano no solo es parte de la evolución sino producto del azar (170-171).

La mirada de Kuhn, a diferencia de la de Popper, es, pues, psicologista e historicista. El concepto de paradigma de Kuhn estuvo muy de moda en el mundo de los negocios entre los 80 y los 90 y también en la sociología, pero con algunos ajustes. El gran cuestionamiento a las tesis de Kuhn reposa en el concepto de “inconmensurabilidad” y la consecuente idea de que los científicos que trabajan en distintos paradigmas viven en “mundos” distintos. Esa idea implica que el paso de

un paradigma a otro es a fin de cuentas irracional o creativo, lo cual va en contra de la concepción de la comunidad científica como un conjunto de personas que pueden ser persuadidas por la evidencia y con la lógica prescriptiva de que, si una hipótesis H es rechazada, hay que aceptar su falsedad. Kuhn se defendería de estas objeciones observando que la hipótesis H solo puede ser rechazada dentro de protocolos de investigación impuestos por la ciencia normal y nos podría dar muchísimos ejemplos (como el descubrimiento del oxígeno) al respecto.

Si Kuhn está en lo correcto, cómo pasamos de un paradigma a otro no tiene una explicación racional sino más bien psicológica. Todos los sujetos, todos los seres humanos, incluyendo a los miembros de la comunidad científica, se resistirán normalmente a observar los fenómenos fuera de los paradigmas en los que están formados y realizan sus observaciones. Porque practicar un paradigma es vivir en un mundo en el que los fenómenos no pueden ser vistos desde otro paradigma. Lo único que puede explicar que yo pase de un mundo a otro es haber dado un salto irracional. “Irracional” no significa aquí contrario a la razón sino impredecible para un paradigma.

Imre Lakatos y los programas de investigación científica

Karl Popper propuso un modelo lógico de la investigación científica mediante la falsación de hipótesis. Para él, el progreso científico depende entonces de la honestidad del investigador de anunciar qué evidencia falsaría su enunciado. Thomas Kuhn, por su lado, propuso que el progreso científico se produce mediante revoluciones, no mediante falsaciones. Estas revoluciones ocurren ante la rivalidad de paradigmas que luchan por demostrar cuáles pueden resolver más problemas y solucionar anomalías.

Imre Lakatos toma ciertas ideas de Kuhn y en lugar de proponer la existencia de paradigmas, propone los programas de investigación científica. La ventaja de la propuesta de Lakatos sobre la de Kuhn es que resuelve el problema de la inconmensurabilidad y de irracionalidad que implica el paso de un paradigma a otro. Para él, cada modelo teórico se convierte en un programa de investigación en tanto que los científicos lo encuentran productivo y trabajan con él hasta la saciedad, obteniendo todo el provecho posible de dicho programa.

Contra el justificacionismo

Lakatos, al igual que la mayoría de epistemólogos, critica el justificacionismo, que define como “the identification of knowledge with proven knowledge” y que por mucho tiempo fue la tradición dominante en el pensamiento racional (11). El problema con esta epistemología ingenua es que nos puede llevar a un escepticismo radical (como en efecto ocurrió con David Hume). El justificacionismo no puede explicar cómo un conocimiento puede ser probado. Siempre existe la posibilidad de que la prueba surja de una mala observación o que, desde un punto de vista metafísico, sostengamos la incapacidad humana de conocer al mundo tal cual es. Los sentidos, como sostuvo Hume, siempre pueden engañarnos. Por eso Lakatos consideró que el escepticismo justificacionista ridiculizaba el pensamiento objetivo y abría la puerta al irracionalismo, el misticismo y la superstición. Un ejemplo de escepticismo irracional es exigir que se pruebe de manera definitiva que la gravedad existe. Lo que se podría exigir a quien pronuncia esta demanda

es que pruebe que la gravedad no exista. Pero para el empirista dogmático, toda evidencia es cuestionable y se reduce a una presuposición.

Al igual que Kuhn, Lakatos sostiene que no hay tal cosa como una observación en estado puro. Solo puede ser interpretada mediante un conjunto de postulados que constituyen un sistema científico y que él denomina, como ya lo dije, programas de investigación científica. Los denomina así debido a que no se trata de paradigmas cerrados sino abiertos pero hasta cierto punto.

El conjunto duro (hardcore) y el cinturón protector

Para Lakatos, un programa de investigación científica está compuesto de un conjunto duro de principios que le dan forma. A la vez, contiene un cinturón protector del cual emergen las investigaciones que protegen al conjunto duro. Lakatos define al conjunto duro de esta manera: “[a]ll scientific research programmes may be characterized by their ‘hard core’. The negative heuristic of the programme forbids us to direct the modus tollens at this ‘hard core’”. Esta parte requiere de una lectura atenta. En primer lugar, el “hard core” del programa de investigación científica no permite una heurística negativa, es decir, no puede ser cuestionado por los investigadores dado que es su punto de partida. En consecuencia, prohíbe la aplicación del modus tollens, que es la forma básica de negación de una proposición. Si no recordamos qué es el modus tollens, consideremos este ejemplo:

P: Solo un animal que pare a sus crías, les da de lactar.

Q: El ornitorrinco no pare a sus crías y les da de lactar.

Por tanto, la premisa es falsa.

Para recordar, el modus ponens es el razonamiento inverso:

P: Todo hombre es mortal.

Q: Sócrates es hombre.

Por tanto, Sócrates es mortal.

Para Lakatos, el modus tollens que he puesto de ejemplo no puede ser aplicable al conjunto de proposiciones que constituyen el conjunto duro del programa de investigación científica, dado que refutaría un principio central y lo derrumbaría. Al contrario de lo que sostendría Popper y su exigencia de honestidad intelectual mediante la falsación, Lakatos sostiene que en la práctica científica, la existencia de “ornitorrincos”, es decir, de fenómenos que contradicen el conjunto de ideas duras, será archivada por los investigadores y puesta de lado hasta que se halle una explicación.

Para entender mejor esto último, toca entender qué es el cinturón protector. Lakatos lo define como “auxiliary hypotheses which has to bear the brunt of tests and get adjusted and re-adjusted, or even completely replaced, to defend the thus-hardened core” (48) Inmediatamente sostiene que un programa de investigación es exitoso si logra resolver los problemas del cinturón protector y es un fracaso cuando los problemas retadores (que llama problemshifts) terminan degenerando el

programa de investigación, es decir, se vuelve improductivo (48). El mejor ejemplo que señala sobre un programa de investigación exitoso es el newtoniano. En efecto, la Teoría de Newton contenía un conjunto de principios que resolvían los problemas y anomalías de la Teoría Galileica. A la vez, dejaba un amplio espacio de investigación para los demás científicos que se dedicaron a resolver con éxito los “problemshifts” que no habían sido explicados por Newton pero que podían derivarse de sus ideas centrales o “hardcore”.

No cualquier “problemshift” merece atención. Lakatos distingue entre los problemas progresivos de los regresivos. Son progresivos aquellos que nos llevan al descubrimiento de nuevos hechos. Sostiene Lakatos que el progreso se mide por el grado en que un problema es progresivo, por el grado en que una serie de nuevas teorías nos llevan al descubrimiento de hechos nuevos (35).

Consistencia

Precisamente porque rechaza el justificacionismo, Lakatos sostiene que la investigación científica no reside en proponer hipótesis para confrontarlas con la naturaleza a fin de que ella nos diga “sí” o “no”. La metáfora más correcta es que los investigadores proponen una gran cantidad de teorías y la naturaleza responde “¡inconsistente!”. Los investigadores entonces realizan esfuerzos para arreglar las inconsistencias de sus teorías. Lakatos es muy exigente en este punto:

If science aims at truth, it must aim at consistency; if it resigns consistency, it resigns truth. To claim that ‘we must be modest in our demands’, that we must resign ourselves to - weak or strong - inconsistencies, remains a methodological vice. On the other hand, this does not mean that the discovery of an inconsistency - or of an anomaly - must immediately stop the development of a programme: it may be rational to put the inconsistency into some temporary, ad hoc quarantine, and carry on with the positive heuristic of the programme (58).

Las proposiciones científicas deben ser consistentes pero ante la evidencia de su inconsistencia no hay que eliminarlas. Hay que ponerlas, como propone Lakatos, en “una cuarentena” y continuar con la heurística positiva del programa.

Heurística positiva y heurística negativa

La heurística positiva es opuesta al falsacionismo. Ante una anomalía, ante un error de consistencia, debe continuar trabajando en repararla y ajustar la hipótesis. Lakatos encuentra el método falsacionista irreal e incluso cruel. Según sostiene, en la mayoría de casos ni siquiera necesitamos refutaciones para percibir que la teoría está ante la urgente necesidad de ser reemplazada. En cambio, “the positive heuristic of the programme drives us forward anyway. Also, to give a stern ‘refutable interpretation’ to a fledgling version of a programme is dangerous methodological cruelty” (65).

La heurística negativa, en cambio, es imponerse la imposibilidad de refutar las proposiciones centrales o “hardcore” del Programa de Investigación Científica. “All scientific

research programmes – explica Lakatos – may be characterized by their ‘hard core’. The negative heuristic of the programme forbids us to direct the modus tollens at this ‘hard core’” (48).

Para Lakatos, la honestidad científica no reside en dejarse llevar por el falsacionismo sino en desarrollar modelos consistentes y esforzarse en cumplir con el programa de investigación científica sin que degenera, es decir, sin que sea invadido por problemas regresivos. Dos ejemplos que nos ofrece de programas que han degenerado son el marxismo y el psicoanálisis, dado que ambos se niegan a definir cómo evaluar el grado de sus avances. Sus cinturones protectores no han podido defender las tesis centrales y por tanto sus enunciados se han vuelto pseudocientíficos.



CAPÍTULO 5

El Modelo Alpha Beta de Adolfo Figueroa

El problema de la complejidad

El modelo de falsación de Karl Popper ha sido sumamente convincente para los científicos naturales. Implica honestidad del investigador, básicamente, su capacidad de anunciar qué evidencia refutaría su hipótesis. En cuanto a la definición de epistemología, reconoce que va a tomar las palabras “epistemología”, “metodología” y “lógica del conocimiento científico como sinónimos” (7).

Adolfo Figueroa propone trasladar el modelo de la falsación a la economía, que considera una de las áreas de las ciencias sociales. Y las ciencias sociales poseen una característica: son complejas porque estudian el comportamiento humano que, aun siendo regular, es a fin de cuentas impredecible. No solo porque la conducta de una persona no puede ser predicha con certeza sino porque los individuos vivimos en un entramado de relaciones dentro de las cuales factores no esperados pueden tener un alto impacto no ya sobre un individuo sino sobre un enorme grupo de personas. Como él lo explica: “Human society is a highly complex system because many individuals interact and individuals themselves are complex systems” (9).

El problema a resolver es, entonces, cómo aplicar el falsacionismo en sistemas complejos como el comportamiento social y, específicamente, en la economía.

El criterio epistemológico no puede ser empírico sino abstracto

Siguiendo a Popper, Figueroa explica que necesitamos un criterio para establecer que el conocimiento científico es válido (de eso trata la epistemología) pero que ese criterio no puede ser empírico sino lógico. Eso significa que no puede estar basado en hechos.

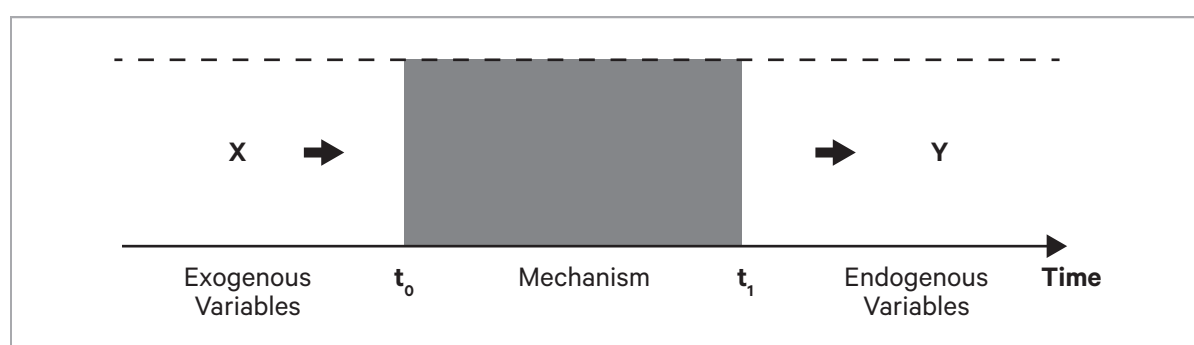
Para él, el proceso epistemológico debe primero hacer asunciones o presupuestos. El primero, que el complejo mundo real puede ser ordenado bajo la forma de un proceso; este ordenamiento se debe a la regularidad de los hechos y deben ser taxonómicos (es decir, identificables mediante alguna tipología). En segundo lugar, dicho complejo mundo real puede ser transformado en un mundo más simple mediante la construcción de una teoría. A esto llamamos el principio de abstracción y que ya vimos en el cuento de Borges. Por eso Figueroa señala que “[b]y transforming the complex real world into an abstract world, by means of a scientific theory, we can reach a scientific explanation to that complex real world”. (10) Una teoría científica es una abstracción, es decir, una simplificación de la realidad. No puede haber conocimiento científico sin dicha simplificación.

Figueroa propone unir la teoría falsacionista popperiana con la epistemología de Georgescu-Roegen. Esta se resume en las siguientes reglas:

1. Construye un proceso abstracto para representar el complejo mundo social con la ayuda de una teoría científica.
2. Selecciona un tipo particular de proceso abstracto de acuerdo con la naturaleza de la repetición del proceso (estático, dinámico o evolutivo).
3. Envía la ecuación de forma reducida de la teoría científica a empírica prueba (12).

Figueroa sostiene que el modelo de Georgescu-Roegen no es incompatible con el falsacionismo popperiano. Y es recurriendo a ambos que desarrolla el Modelo Alpha Beta, cuyo objetivo es falsar teorías, en particular, someter las teorías económicas al método de falsación popperiano.

Figueroa propone la siguiente figura para graficar el proceso abstracto de la investigación económica. Hay en primer lugar un segmento temporal repetitivo representado por $t_0 \dots t_1$; X es el conjunto de variables exógenas mientras que Y es el conjunto de variables endógenas. El área en gris señala los mecanismos subyacentes por los cuales X e Y están conectados. Son elementos del proceso que no son observables. Si lo fueran, constituirían otro proceso con sus propias variables endógenas y expogenas, que a su vez tendrían un área gris inobservable, lo que, como señala Figueroa, nos llevaría a una regresión infinita (11).



La repetición de este proceso constituye las relaciones estructurales cuya solución son las condiciones de equilibrio.

Las proposiciones alpha

Las proposiciones alpha componen en conjunto una teoría. Dado que las proposiciones son abstractas, la teoría también lo es. Las proposiciones alpha deben tener tres condiciones: (a) no ser observables; (b) no ser tautológicas y (c) tener la capacidad de generar proposiciones beta, que sí son observables, como veremos más adelante.

Para Figueroa, una teoría científica es un conjunto de proposiciones alpha. Dichas proposiciones no requieren justificación y deben ser tomadas como axiomas. Esto se deriva de un problema lógico: si una proposición requiere de justificación, a su vez la justificación requerirá de otra y así hasta el infinito. Pero entonces, si no se pueden justificar bajo ninguna observación empírica, ¿para qué sirven? Pues para generar proposiciones beta que sí son observables. Como lo explica Figueroa:

How are then the assumptions of a scientific theory chosen? Not by empirical observations. Do these assumptions need justification? No, they do not. The assumptions are in the nature of axioms; they do not need logical justification. The reason has to do with logical arguments: If the set of assumptions needed justification, another set of assumptions to justify them would be needed, which in

turn would need another set to justify the latter, and so on; hence, we would end up in the logical problem of infinite regress. The assumptions of a scientific theory are, to some extent, chosen arbitrarily. Therefore, the need to test the theory becomes a requirement for scientific knowledge (18).

Nuevamente observemos que sin teoría es imposible el conocimiento científico. Sin teoría, solo tenemos conocimiento a secas, que usamos a diario, pero que no es capaz de pasar por el filtro del conocimiento científico.

Las proposiciones beta

Como ya vimos, las proposiciones alpha no requieren de justificación, deben ser tomadas como axiomas a fin de que formen un conjunto teórico. Además, deben ser inobservables y no tautológicas, es decir, deben predicar algo del mundo.

Las proposiciones beta se derivan lógicamente de las alpha pero son observables y sometibles a medición. Si las proposiciones beta pasan por el filtro de la observación, es decir, se comprueban, se puede inferir que la teoría está corroborada (recordemos que en el método popperiano no se usa la palabra “verdad” o “verdadera”). Figueroa resume el proceso de falsación de esta manera:

- (a) Si alpha es verdadero, entonces beta debe ser verdadero.
- (b) Si beta es falso, entonces alpha debe ser falso.
- (c) Si beta es verdadera, entonces alpha se corrobora (17).

Bajo el Método Alpha Beta, se impone lo que Figueroa llama un darwinismo evolutivo. Si la teoría es falsada por este método, otra debe surgir. Una mejor teoría no solamente debe resolver las falsaciones de la anterior sino que debe iluminar más fenómenos. Según Figueroa, la ciencia progresa mediante la muerte de las teorías falsadas.

Sostiene Figueroa que las proposiciones beta tienen las siguientes propiedades: (a) muestran las predicciones empíricas falsables de una teoría científica; (b) se derivan lógicamente de la teoría y son observables y refutables. Si las proposiciones beta no son consistentes con los hechos, la teoría falla y es rechazada; si las proposiciones beta son consistentes con los hechos, entonces se acepta la teoría (19-20).

Las proposiciones beta también predicen relaciones de causalidad, es decir, cambios en las variables exógenas (X) causarán cambios en las variables endógenas (Y), que nuevamente son observables y falsables. La causalidad – sostiene Figueroa – requiere una teoría, es decir, sin teoría no hay causalidad (20).

Figueroa nos ofrece un muy ilustrativo ejemplo de cómo no es suficiente la lógica para llegar a una conclusión corroborada. Se trata de una versión alterada del silogismo de la mortalidad de Sócrates:

Todos los hombres son inmortales.

Sócrates es un hombre.

En consecuencia, Sócrates es inmortal.

Desde el punto de vista lógico, el silogismo es válido. Pero la conclusión es empíricamente falsa. Siguiendo el Método Alpha Beta, “Todos los hombres son inmortales” es la proposición alpha pero la proposición beta, a saber “Sócrates es inmortal” es incongruente con la premisa. Por tanto, debemos desechar la premisa y proponer otra. Lo mismo debemos lograr con los modelos económicos: desarrollar una teoría abstracta, inobservable y a partir de allí inferir proposiciones beta que sí sean observables.

Este ejemplo ilustra que, desde un punto de vista lógico, no se puede probar que las teorías científicas en ciencias sociales sean verdaderas. Solo se puede aspirar a que sea corroboradas o no. La corroboración no implica de ningún modo “verdad” sino consistencia. Las teorías científicas sobreviven de una “guerra” en la que gana la más apta, es decir, la que ha pasado las pruebas.

Los profanos en epistemología creen que las teorías son realidades. Figueroa piensa lo contrario: son artificios que permiten sostener el conocimiento científico. Por eso sostiene que “[a] scientific theory allows us to construct an abstract world that intends to resemble well the complex real world. If there is no theory, there is no possibility of scientific knowledge (23). Sin embargo, la teoría tiene que aproximarse a la realidad, tiene que ser un mapa como el de Borges: una abstracción, un artificio pero que tenga un correlato real. “If in this confrontation theory and reality are inconsistent, theory fails, not reality; that is, the arbitrary selection of its assumptions is proved wrong” (22).

Aplicado al campo de la economía que es una ciencia social y por tanto una ciencia de la complejidad, Figueroa resume las reglas de la teoría científica de esta manera:

1. La regla de que la teoría científica es necesaria para explicar un mundo real complejo se produce mediante la construcción del conjunto de proposiciones alpha.
2. La regla de que la falsación es el criterio de demarcación viene dada por las proposiciones beta, derivadas lógicamente del conjunto de proposiciones alpha. A su vez, la regla de rechazo-aceptación de una teoría científica viene dada por las iteraciones de proposiciones alfa-beta, eliminando las falsas teorías hasta encontrar la válida.
3. El uso de la abstracción implica que las proposiciones beta no requieren de que calcen en todos los casos empírico, ya que puede haber excepciones. Por tanto, la falsación requiere de pruebas estadísticas (22-23).

Las proposiciones beta deben ser observables. Sin embargo, tengamos cuidado con lo que consideremos observable. Figueroa advierte que el método alpha-beta implica que los hechos a

los de la economía se refieren “to the actual behavior of people, to what people do (observable). To be sure, facts cannot refer to what people say about what they do, as in surveys. People’s answers on surveys need not reflect their true behavior” (48). En efecto, no podemos basar nuestras observaciones en lo que la gente dice que hace. Esto será discutido más adelante cuando revisemos los fundamentos de la sociología.

El problema del universalismo ontológico

Toda ciencia aspira a ser universal. Muchas veces las ciencias sociales, incluso la economía, han sido cuestionadas en su cientificidad debido a su dificultad para establecer principios universales. Si nos fijamos bien, este cuestionamiento proviene de las ciencias naturales, para las cuales la universalidad no es un problema. ¿Qué pasa con la economía? ¿Puede aspirar a universales en cualquier sociedad? Recordemos que la economía, la ciencia que estudia los recursos escasos, surge en las naciones capitalistas y tenían un fin práctico: lograr un mejor manejo de los recursos.

Figueroa propone tres posibilidades:

- a) La economía es, en efecto, una ciencia universal.
- b) La economía es una ciencia de hechos particulares.

Ante estas dos posibilidades contrarias, Figueroa propone una tercera:

- c) La economía contiene universales y además estudia casos particulares, según las instituciones sociales (48).

En efecto, la economía parte de los siguientes postulados, que pueden ser aplicables a casos particulares.

$\alpha 0$ (1). *El postulado de la escasez*: los deseos de recursos son ilimitados pero los recursos son limitados.

$\alpha 0$ (2). *El postulado institucional*. A fin de resolver los problemas económicos, las sociedades deben establecer instituciones particulares, un conjunto de normas, para regular las relaciones sociales de producción y distribución.

$\alpha 0$ (3). *El postulado de la racionalidad*. Los actores sociales actúan guiados por motivaciones que están delineadas por las instituciones sociales en las que viven. Supone que hay congruencia entre lo que hacen y los fines que buscan.

$\alpha 0$ (4). *El postulado inicial de la dotación de recursos*. A fin de producir y distribuir los bienes, las sociedades están dotadas de recursos económicos que pueden ser trabajadores, máquinas, herramientas, recursos naturales, etc. El número de la población también es parte de esta dotación inicial.

$\alpha 0$ (5). *El postulado de la inequidad inicial*. Los individuos participan de los procesos económicos no solo dotados de activos económicos (como habilidades, capital y tierra), sino también con derechos sociales, como los derechos humanos, políticos y culturales. Las diferencias en el grado

de desigualdad en la distribución de estos activos y derechos entre los individuos también dan forma al proceso de producción y distribución de las sociedades (50-51). (En el examen de la obra de Pierre Bourdieu veremos con más detalle estas distintas formas de capital).

No es el fin de este capítulo desarrollar todas las ideas de Figueroa pero hay que destacar una observación controversial. Según él, la economía no es una ciencia experimental. Por tanto, debemos obtener los hechos del mundo real, de los “experimentos naturales”. Señala también que en este punto la economía se parece mucho a la astronomía (48). Sin embargo, el debate sobre si la economía puede ser una ciencia experimental está abierto, como lo señalaremos en el último capítulo.

CAPÍTULO 6

**El Problema del
Fenómeno Social:
Una Primera Definición**

Un fenómeno social es, en principio, un hecho regulado y con sentido (o significado) para una comunidad de individuos humanos. Vamos a explicar esta definición pero no vamos a quedarnos en ella, ya que la epistemología de las ciencias sociales nos exige una mayor discusión.

Uno de los antecedentes más antiguos de esta idea se encuentra en las ideas de Aristóteles (siglo V). En su *Ética a Nicómaco* afirma que “la felicidad es una cosa completa e independiente ya que es el fin de la acción” (59). Toda acción de un ser humano es un medio y, como tal, está dirigida a un fin. La felicidad, en cambio, no es un medio sino un fin en sí mismo, que los hombres procuran mediante una enorme diversidad de acciones. Así como el fin de un flautista es tocar la flauta, el fin de un ser humano es la felicidad y no hay ni puede haber nada más allá de ello. Sin embargo, Aristóteles no podía concebir que la felicidad de un hombre se pudiese alcanzar fuera de la política, es decir, fuera de la ciudad. La polis es el lugar propicio para que el ser humano logre alcanzar ese fin. Los seres ferales (es decir, los que viven como bestias en grupos no organizados) carecen de ese entorno que les impide alcanzar la felicidad. Por supuesto, cuando Aristóteles se refiere a “política” quiere decir la vivencia en una comunidad.

Análogamente, las ciencias sociales no estudian a los individuos aislados ni a los pocos casos de niños que han pasado una infancia sin socialización humana. De hecho, el estado en el que se encuentran los llamados “niños ferales” demuestra que el desarrollo de la persona depende fuertemente de su socialización temprana. Incluso quienes viven en esclavitud o en prisión, con altas restricciones en su vida, son considerados agentes sociales porque sus actos están inscritos en las estructuras de la sociedad que los han condenado a dicha condición. A pesar de la fuerte coacción que padecen, son capaces de realizar acciones propiamente humanas, a diferencia de los animales. A Aristóteles no se le podía escapar este detalle ya que vivía en una sociedad esclavista. No negaba la naturaleza humana de los esclavos pero consideraba que su virtud era cumplir con el mandato del amo, de la misma manera que la virtud de la esposa era cumplir con la voluntad del marido. Obviamente esta jerarquización es considerada inaceptable en nuestra época. Lo importante es fijarse en los principios de su pensamiento, que sigue siendo válido para nosotros. Como explican Bauman y May: “Individual actors come into the view of sociological study in terms of being members or partners in a network of interdependence” (4).

En la actualidad, subsiste la polémica sobre si las ciencias sociales deben pasar por el filtro de una epistemología distinta de las ciencias naturales. El punto clave que distingue a la primera de la segunda es la agencia. Llamaremos hechos naturales a los que poseen estas dos características (a) no son realizados por la voluntad de uno o varios individuos y (b) no provocan por sí solos interacciones que produzcan sentido. El movimiento de las estrellas o el crecimiento de las plantas son buenos ejemplos de hechos naturales. Ambos están sujetos a leyes que podemos entender sin necesidad de atribuirles ningún significado. Podemos explicar una temporada de plagas sin atribuir a ningún agente la intención de hacernos daños y el movimiento de las estrellas, a contrapelo de lo que dice la astrología, no nos manda ningún mensaje. La explicación en términos físicos no requiere en ningún momento que haya alguna intencionalidad en la evolución de las especies. Incluso los fenómenos fisiológicos humanos como la respiración, los procesos digestivos,

la circulación sanguínea son también naturales aunque ocurran dentro de un cuerpo humano en cuanto a que nuestra voluntad no controla esos fenómenos.

Los fenómenos sociales, en cambio, son actos regulares en los que están comprometidos la voluntad de los actores y el significado. También están sujetos a normas pero no a normas naturales sino sociales. Ahora bien, los fenómenos sociales no están enteramente desvinculados de nuestra fisiología y de los caracteres propios de nuestra mente que son resultado del cerebro. De hecho, son proyecciones culturales de las necesidades propias de nuestra especie. Pensemos, por ejemplo, en la alimentación y la sexualidad. Ambas son necesidades fisiológicas que compartimos con otros mamíferos pero solo los seres humanos hemos desarrollado rituales que les dan un significado y les hemos reservado espacios en los cuales la satisfacción de estas necesidades es considerada aceptable.

Los seres humanos tenemos mucho más que necesidades biológicas. Además, tenemos necesidades sociales. El significado cobra en ese aspecto un papel vital porque define nuestra vida. Tomemos como ejemplo la necesidad básica de comer. En cuanto seres sociales, no basta la obtención de alimento. Además, lo cumplimos de modo ritual, a ciertas horas y con ciertos ingredientes y preferencias de gusto que varían de comunidad en comunidad. Tenemos reglas de cortesía en la mesa, algunas específicas para ciertos sectores sociales o para diferentes ocasiones. Por ejemplo, cuando vamos a un restaurante, diferenciamos las funciones de los que cocinan, los que atienden las mesas y los que comen en las mesas. Distintos tipos de actores, algunos especializados, son en este caso necesarios para cumplir la función alimenticia. Por otra parte, los banquetes pueden convertirse en actos de agasajo, de confraternidad, de redistribución o de reciprocidad. De esta manera, el acto de comer, que posee un fundamento fisiológico básico, adquiere significados mucho más elevados y complejos y que requieren de los actores un tipo de comportamiento: de los cocineros, que hagan bien la comida; de los meseros, que sean prolijos y corteses; de los comensales, que sean respetuosos de las formas (¡incluyendo a veces saber distinguir la copa para el agua, para el vino blanco y para el tinto!). De esta manera, una necesidad básica se entrelaza con otra necesidad un poco menos básica, que es la del reconocimiento y la sociabilidad, es decir, el mantener lazos familiares y amicales. Las distinciones en la comensalidad refuerzan los vínculos entre la familia y las amistades y a la vez contienen un fuerte sentido de diferenciación social, esto es, de reforzamiento del estatus o la posición estamental, como veremos más adelante. Además hay diferencias y regularidades en lo que consideramos “bueno para comer”. En algunas comunidades se realiza la antropofagia, mediante el acto de comer la carne de un familiar muerto. Además, existen los rituales de ayuno y, en muchas culturas, reglas estrictas sobre cuándo y cómo matar a un animal, como ocurre en el islamismo y el judaísmo ortodoxos.

Consideremos el saludo. Es un ritual que normalmente se realiza cuando hay un encuentro entre dos personas que están forzadas a interactuar. Puede ocurrir una sola vez (por ejemplo, al comenzar el día o en la mañana) o bien cada vez que los individuos que interactúan consideran que ha habido alguna interrupción que merezca volver a saludar (el regreso después de una fiesta). Pero sería contrario a las normas sociales: (a) no saludar a quien corresponde y (b) saludar continuamente. El saludo satisface una necesidad: la del reconocimiento personal y la del

reconocimiento mutuo. Cuando saludamos a alguien lo estamos reconociendo como persona y esperamos que él o ella nos retribuya el reconocimiento. A su vez, la manera en que se otorga el saludo puede expresar cercanía o distancia o bien superioridad (mediante gestos como esperar que la otra persona salude primero o bese nuestras manos), igualdad (mediante un saludo mutuo) o subalternidad (inclinándonos hacia la otra persona como el rey o el papa).

Nuevamente, aunque el saludo posee el fin de otorgar al otro reconocimiento, a su vez puede adquirir muchos significados que refuerzan los vínculos sociales. Saludar a una autoridad religiosa o política de manera solemne significa reconocer su autoridad. Un saludo amistoso significa cercanía. Un saludo que consideramos “frío” implica distancia, una cortesía mínima que no pretende mayor acercamiento y que la otra persona puede detectar. Si bien todos los estilos de saludar cumplen una misma función, lo hacen de manera distinta y poseen distintos significados.

A su vez, los fenómenos naturales pueden adquirir significados para una comunidad y así convertirse en fenómenos sociales. Por ejemplo, en muchas culturas las enfermedades y las plagas se interpretan como maldiciones o castigos de los dioses, mientras que la salud y la prosperidad se interpretan como bendiciones. De manera que la diferencia entre un fenómeno natural y otro social no reside en lo que es sino en cómo se interpreta. Conscientes de ello, aparece uno de los grandes problemas en las ciencias sociales, a saber, la dialéctica entre agencia y estructura. Sin estructura (o “política”) como la llamaba Aristóteles, careceríamos de orientación para nuestros actos y sin agencia no podríamos decir que los actos son “nuestros”. Tendríamos que ver a la sociedad como un conjunto de normas que imponen la coacción con tal fuerza que ninguno de nosotros sería libre sino que estaría condicionado por la socialización. La alienación ocurre cuando no encontramos sentido a los actos que realizamos.

Todos poseemos cierto grado de consciencia del sentido y de los efectos de nuestros actos pero no todos podemos relacionarlos con la red social de interdependencia con los demás. La sociología nos ayuda a comprender esta realidad que, aunque es omnipresente, está oculta para los sujetos. Bauman y May nos animan a pensar sociológicamente para lograr esta capacidad de ver:

To think sociologically is to seek to make sense of the human condition via an analysis of the manifold webs of human interdependency– those toughest of realities to which we refer in order to explain our motives and the effects of their activation (8).

Lo dicho hasta aquí no agota el entendimiento de los fenómenos sociales. Debe entenderse como una mera introducción necesaria para avanzar hacia conceptos más finos y perspectivas divergentes. En los siguientes capítulos vamos a estudiar cómo se pueden comprender e interpretar. Por ello vamos a exponer las distintas ideas que han tenido los pensadores respecto de qué es un fenómeno social y cómo debe abordarse.

CAPÍTULO 7

**Durkheim y Weber:
El Hecho Social y la
Acción Social**

Tanto Durkheim como Weber son considerados los fundadores de la sociología. Dilthey y Comte, aunque analizaron hechos sociales, son considerados más bien filósofos. Para entender a Durkheim y Weber es necesario ubicarse en la época de sus escritos, es decir, a principios del siglo XX, en donde globalmente son notorios el poder del Imperio Austro-Húngaro que decayó después de la Primera Guerra Mundial, y el surgimiento como nueva potencia de Estados Unidos. Las ciencias sociales se volvieron importantes debido a que los Estados burocráticos, que comprendían amplias partes del mundo, demandaban la comprensión de las sociedades para fines de su administración. Weber, de hecho, fue el primero en estudiar el orden burocrático y a partir de sus ideas se comprende al Estado como un organismo que posee el monopolio de la fuerza. A su vez, el funcionario estatal deja de ser dueño de su puesto y se vuelve un operador, idealmente impersonal, de la ley. En los reinos antiguos, el puesto del funcionario era un beneficio sujeto muchas veces a su discrecionalidad. En los Estados propiamente modernos, se le exige al burócrata la sujeción a la ley, recibe un salario por su tarea y no se beneficia directamente de los impuestos. El aparato estatal se vuelve así impersonal. Como consecuencia de ello, el carisma, es decir, el poder espiritual sobre las personas, pasa completamente a la Iglesia o las iglesias. Esta época fue la semilla de lo que hoy conocemos como separación entre Iglesia y Estado, una forma de administración moderna que divide de manera definitiva el poder político del poder espiritual. La impersonalidad de la burocracia tiene, pues, como fin reducir al mínimo la discrecionalidad del funcionario.

Quienes hayan leído la novela *El proceso* de Franz Kafka reconocerán cómo esta impersonalidad es representada como un laberinto incomprensible que aniquila al sujeto. No es casualidad que la literatura de Kafka haya surgido precisamente en la época de esplendor del Imperio Austro-Húngaro.

Además, Durkheim escribió un célebre ensayo sobre el suicidio en el cual vincula las condiciones sociales a la decisión del sujeto de acabar con su vida. Para él, el suicidio no es un asunto personal sino un síntoma de la sociedad. Esta idea, que hoy se considera de sentido común, fue revolucionaria en su momento.

Durkheim y el hecho social

Para Durkheim, el objeto de estudio de la sociología es el hecho social. Lo define de esta manera:

Un hecho social es toda manera de hacer, establecida o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, el que es general en la extensión de una sociedad determinada teniendo al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales (p. 51-52, cursivas en el original).

Analicemos con detalle esta cita. Un hecho social es, en principio, el resultado de una coacción exterior, es decir, una norma de acción que recae como determinante sobre el individuo. En segundo lugar, los hechos sociales existen independientemente de su manifestación. Esto último

parece no cumplir con la regla empírica de la observación. Sin embargo, parece bastante claro que las reglas sociales sobre nuestro comportamiento existen independientemente de si las estamos realizando o no, e incluso podríamos decir que existen cuando el sujeto no las cumple⁵. La coacción es social y no tiene que estar establecida por escrito. No es, en este último sentido, una ley.

No hay ninguna regla escrita que nos obligue a ser respetuosos con las demás personas. Sin embargo, tratamos de comportarnos así. Tampoco hay una regla escrita que diga que un hombre debe salir en defensa de una mujer que está siendo agredida. Y sin embargo así ocurre. Parte de las reglas sociales de lo que consideramos “ser masculino” es socorrer al indefenso. A su vez, consideramos entre los indefensos a las mujeres y los niños. Por tanto, que los varones defiendan a las mujeres y los niños es un hecho social. Los varones lo suelen hacer sin cuestionamiento, como un hecho voluntario y, en casos extremos, heroico.

Ahora bien, si el acto de defender al indefenso es voluntario, ¿por qué lo inscribimos como coacción? Pues porque su cumplimiento o incumplimiento tiene consecuencias sociales. Recurramos para una mejor explicación a un ejemplo más cotidiano. Imaginemos que yo nunca respondo a los saludos de mis jefes, colegas o subalternos, o que trato mal a ciertas personas repetidamente. Sin duda estoy violando la regla del hecho social y habrá consecuencias, como ser apartado del grupo, ser objeto de chismes, ostracismo o despedido. Por tanto, ese comportamiento antisocial también es un hecho social, en tanto que recae sobre mí una coacción. Por ello, anota Durkheim, “El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin hacerse de ellas ideas según las cuales reglamenta su conducta” (53).

Sin embargo, el hecho de que los seres humanos se comporten de acuerdo con leyes, no quiere decir que estas leyes sean naturales, como ya en su época pretendían los economistas ortodoxos. Sostiene Durkheim:

Tenemos, por ejemplo, la famosa ley de la oferta y la demanda. Nunca se ha establecido inductivamente, como expresión de la realidad económica. Jamás ninguna experiencia, ninguna comparación metódica ha sido instituida para establecer que, de hecho, las relaciones económicas proceden de acuerdo con esta ley. Lo único que se ha podido hacer y todo lo que se ha hecho es demostrar dialécticamente que los individuos deben proceder así (66-67).

Este pensamiento debe parecer chocante para los economistas ya que la ley de la oferta y la demanda es una de las más robustas que la economía sostiene. Pero no es necesario debatir sobre esta idea, que sin duda es debatible. Nos sirve para comprender que el hecho social siempre es coactivo. Si la ley de la oferta y la demanda es un hecho social, entonces solo nos dice “que los individuos deben proceder así”, en el mismo sentido en que se espera que yo responda a un saludo o que no tolere la agresión a una persona indefensa. No es una ley natural en el sentido en que podría violarla. Por tanto, es una ley de las ciencias sociales, no de las ciencias naturales (nadie puede violar, por ejemplo, la ley de la gravedad).

⁵ Quienes conocen la obra de Ferdinand de Saussure, el filólogo suizo fundador de la lingüística moderna, reconocerán que esta observación de Durkheim es análoga a la diferencia entre lengua y habla. La lengua, dice Saussure, es independiente del habla. Existe aunque no se manifieste. Por tanto, las lenguas también caben en el rubro de los hechos sociales.

Normalmente, tenemos la idea de que los científicos naturales trabajan con cosas mientras que los científicos sociales trabajan con meras abstracciones que no pueden ser llamadas “cosas”. Por ejemplo, la religión, el matrimonio, la competitividad, la criminalidad, las revueltas sociales, etc. Durkheim se opone a esta visión. Sostiene por el contrario que:

los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas. Para demostrar esta proposición, no es necesario filosofar sobre su naturaleza ni discutir las analogías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta comprobar que son el único *datum* ofrecido al sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que está dado, todo lo que se ofrece o, más bien, se impone a la observación (68).

Esta observación resulta de utilidad para el estudio de los negocios, ya que nos invoca a la necesidad de observar fenómenos que en principio parecen arbitrarios pero, al demostrar una regularidad, deben ser entendidas y enfrentadas como “cosas”. Durkheim sostiene por ello que “[p]or lo demás, si se nos permite invocar nuestra experiencia personal, creemos poder asegurar que, al proceder de esta manera, se tendrá a menudo la satisfacción de ver que los hechos más arbitrarios en apariencia presentan después al observador atento, rasgos de constancia y de regularidad, síntomas de su objetividad” (69).⁶ Ver al hecho social como “cosa” significa ser capaz de observarlos como independientes de sus manifestaciones o como dice Durkheim, “*bajo un aspecto en el que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales*” (89 las cursivas en el original).

Por tanto, los hechos sociales son externos al sujeto y pueden manifestarse a través de otros objetos. En efecto: “los hechos individuales contienen en forma mucho más natural e inmediata todos los caracteres de la cosa. El derecho existe en los códigos, los movimientos de la vida cotidiana se inscriben en las cifras de la estadística, en los monumentos históricos, las modas en la indumentaria, los gustos en las obras de arte. En virtud de su naturaleza misma tienden a constituirse fuera de las conciencias individuales” (71).

Otro aspecto importante que señala Durkheim en sus fundamentos epistemológicos para las ciencias sociales (y es una regla de oro para todo investigador) es que debe definirse el objeto de estudio independientemente de las emociones o juicios del sociólogo. Durkheim hallaba en los trabajos de sus colegas este vicio en el hecho de definir una élite de fenómenos y reducirse a ellos sin tomar en cuenta de manera objetiva cómo se expresan en la sociedad o en las sociedades estudiadas. Un ejemplo de ello, son los estudios sobre la criminalidad de aquella época, en los cuales el investigador predefinía qué es un crimen y se circunscribía a explicarlos. Este método es falaz porque nada nos dice sobre qué reglas y prácticas son criminales para las sociedades estudiadas o cómo evoluciona el concepto de crimen. En otras palabras, no se puede estudiar la criminalidad desde la definición del sociólogo, que es finalmente producto de un juicio moral, sino de la observación sobre qué se considera o se ha considerado delito. Por ejemplo, en varios estados de Estados Unidos de América, hasta principios del siglo XX era ilegal el matrimonio “interracial”

⁶ En un ensayo aún no concluido, denomino “fantasmas” a los hechos que producen efectos negativos o positivos dentro de las organizaciones pero que no son reconocidos por los gerentes ni el personal. Mi idea es que seamos capaces de reconocer dichos “fantasmas” y tratarlos como “cosas” en el sentido de Durkheim, es decir, que sean reconocidos como hechos sociales dentro de la organización y que por tanto pueden ser administrados.

y hasta 2002, aunque parezca increíble, en Texas se consideraba delictiva la práctica homosexual (aunque rara vez se perseguía). La Corte Suprema de ese país sentenció que ambas normas eran constitucionales. Para un investigador de nuestra época resultará repugnante, inmoral, conferir el carácter de delito a ambas prácticas. Pero como investigadores no podríamos omitirlos de la historia del crimen. Si lo hiciéramos, estaríamos reduciendo nuestra comprensión del hecho social a aquello que nos conviene o nos complace moralmente.

Otro ejemplo que nos ofrece Durkheim es el de la salud que, normalmente, damos por sentado. Para él, no hay tal cosa como salud en sí misma sino en relación con la enfermedad. Según Durkheim, salud y enfermedad no se oponen sino que se complementan. No se puede definir una sin la otra. Son entonces conceptos relativos que dependen de cómo las sociedades, y especialmente la comunidad médica, las comprenden.

Los fenómenos que estudia el sociólogo parten de la sensación y de ahí se forman como conceptos. Mediante el proceso de investigación, el concepto deja de coincidir con la opinión o definición de la sociedad y se convierte propiamente en objeto de estudio de la sociología. Así, pues, el sociólogo “[n]ecesita conceptos que expresen en forma adecuada las cosas tal como son, no tal como resulta útil concebirlas en la práctica” y además “[e]l punto de partida de la ciencia o conocimiento especulativo no podía ser otro que el del conocimiento vulgar o práctico. Es solo más allá, en forma en que esta materia común es elaborada después, cuando empiezan las divergencias” (87).

Al imponer nuestros conceptos, cometemos el grave error de juzgar a las comunidades de acuerdo con nuestro punto de vista (y de hecho este era el gran vicio colonialista de la sociología positivista). Durkheim denuncia que esta falta de rigor metodológico “hace que algunos observadores nieguen a los salvajes toda clase de moralidad. Parten de la idea de que nuestra moral es la moral, pero es obvio que los pueblos primitivos la desconocen o sólo existe entre ellos en estado rudimentario. Esta definición es arbitraria. Si aplicamos nuestra regla todo cambia” (84)⁷.

Análogamente, en los estudios de negocios, no podemos definir conceptos clave como “competitividad”, “cadena de valor”, “liderazgo”, “responsabilidad social empresarial” o “cultura organizacional” de manera arbitraria, es decir, desde nuestra mera perspectiva sino de una definición precisa que los describa como hechos sociales que pueden ser estudiados, analizados e incluso replanteados como “cosas”. Por ejemplo, una buena investigación sobre la responsabilidad social empresarial distinguiría la definición normativa (de valor ético) del hecho social que puede observarse en las empresas que se autodenominan socialmente responsables o de la manera en que la perciben los *stakeholders*.

En resumen, para Durkheim el objeto de estudio de la sociología es el hecho social, que es una coacción que recae sobre el sujeto en cuanto le ofrece las normas para la existencia en sociedad. Los hechos sociales deben ser considerados como objetos, independientemente de su manifestación. No pueden ser predefinidos por el investigador sino inferidos de la observación. Para estudiarlos de manera estricta, debemos hacer a un lado nuestros sentimientos y juicios morales.

⁷ Ciertamente hoy ningún sociólogo se referiría a las comunidades aborígenes como “salvajes”. Pero es así como se las llamaba en la época de Durkheim.

Weber y el enlace de sentido

Weber define a la sociología como “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (5). El objetivo de la sociología implica entonces tanto entender la acción social como explicarla causalmente. Notemos además que la manera de entender es la interpretación, lo que exige un estudio hermenéutico. La sociología no puede ser una mera descripción de la acción social sino que debe buscar su sentido y sus causas.

Ahora bien la acción social es un concepto muy diferente al de hecho social de Durkheim:

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” (5).

Por “sentido mentado” debemos entender el sentido que el sujeto expresa sobre su acción. Ciertamente, el sociólogo no puede conformarse con lo expresado por el sujeto pero es un punto de partida para la ulterior interpretación. Ahora bien, si una acción tiene sentido, lo tiene para otro. Recordemos que la palabra “sentido” se refiere tanto a “significado” o “semántica” como a “dirección”. Toda acción que contenga un significado y se dirija a alguien, es una acción social. En otras palabras, no hay tal cosa como acción social individual, eso sería un oxímoron. Las acciones sin sentido no serán objeto de las ciencias sociales. Weber pone como ejemplo de ello el choque entre dos ciclistas, que es accidental. En cambio, sí es una acción social la manera en que los ciclistas minimizan o exageran el valor de ese choque.

Corresponde aclarar cómo se manifiesta el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción:

- a) Existente de hecho, esto es:
 - a. En un caso históricamente dado.
 - b. Como promedio y de modo aproximado en una determinada *masa* de casos.
- b) Como construido en un tipo *ideal* con actores de este carácter.

Dejamos de lado aquí la valoración, es decir, si el sentido es “justo” o “verdadero” (6).

Así, pues, para los sujetos una guerra pasada o presente puede tener un sentido específico (la defensa de la patria, la amenaza del enemigo, etc.). Estos serían los sentidos mentados posibles de un caso históricamente dado. Costumbres como la comida o la vestimenta pueden ser analizados como promedio aproximado (la mayoría de hogares urbanos desayuna café, pero no todos).

En cuanto a los tipos ideales, podemos considerar los roles de género. Por ejemplo, el papel que idealmente deben cumplir las mujeres por un lado y el que idealmente deben cumplir los varones. Son tipos ideales porque los actores nunca los cumplen perfectamente pero los actores apuntan a hacerlo. Como sabemos por experiencia, en nuestros tiempos estos tipos ideales de

género están siendo cuestionados y sujetos a profundos cambios. Es tarea del sociólogo, siguiendo a Weber, no solo entenderlos sino explicar su estabilidad y sus cambios de manera causal. Pero como lo aclara él mismo, esta explicación causal no puede agotarse en la evidencia del sentido mentado. Por ello sostiene que “[c]on frecuencia “motivos” pretextados y represiones (es decir, motivos no aceptados) encubren, aun para el mismo actor, la conexión real de la trama de su acción, de manera que el propio testimonio subjetivo, aun sincero, solo tiene un lugar relativo” (9). La lección epistemológica que obtenemos de estas ideas de Weber consiste en nunca confiar en las declaraciones del sujeto como única fuente para comprender el porqué de sus acciones. La tarea del científico social es buscar evidencia que permita comprender su sentido desde el punto de vista sociológico. Por ejemplo, los sujetos de un país que va a la guerra pueden argüir que lo hacen en defensa de su nación, ante una amenaza inminente del enemigo o por un derecho no reconocido por el rival. Sin embargo, la causa más común de la guerra es la lucha por los recursos. Si en el cálculo de los gobernantes el costo de la guerra será muy probablemente menor que el beneficio, se decidirán por esta. Mediante los acuerdos de comercio, en cambio, las naciones tienen menos incentivos de ir a la guerra, ya que el costo de estas suele ser mucho más alto que su pretendido beneficio. De la misma manera, para estudiar los conflictos sociales entre comunidades y empresas no basta recopilar la información provista por las partes sino observar sus intereses, la historia de la comunidad, la manera en que se considera a la empresa una amenaza, el modo en que la empresa valora a la comunidad y el tejido de actores que tienen sus intereses personales y que presionan para que estén a favor o en contra del desarrollo del proyecto.

Por ello se requiere de comprensión de las acciones sociales. Para Weber, hay comprensión cuando se capta de manera interpretativa el sentido o la conexión de sentido de una acción. El sentido puede ser “(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); (c) construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración del *tipo ideal* de un fenómeno frecuente” (9).

Las acciones sociales requieren entonces de interpretación y esta interpretación debe evidenciarse. Según Weber: “[t]oda interpretación, como toda ciencia en general, tiende a la “evidencia”. La evidencia de la comprensión puede ser de carácter racional (y entonces, bien lógica o matemática) o de carácter endopático: afectiva, receptivo artística” (6). Para aclarar, Weber explica que la evidencia endopática revive plenamente la conexión de sentimientos que se vivió en ella.

Como podemos observar, ya en tiempos de Weber la comprensión de los fenómenos sociales era matematizada, por ejemplo, en los modelos económicos clásicos. Weber acepta que esta matematización es evidencia de interpretación. Pero no es la única. Otra manera de evidenciar la comprensión es la endopatía, es decir, reproducir la conexión de sentimientos involucrados en la acción social. Mediante alguno de estos dos accesos llegamos al grado máximo de evidencia.

Toda acción social es una acción con sentido y por tanto una acción racional, es decir, dirigida a un fin. En este punto cabe aclarar que no debemos confundir razón con racionalidad. La primera es la capacidad humana de llegar a conclusiones lógicas. La segunda es la capacidad

humana de cumplir fines, aunque la razón las contradiga o no sea perceptible al sujeto. Como ya lo saben los psicólogos y los especialistas en marketing, rara vez somos razonables pero siempre somos racionales o, como demostró Ariely, predeciblemente impredecibles.

Ahora bien, ¿qué lugar asigna Weber a las acciones irracionales? Ciertamente, una acción irracional puede tener sentido porque el sentido no depende de que se acomode a las reglas sociales. Basta que produzca sentido para otro. Weber ya no ha explicado que la sociología encuentra promedios de comportamiento y tipos ideales. Pero también hay comportamientos desviados y que se alejan de los tipos ideales. A estos comportamientos los llamaremos irracionales. Pero lo son en tanto que hay un marco social que establece cuáles son los comportamientos racionales. Una vez comprendida la existencia de este marco de racionalidad, entenderemos que todo lo que se halle fuera de dicho marco es irracional. El ejemplo que nos da Weber es el del pánico bursátil. No puede comprenderse ese fenómeno si no definimos cómo funciona regularmente, racionalmente, la bolsa de valores. El pánico bursátil es un salto de la racionalidad común de los actores, es decir, un hecho desviado de la norma que se considera racional. El caos es visible solo en tanto que hay un orden desde el cual se puede observar.

Podemos agregar otros ejemplos. Una revuelta social, por más razones válidas que tenga en sus demandas, es un suceso irracional en tanto que rompe con la racionalidad cotidiana y establecida muchas veces mediante la coerción del Estado. De una revuelta social puede o no surgir un nuevo orden. Si se logra lo primero, tenemos una nueva racionalidad y a eso llamamos revolución.

Lo mismo ocurre con la racionalidad científica. La teoría de Einstein que logra probar que el espacio-tiempo es relativo, fue irracional respecto de la cosmología newtoniana. Llegó a ser una revolución porque triunfó y se convirtió en un nuevo orden o, como lo llamaría Thomas Kuhn, un nuevo paradigma. Irracionalidad desde este punto de vista sociológico no quiere decir locura sino ruptura con la racionalidad imperante (si bien solemos llamar “loco” al científico que propone ideas revolucionarias).

En el mundo empresarial, quienes logran cambios en la racionalidad del mercado son también llamados innovadores o propiamente emprendedores según la definición de Schumpeter. En tiempos de Henry Ford, la idea de que un estadounidense promedio pudiese tener un automóvil (objeto de lujo) era una “locura” pero desde el punto de vista sociológico, fue una acción irracional que triunfó y por tanto devino revolución en el mercado.

Hay un aspecto en las ideas fundantes de Weber útil para la epistemología aplicada en los negocios y que es compartida por otros científicos sociales: el hecho de que las organizaciones e instituciones pueden, por razones metodológicas, considerarse como individuos o personas en ciertas disciplinas, como la jurídica. Esto, sin embargo, no es válido en sociología, ya que “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 solo estas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido” (12). En este punto, Weber señala que las organizaciones son a fin de cuentas entrelazados de agentes individuales

que persiguen sus propios fines. Los miembros de una organización están idealmente sujetos a una estructura logra que el grupo se convierta en una organización pero no por ello dejan de ser actores racionales. Sin embargo, agrega Weber, “[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” (12). En otras palabras, las organizaciones son parte del sentido con el que las acciones de los individuos se enlazan. Por este motivo, hay abundantes estudios sobre cultura organizacional y sobre la manera en la que el ambiente de trabajo (no solamente el salario) le da sentido a la vida del trabajador. Sin embargo, una idea orgánica de la organización no deja de ser ingenua, ya que no presta atención a los intereses de sus miembros, que pueden estar alineados o en conflicto.

A large, solid blue shape with a rounded right edge occupies the lower half of the page. A thin, light blue line starts from the top right, curves into a large circle, and then continues horizontally across the page.

CAPÍTULO 8

Mises: La Acción Humana

Ludwig von Mises, junto con Friedrich Hayek, Joseph A. Schumpeter y Carl Menger, está considerado entre los más importantes economistas de la Escuela Austriaca de Economía, que surgió a finales del siglo XIX y tuvo gran influencia en Estados Unidos durante y después de la Segunda Guerra Mundial.

El contexto para comprender el surgimiento de esta escuela de pensamiento económico es importante. Austria era un país que durante las primeras décadas del siglo XX exhibió un esplendor cultural descollante en Europa. Coincidían en una misma nación Sigmund Freud, el Círculo de Viena y esta escuela de economistas, mientras que en Alemania se formaba la influyente Escuela de Frankfurt. Como consecuencia de la persecución a los intelectuales y artistas y, especialmente a los de origen judío, hubo una inmensa migración hacia Estados Unidos de intelectuales y artistas que llevaron sus ideas a las universidades y escuelas de arte de este país. La Escuela de Frankfurt llevó consigo su crítica a la modernidad y lo que llamaban la “racionalidad instrumental”, sus ideas eran una combinación de marxismo y psicoanálisis con una fuerte oposición a la cultura de masas, que ellos vieron en su peor expresión durante el nazismo. El cine clásico de Hollywood desarrolló el estilo del *filme noir* gracias a la llegada de los cineastas expresionistas alemanes. Por su parte, un joven pintor austriaco, Adolfo Winternitz, llegó a Lima para fundar la Escuela de Arte de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Los economistas austriacos experimentaron el horror de los totalitarismos, tanto el comunista como el fascista y nazi. Se oponían a toda forma de colectivismo y proponían la reducción del Estado al mínimo, ya que encontraban que la libertad de los actores era más eficiente que cualquier política estatal, pues los actores sabían qué era más provechoso para sus transacciones. Propusieron eliminar del análisis económico toda forma de juicio moral sobre las relaciones entre los agentes. En consecuencia, negaban que el Estado tuviera que definir qué era el bien común, pues este último surgía naturalmente de la libre asociación entre los actores, de la misma manera que los físicos no juzgan a sus objetos de estudio. El estudio estricto de la economía debía abandonar todo intento normativo y seguir en este punto el ejemplo de las ciencias naturales. Sostuvo Mises que: “[o]ne must study the laws of human action and social cooperation as the physicist studies the laws of nature. Human action and social cooperation seen as the object of a science of given relations, no longer as a normative discipline of things that ought to be-this was a revolution of tremendous consequences” (2). En efecto, considerando que el fundador del liberalismo, el escocés Adam Smith, era profesor de Filosofía Moral, y que durante muchos años los primeros economistas dedicaban sus esfuerzos a la mejor administración de la riqueza, este enunciado es revolucionario. La economía dejaba de ser una disciplina normativa como sí lo es, por ejemplo, la medicina. Mises por ello denuncia que:

The socialists, racists, nationalists, and étatists failed in their endeavors to refute the theories of the economists and to demonstrate the correctness of their own spurious doctrines. It was precisely this frustration that prompted them to negate the logical and epistemological principles upon which all human reasoning both in mundane activities and in scientific research is founded (6).

Su crítica a la economía normativa radica en que ésta siempre falla, pues impone sobre los agentes restricciones que limitan su eficiencia e incluso llegan a la opresión. Son los agentes, no el Estado, quienes tienen la mejor información sobre sus necesidades. La riqueza es generada por los individuos tomando libremente decisiones racionales. “Racional” no quiere decir en este modelo que Mises llama praxeología (el estudio de la praxis) el equivalente a “razonable”. Se refiere a lo que el individuo considera mejor para sí, en una situación dada y en la que siempre habrá restricciones. En este sentido, es tan racional el joven que cuida su cuerpo, contrata los servicios de un gimnasio y estudia para obtener un título profesional, como el otro joven que prefiere dedicarse a un trabajo mal pagado y se dedica al consumo de drogas. Podemos decir que las decisiones del primero son mucho más aconsejables y deseables que las del segundo. Pero desde el punto de vista de la praxeología, ambas son decisiones racionales porque persiguen un fin y el Estado no tiene que intervenir para impedir el estilo de vida del segundo. Todo razonamiento humano responde a una lógica y a una epistemología que es negada por las políticas económicas colectivistas, sean de izquierda o de derecha. Por ejemplo, los precios controlados generan escasez y un mercado negro y la prohibición de las drogas y el alcohol genera redes organizadas de criminales. En su vano intento por generar beneficios para todos, los economistas normativos generan ineficiencia, corrupción y pobreza. La economía abierta, en cambio, demostraba floreciente y beneficiosa para todos. Los países que habían aplicado este tipo de economía habían logrado grandes desarrollos tecnológicos y sociales. “These grumblers [quejumbrosos]” sostuvo Mises “do not realize that the tremendous progress of technological methods of production and the resulting increase in wealth and welfare were feasible only through the pursuit of those liberal policies which were the practical application of the teachings of economics” (8). Respecto del debate entre monismo y dualismo, Mises lo considera irrelevante y opta por un “dualismo metodológico” hasta que el estado de la ciencia avance lo suficiente como para tomar partido por uno de los dos. “The present state of our knowledge” sostiene Mises “does not provide the means to solve them with an answer which every reasonable man must consider satisfactory” (17).

Como hemos visto, la sociología clásica fundada por Durkheim y Weber hace énfasis en el hecho o la acción social como efectos de la convivencia. En ambos autores, no se trataba de eliminar al individuo sino de estudiar el comportamiento social, que posee cierta regularidad y que puede ser explicado por fuerzas externas al sujeto. Por otra parte, ambas posturas se inclinan por la interpretación hermenéutica (fundamentada, como vimos, por Dilthey), lo que significa que los actos sociales deben ser interpretados en su sentido y no solo en su apariencia.

Mises propone un análisis radicalmente distinto. El foco de atención de la praxeología es la acción humana, definida como toda acción realizada por un ser humano y que persiga un fin, sea cual sea. Leamos con atención la definición de Mises de acción humana:

Human action is purposeful behavior. Or we may say: Action is will put into operation and transformed into an agency, is aiming at ends and goals, is the ego's meaningful response to stimuli and to the conditions of its environment, is a person's conscious adjustment to the state of the universe that determines his life (11).

La acción humana es un acto voluntario que implica un ajuste del sujeto a su situación. Si siento sed, tomo agua; si estoy incómodo en el sofá, hago uso de una almohada. Pero decidir no hacer también es una acción humana, en tanto que es el resultado de una agencia que calcula que el beneficio de no hacer es mayor que el de hacer. Por ello, desde el punto de vista de la praxeología, no hay seres humanos más activos que otros. Mises por ello sostiene que el hombre activo y vigoroso no es más actor que el ocioso que deja que las cosas pasen (13). Ambos están tomando decisiones de hacer o no hacer y por tanto ambos realizan acciones humanas que el praxeólogo puede estudiar.

Mises no niega que hay presiones sociales para tomar uno u otro curso de acción. Todos estamos determinados por nuestra herencia biológica o cualidades innatas y por la sociedad dentro de la sociedad en la que actuamos. Nuestro comportamiento le debe a la biología y al pasado. De hecho, sostiene que el agente “does not himself create his ideas and standards of value; he borrows them from other people. His ideology is what his environment enjoins upon him. Only very few men have the gift of thinking new and original ideas and of changing the traditional body of creeds and doctrines” (46). Mises niega entonces que haya una libertad metafísica, es decir, fuera del mundo, indiferente a los condicionamientos propios de cada individuo. La libertad ocurre en la capacidad del agente de decidir, lo que siempre está sujeto a restricciones, sea por su estatus social, sus ideas, su cultura, sus deseos o sus recursos.

No todo acto realizado por un ser humano es una acción humana. Lo es en tanto que es voluntario, es decir, dirigido a un fin. Por ello, dice Mises, lo opuesto a la acción humana no es la acción irracional (que es inconcebible) sino la refleja. Por ejemplo, todo movimiento corporal que no sea más que una reacción refleja ante el calor o el dolor es una acción pero no una acción humana. Por el contrario, resistir al calor o el dolor sí lo es. En consecuencia, un recién nacido no es capaz de realizar acciones humanas y no es un humano en este sentido, ya que solo puede reaccionar reflejamente. Es cuando el niño actúa voluntariamente cuando se vuelve propiamente capaz de acciones que persiguen un fin.

La praxeología se reduce a estudiar las acciones individuales mientras que los estados internos de la mente son estudiados por la psicología o el psicoanálisis, pero no son de interés para el praxeólogo. Dado que prescinde de fines normativos, la praxeología no nos enseña qué hacer sino qué hacer si queremos maximizar el cumplimiento de un objetivo cualquiera. Por esto mismo, la praxeología es tan científica como la ciencia de laboratorio. Define un objeto de estudio, en este caso, la acción humana, y lo estudia de manera rigurosa sin fines normativos: “Science never tells a man how he should act; it merely shows how a man must act if he wants to attain definite ends” (10).

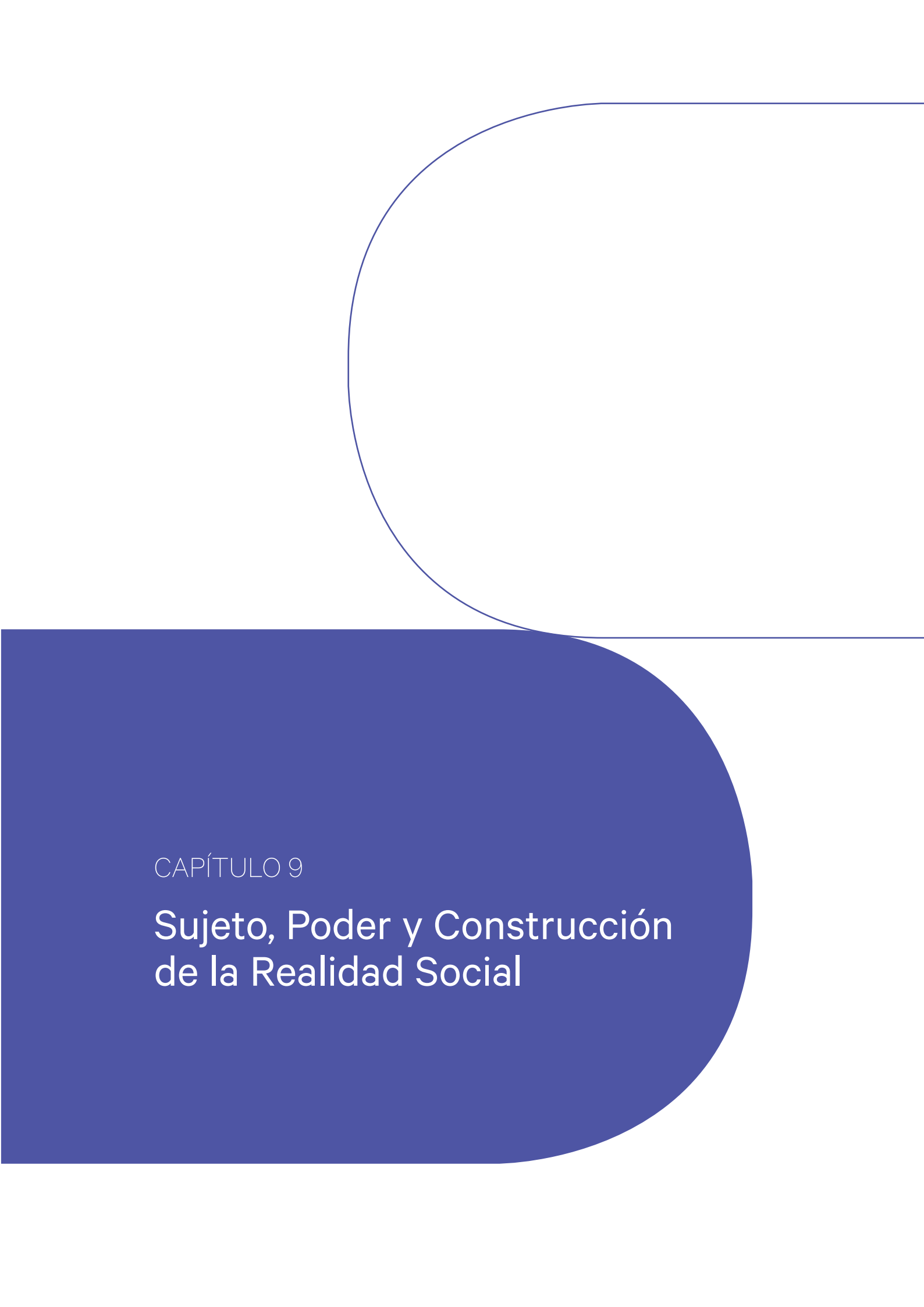
Dado que la acción humana implica el cambio de un estado a otro, de uno de insatisfacción a otro de satisfacción de una necesidad, el tiempo se convierte en una categoría praxeológica fundamental. El tiempo, como sabemos, es el bien más escaso y por eso Mises arguye que estamos constantemente maximizando su uso (102). Pero agrega un punto respecto de su valor: lo que el sujeto considera el presente depende del curso de acción que ha tomado. Cada curso de acción requiere de ajustes al fin buscado. Por ello el concepto de tiempo es diferente respecto de cada

campo de acción. Así, lo que consideramos el “presente” depende del tipo de acción que estamos realizando (101).

¿Puede predecir la praxeología la conducta humana? La respuesta es no. La praxeología puede predecir la probabilidad pero, como sostiene Mises, hay dos cosas en el mundo que caen en la esfera de lo impredecible en la ciencia natural: lo desconocido y la conducta humana (106). “La verdad y la certeza” sostiene Mises “son tareas del conocimiento general. El problema de la probabilidades un asunto primordial para la praxeología” (106).

El detalle más polémico de la propuesta praxeológica es que no requiere de evidencia empírica, lo opuesto a lo que hemos estado viendo hasta ahora. Esto significa que la praxeología es una ciencia apriorística o formal, y está ubicada junto con las matemáticas y la lógica. Así, pues, Mises y los austriacos están convencidos de que es posible estudiar la economía desde una perspectiva meramente formal y que, dadas ciertas condiciones, se puede establecer qué cursos de acción son óptimos para los actores. Siendo una ciencia formal, la praxeología solo puede decir qué se debe hacer para cumplir cierto objetivo. Nada nos dice ni nos puede decir sobre la moralidad ni sobre los hechos realmente acaecidos. Estos últimos son, en todo caso, objeto de estudio de la historia.

¿Qué es la evidencia para un praxeólogo? Pues la confirmación de que su teoría es correcta, que al tomar ciertos cursos de acción obtuvieron un resultado. Si ya es cuestionable llamar a la lógica y a la matemática ciencias, sin duda es más problemático aceptar que la praxeología, que aspira a la aplicación de la economía, declare ser una ciencia formal, es decir, independiente de los hechos.



CAPÍTULO 9

Sujeto, Poder y Construcción de la Realidad Social

Robert K. Merton: funcionalismo estructural

La carrera intelectual del sociólogo estadounidense Robert K. Merton [2003-2010] se desarrolló en un contexto teórico muy específico: el del *funcionalismo-estructural*, una corriente teórica que predominó en la sociología estadounidense entre las décadas de 1930 y de 1960. Esta corriente de pensamiento se distinguió por ofrecer un complejo arsenal de conceptos y enfoques analíticos que permitían explicar cómo se producía la integración, la estabilidad o el equilibrio de una sociedad moderna, y de qué manera los individuos eran formados en creencias o valores que permitían esa *reproducción* indefinida del orden social. Este enfoque empezó a ser cuestionado en la década de 1960 por otras corrientes teóricas más preocupadas por resaltar y por entender los aspectos conflictivos y los procesos de crisis de las sociedades modernas e industrializadas.

Las contribuciones teóricas de Merton al estudio de la sociedad contemporánea son múltiples. Su nombre está asociado a los inicios de la *sociología de la ciencia* —el estudio de las raíces sociales de las ideas científicas y de la forma como se organizan e interactúan las comunidades científicas— así como a varios términos clave de la sociología contemporánea. Uno de ellos es la noción de *rol social*, referida a los comportamientos que la sociedad espera de un sujeto determinado según su posición social o clase u ocupación; otro término es *profecía autocumplida*, esto es, el fenómeno por el cual una creencia infundada sobre el futuro nos puede llevar a adoptar ciertos comportamientos que, a la larga, ocasionan que esa creencia se haga realidad.⁸

En este texto presentaremos tres contribuciones centrales de Merton al análisis social contemporáneo: su concepción de las funciones sociales, la diferencia entre funciones manifiestas y funciones latentes, y la noción de anomia. Se puede hallar un excelente muestrario de la producción científica de Merton en su libro *Teoría y Estructura Sociales*, publicado originalmente en 1949.

Funcionalismo estructural

Antes de hablar de esas ideas de Merton conviene entender qué fue el funcionalismo-estructural mencionado al inicio de este texto como el ámbito de referencia de su pensamiento. El funcionalismo-estructural, cuya figura emblemática fue Talcott Parsons (1902-1979), fue una corriente de teoría social que enfatizó la idea de que las sociedades modernas deben ser entendidas como un sistema o como una estructura. Esta noción no resulta muy novedosa en nuestros días.⁹ Pero sí fue novedosa en su momento (durante la década de 1930) por contraste con las ideas sociológicas predominantes entonces en Estados Unidos. En esa época la sociedad

⁸ Un claro ejemplo de esto es ofrecido por ciertos ciclos de inflación de precios. En un momento puede correr el rumor de que los precios de los bienes básicos van a subir, sin que haya ninguna base para afirmar eso. La gente, al creer el rumor, empieza a comprar esos bienes en gran cantidad antes de que el precio se eleve. Como consecuencia, ante la mayor demanda o incluso ante la escasez provocada por el acaparamiento, sube el precio de esos bienes. En ese momento la profecía se ha autocumplido.

⁹ No solamente no es novedosa, sino que ha sido incluso sometida crítica por buena parte de la comunidad sociológica. Desde la década de 1980, aproximadamente, se produjo un giro en la ciencia social por el cual se estimó que la visión de la sociedad como *sistema* opacaba la existencia de sujetos dotados de voluntad y capacidad de deliberación y acción autónoma. Este debate entre sistema e individuo se ha expresado de variadas formas en la ciencia social actual. Por ejemplo, se habla de una tensión entre estructura y sujeto. No obstante, algunos teóricos especialmente creativos como Anthony Giddens y Jeffrey Alexander han intentado diseñar una teoría social que refleje adecuadamente las dos dimensiones —sistémica o estructural, por un lado, e individual o subjetiva, por otro lado— del fenómeno sociológico. Se puede consultar sobre esto, en particular, *Las nuevas reglas del método sociológico* de Anthony Giddens y *The micro-macro link*, de Jeffrey Alexander.

era analizada tomando como base los procesos de conciencia de los individuos, de una forma afín a la psicología social. Observar a la sociedad como un sistema implica mirarla por encima de los individuos que la componen y tratar de entenderla como un mecanismo constituido por partes interrelacionadas. Esas partes del mecanismo (a) no dependen de la voluntad de los individuos (es decir, son impersonales), (b) tienen cierta estabilidad, fijeza y permanencia, y (c) están relacionadas entre sí y aseguran en conjunto el funcionamiento de toda la sociedad.

Ahora bien, hay que preguntarse en qué sentido están relacionadas esas partes que componen la estructura social. Para esta corriente teórica esas relaciones son de naturaleza funcional –y ahí se tiene ya la explicación de su nombre: un funcionalismo estructural. La idea básica es que cada una de esas partes cumple una función específica e indispensable para el desempeño del todo social. Así, una primera comprensión de la sociedad implica entender la función que se encuentra detrás de todo lo que vemos cotidianamente alrededor de nosotros. Por ejemplo, todos sabemos que la escuela es una institución donde los niños y adolescentes se instruyen aprendiendo ciertos saberes básicos. Pero mirada con cierta distancia teórica, la escuela cumple una función estructural: se puede decir que es una parte de la sociedad que cumple la función de capacitar a los individuos para el trabajo, es decir, que ayuda al mantenimiento del sistema productivo. También se podría señalar que la escuela habilita a los individuos para la comprensión de las reglas y para la obediencia a las reglas, es decir, para ser gobernados por un Estado. Si la escuela dejara de cumplir esas funciones, entonces otras partes de la sociedad –como las fábricas y empresas en general o como las entidades de gobierno—también dejarían de funcionar adecuadamente.

Hay que añadir que cada una de esas partes cumpla su función adecuadamente, siempre tiene que contar con la acción de los individuos. Pero para que esos individuos sean funcionales para el sistema, deben haber adquirido ciertos conocimientos, ciertos valores –como la noción de autoridad o la obediencia a reglas generales— e incluso ciertas ideas sobre lo que es deseable y positivo: tienen que haber asimilado o incorporado en sus personas un cierto rol social. Así las distintas partes del sistema social, a las que podríamos llamar subsistemas o instituciones, cumplen también el papel de asignar roles a los sujetos o personas.

Ahora bien, cuando se habla de funciones sociales, resulta necesario identificar aquellas que resultan indispensables para la continuidad de la sociedad en un sentido muy general o abstracto. El esfuerzo teórico de Talcott Parsons estuvo dedicado a la identificación de esas funciones y a la descripción de sus contribuciones al desempeño de la sociedad. Según Parsons las funciones indispensables, cumplidas por distintas instituciones del sistema social, son cuatro: adaptación, obtención de metas, integración y latencia.¹⁰

Finalmente, hay que señalar que esta manera de enfocar el estudio de la sociedad está orientada principalmente a explicarnos cómo es que una sociedad se mantiene integrada y cómo se sostiene a lo largo del tiempo. Nos habla del equilibrio o la estabilidad de la sociedad. Pero ella también sirve para ver cómo es que una sociedad entra en crisis. Esto último ocurriría, naturalmente, en la medida en que se dejen de realizar las funciones esenciales señaladas.

¹⁰ Esto significa que las instituciones o subsistemas deben cumplir la función de asegurar que todo eso se cumpla instilando valores en los individuos, por ejemplo. Este es un tema de gran abstracción teórica cuya explicación excede los límites de este texto.

La dinámica de las funciones sociales

Uno de los aportes más importantes de Robert K. Merton a la teoría del funcionalismo estructural fue el precisar cómo se relacionan entre sí las funciones para la mantención del todo social. Esto implica, en realidad, relativizar algunos postulados del funcionalismo. Cuando es enunciada brevemente, como se ha hecho arriba, la teoría funcionalista estructural puede comunicar la idea de una sociedad integrada muy rígida o monolíticamente, o incluso ofrecer una imagen idealizada (es decir, no realista) de la sociedad. Para que la teoría sirviera adecuadamente para el análisis de la sociedad —es decir, para que fuera una guía útil de observación de lo que pasa en la vida social— era necesario someter a afinar el concepto de función. Robert K. Merton lo hizo discutiendo estos tres postulados:

a) el postulado de la unidad funcional

Merton cuestionó la idea de que una sociedad que se mantiene estable, sin crisis, en un cierto periodo, está siempre perfectamente integrada. Desde una comprensión muy rígida del funcionalismo estructural, uno podría pensar equivocadamente que en una sociedad todas las formas sociales y culturales se conjugan de manera armónica.¹¹ Hay aquí un supuesto de integración perfecta entre todas las creencias o costumbres o hábitos de una sociedad. Sin embargo, Merton observó que una sociedad puede existir establemente sin que todas sus instituciones o costumbres y creencias estén así armonizados. Por ejemplo, es posible tener una sociedad plenamente industrializada en la que, al mismo tiempo, los individuos reciban en sus familias creencias premodernas. En toda sociedad moderna la gente tiene valores culturales modernos, pero al mismo tiempo mantiene ideas supersticiosas. En teoría, ahí existe una incompatibilidad de funciones. Sin embargo, eso puede no afectar al funcionamiento integrado de la sociedad. Merton proponía la necesidad de identificar ámbitos concretos o delimitados de funcionalidad y no exigir o esperar una integración total y perfecta. Un ejemplo adicional para ilustrar esta idea: en teoría, una sociedad moderna es una sociedad industrializada y también una sociedad donde la noción de familia se reduce: en ella, los lazos y los compromisos familiares se confinan a lo que se llama la familia nuclear, constituida por padre, madre e hijos. Sin embargo, en sociedades como la peruana se mantiene el concepto de familia extensa, pero eso no es disfuncional respecto del mundo industrial, sino que es gracias a eso —a que un matrimonio joven puede encargar a los abuelos el cuidado de los hijos— que la gente puede integrarse al mercado de trabajo moderno.

b) el postulado del funcionalismo universal

Otra noción que cuestionó Merton fue la idea de que toda forma social o cultural cumple siempre una función positiva para el sistema social. Esta creencia fue materia de una polémica principalmente en el campo de la antropología. El problema era cómo explicar la supervivencia de costumbres antiguas, que a primera vista ya no cumplían una función necesaria en la sociedad. Se podría pensar, por ejemplo, en reglas de etiqueta o en rituales que ya no tienen una aplicación práctica en la sociedad contemporánea. La respuesta que se solía dar a ese problema era que

¹¹ Vamos a emplear este término de Robert Merton, que es una forma adecuada de referirse a todo lo que experimentamos de la sociedad en nuestra vida cotidiana. Por formas sociales y culturales se puede entender las costumbres, ideas, objetos y creencias que experimentamos o que encontramos en la vida de una sociedad. Se podría añadir a esta serie también a las instituciones.

esas costumbres obsoletas sí cumplían una función, que era la de permitir que los individuos, al respetarlas, declararan su respeto o su adhesión a las tradiciones.

Sin embargo, para Merton es más acertado reconocer que algunas formas sociales o culturales simplemente han dejado de cumplir las funciones indispensables que tenían en algún momento y que subsisten, en todo caso, cumpliendo otra función que ya no es esencial. Se podría considerar, por ejemplo, nuevamente, ciertas reglas de etiqueta, como las reglas y rituales del comportamiento en la mesa. Contemporáneamente, se puede decir que esas reglas –sobre todo las más elaboradas— ya no cumplen una función esencial, pero sí cumplen otra función, la de permitir la reafirmación de las diferencias de clase: los individuos que pueden observar las reglas más sofisticadas y complejas ostentan de ese modo su pertenencia a una clase superior, más educada, o más refinada. Sin embargo, ya que se vive en sociedades democráticas, es decir, sociedades cuyo ideal es la igualdad, esas costumbres de significado estamental cumplen una función social, pero se trata de una función no esencial.

c) El postulado de la indispensabilidad

Finalmente, Robert K. Merton cuestionó el supuesto de que todas las funciones sociales o culturales son indispensables. En realidad, al plantear esta discusión era necesario despejar un equívoco o una confusión frecuentes. Es preciso, según Merton, distinguir claramente entre la cosa (forma social o cultural) que cumple una determinada función y la función en sí misma. Se podría tomar como ejemplo una cosa llamada religión y una función llamada integración. En la sociología clásica, se entiende que la religión cumple la función social de promover la integración, es decir, el sentido de comunidad y de pertenencia de los individuos a su grupo social.¹² Sin embargo, eso no quiere decir que la religión, o que una iglesia particular, sea la única cosa capaz de cumplir esa función. En otros momentos, esa función de integración puede ser realizada por la política, a partir de la propagación de sentimientos y emociones como patriotismo o nacionalismo, o incluso por el deporte de masas. En consecuencia, Merton sugería que lo esencial era prestar atención a la función en sí misma y señalaba que para cada función puede haber distintas alternativas, es decir, cosas distintas que a lo largo del tiempo cumplan la misma función. Eso permite entender, en parte, ciertos aspectos del cambio social: en una sociedad pueden cambiar las costumbres de una manera muy evidente, pero la sociedad puede mantener su estabilidad en la medida en que las funciones esenciales sigan siendo cumplidas por las nuevas costumbres emergentes.

Funciones manifiestas y funciones latentes

Una premisa universal, pero no escrita, de la ciencia social es que las cosas no son lo que parecen o son algo más de lo que parecen. Eso quiere decir que, para el científico social o para cualquier observador atento de la vida en sociedad, las costumbres o actos más triviales en apariencia son, en realidad, testimonios o señales de aspectos más profundos de la organización social.

¹² Una formulación clásica de esta idea en sociología es la que hace Émile Durkheim en su estudio de 1912 titulado *Formas Elementales de la Vida Religiosa*. De hecho, se puede decir que este libro es una de las fuentes originarias de lo que después se denominaría funcionalismo en la antropología y en la sociología.

Esa idea aparece en el pensamiento de Robert K. Merton como una diferenciación entre “funciones manifiestas” y “funciones latentes”. Una manera sencilla de referirse a esa diferencia es señalar que las costumbres o acciones o creencias de las personas suelen tener una función evidente y concreta para el individuo o el grupo que las sostiene o ejecuta, pero que además tienen una función de alcance general y estructural para el conjunto de la sociedad. Y el individuo o grupo no necesariamente es consciente de esta segunda función. Lo primero es la función manifiesta. Lo segundo es la función latente. Y ambas son reales al mismo tiempo.

Esta idea tiene un antiguo linaje en el pensamiento social. Se ha hecho referencia antes, por ejemplo, al significado de la religión y a la interpretación que el sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917) daba al fenómeno religioso. Para Durkheim la religión cumplía la función general de fomentar o fortalecer la cohesión social, es decir, la integración del grupo. Pero eso no niega que para el individuo particular la religión sea una forma de ganar la salvación o de alcanzar la gracia divina o que sea la portadora de un conjunto de normas morales valiosas por sí mismas.

En la distinción que plantea Merton, las funciones manifiestas se refieren a “las consecuencias objetivas para una unidad especificada (persona, subgrupo, sistema social o cultura) que contribuyen a su ajuste o adaptación”, mientras que las funciones latentes nos remiten a “las consecuencias inesperadas y no reconocidas del mismo orden”. Una vez más, el estudio de la religión de Durkheim ilustra esta idea. La religión cumple una función manifiesta para el grupo de creyentes: lo pone en comunicación con Dios; le genera como consecuencia positiva el estar en la gracia de la divinidad. Pero cumple una función latente, de la que el grupo no es consciente y que no ha buscado: refuerza la cohesión de la sociedad, la unidad del grupo, el sentido de identidad compartida. Eso, por su lado, puede tener otras consecuencias positivas y concretas para los individuos creyentes: por ejemplo, al reforzarse la cohesión del grupo, también se refuerzan los lazos de cooperación y de solidaridad y la *buena voluntad* en las relaciones entre todos los miembros de la comunidad.

Merton advierte que esta distinción es importante, entre otras razones, porque permite ver la importancia de costumbre o instituciones que en apariencia no tienen ningún sentido. Es lo que sucede con los rituales mágicos de una comunidad. El ritual mágico, como sabemos desde una mirada científica moderna, no puede producir el resultado que el grupo proclama y desea –por ejemplo, hacer que llueva–y, sin embargo, el grupo persiste en practicar ese ritual. Quien observe eso tiene dos opciones. O simplemente declara que se trata de un grupo de individuos supersticiosos, ignorantes y tontos –pues ejecutan repetidamente una acción que no puede dar el resultado querido– o, desde una mirada sociológica, se pregunta qué función latente cumple ese ritual, qué consecuencia positiva —distinta de hacer llover— trae para el grupo. Vale la pena añadir que una mirada de este tipo nos salva de tener una mirada simple, despectiva o racista sobre los diversos grupos sociales y las costumbres de esos grupos que a primera vista parecen incomprensibles o absurdas.

Anomia social

Como se ha dicho, el funcionalismo estructural pone el mayor énfasis en describir los procesos, fenómenos y condiciones por los que una sociedad se mantiene integrada y por los

que se mantiene el orden social. Pero, como también se mencionó arriba, eso no significa que el funcionalismo estructural idealice a la sociedad e ignore que dentro de cualquier sociedad se producen también episodios de crisis y descomposición. Una de las mayores contribuciones de Robert K. Merton fue analizar esos episodios desde el marco conceptual del funcionalismo estructural mediante el concepto de anomia.

Este concepto, como otros ya mencionados antes, existía ya en las ciencias sociales desde fines del siglo XIX, sobre todo en la obra de Émile Durkheim. El término designa, en términos generales, el fenómeno por el cual las normas que regulan la vida de una sociedad —esto es, el orden social— entran en crisis y dejan de tener fuerza o vigencia sobre conjuntos de individuos o grupos, lo cual abre paso a situaciones de crisis e incluso a procesos de aguda descomposición social. Por ejemplo, en el Perú de los años 1980 y 1990, cuando el país era asediado por la violencia armada, la hiperinflación, la recesión, el desempleo y la consiguiente informalidad, se hablaba de una sociedad en una situación de grave anomia.

Pero la noción de una sociedad en desorden puede ser una simple idea de sentido común. Es importante valorar el aporte teórico específico de Merton para entender esos fenómenos. La tesis de Merton es que los procesos de anomia se producen cuando surge un desajuste entre los fines sociales y los medios que la sociedad concede a los individuos para realizar esos fines. Para entender esto mejor conviene retroceder algunos pasos sobre la teoría general del funcionalismo estructural.

Como hemos dicho, esta teoría procura explicar la integración social mediante el cumplimiento de ciertas funciones esenciales. Una forma de entender ese proceso es la siguiente: la sociedad comunica, infunde o impone a los individuos una serie de valores y creencias sobre lo que es positivo, bueno o deseable. Así, todos los individuos, aunque con ciertas diferencias idiosincrásicas, observan un cierto grado de conformidad social. Pero ¿en qué consisten esos valores o creencias en concreto? Hablamos, por ejemplo, de ciertas nociones de éxito y realización,¹³ de criterios de moralidad, de nociones de honestidad, o incluso de pautas de belleza. Hablamos también —y esto es central en el pensamiento de Talcott Parsons— de aquello que nos produce satisfacción, goce, disfrute, es decir, en la jerga de esta corriente, orientaciones gratificacionales.¹⁴ Todo eso, en conjunto, puede ser entendido como un conjunto de metas y fines sociales. En la medida en que los individuos persigan esas metas y fines sociales, la integración de la sociedad, así como su funcionamiento, estarán garantizados. Pero para que esas metas y fines sociales sean alcanzados, la sociedad provee a los individuos ciertos medios o recursos: instrucción escolar y educación superior, puestos de trabajo remunerados monetariamente, nutrición básica y atención de salud, cierto repertorio de relaciones sociales o contactos, derechos garantizados por el Estado, y muchos más.

¹³ Por ejemplo, esto se puede referir a asuntos en apariencia tan triviales como hasta qué edad una persona puede vivir en casa de sus padres. En ciertas sociedades se puede considerar que un individuo que sigue viviendo con sus padres a los 25 años experimenta cierto fracaso social. Entre nosotros, en el Perú, eso no es visto así. Nuestra idea social de éxito o realización es diferente.

¹⁴ Véase Parsons, Talcott. *The Social System*. (1951). New York, Free Press, 1964. Chapter 1: The Action Frame of Reference and the General Theory of Action Systems: Culture, Personality and the Place of Social Systems.

Lo anterior no quiere decir que todos los individuos sean siempre exitosos, pero sí que, en promedio, todos sienten que tienen alguna posibilidad de conseguir ciertas metas socialmente valiosas proporcionales a los medios que les otorga la sociedad. El problema se presenta cuando clases o categorías enteras de individuos encuentran un desajuste entre las metas sociales y los medios que la sociedad les procura para perseguir esas metas. Por ejemplo, cuando el sistema de educación entra en crisis. O, más evidentemente, cuando el mercado laboral no ofrece los puestos suficientes para absorber a la población económicamente activa. Es en esa situación cuando se pueden producir un fenómeno general y dos resultados posibles. El fenómeno general es que los individuos dejan de actuar de conformidad con las normas sociales. Y a partir de ahí se puede observar procesos de delincuencia creciente —es decir, los individuos deciden tomar por la fuerza y al margen de la ley los medios que les son negados—o, como fenómeno de mayor interés sociológico, las metas y fines sociales caen en desprestigio, se erosionan y a la larga se transforman. En esos casos, la sociedad y sus normas se han visto rebasadas, ya no tienen la fuerza para conquistar la conformidad de los individuos, y, por lo tanto, ingresan en ciclos de crisis y de transformación.

Una crítica recurrente a la teoría funcionalista estructural y, dentro de ello, al pensamiento de Robert K. Merton es que puede comunicar una idea un poco rígida de la sociedad moderna y que puede estar demasiado centrada en decir cómo debe ser la sociedad y no cómo es. Es una impresión posible dado el énfasis que se pone en describir cómo es que los individuos y las formas sociales y culturales contribuyen al equilibrio y la estabilidad. Sin embargo, si uno presta atención a los elementos teóricos y a las herramientas de análisis que ofrecen, encontrará que, en realidad, estos sirven también para describir y entender de una manera ordenada de qué manera las sociedades pueden enfrentar problemas, e incluso crisis, y cómo pueden cambiar. Es decir, se trata de teorías que sirven para observar y describir tanto la permanencia como el cambio social, y ahí reside su utilidad actual.

Pierre Bourdieu: las formas de capital y el habitus

Las formas del capital

Normalmente pensamos en el capital en términos económicos. Bourdieu amplía el concepto de capital para explicar cómo hay distintas maneras de obtener poder y de esa manera superar la visión economicista que imperaba en la mayoría de estudios sociales. Las distintas formas de capital las podemos observar de manera cotidiana. No es un hecho tan oculto. El aporte de Bourdieu es haber sistematizado esas diversas formas de acumulación de poder. Las formas de capital se pueden acrecentar o decrecer, se pueden acumular y a veces transferir. En el mundo de los negocios, lo observamos en conceptos como “marca personal”, “reputación empresarial” o “prestigio”.

Para entender las formas del capital, imaginemos que nos encontramos en una reunión, fiesta o evento público. Situémonos además en un espacio donde no conocemos a nadie y emprendemos la tarea de socializar con perfectos desconocidos. Ya sea que nos acerquemos a alguien o esta persona se acerque a nosotros, obtenemos información de ella a partir de su forma

de hablar, (incluyendo acento y vocabulario), la ropa que lleva puesta, la postura, el color de su piel, el cabello, las uñas, el color de sus dientes, su aroma, incluso la confianza en sí misma. Todas estas cosas mencionadas nos dan señales sobre el estatus del otro: el nivel educativo la pertenencia a un segmento socio-económico. Más allá de los más o menos diáfanos y visibles marcadores de identidad como la ‘raza’, edad, o el género u orientación sexual de esta persona, queremos saber, si no nos ha quedado claro aún, si podemos hablar con ella, frecuentarla, añadirla a nuestros círculos de amigos o dejarlo ahí. Una forma de situar más precisamente a esta persona hipotética es preguntándole por la música que escucha. El gusto musical es un binocular que nos permite ver más allá de lo evidente (u oculto). El lugar donde vive, el colegio en el que estudió, la universidad, el trabajo que tiene, añaden más significado o completan el mapa mental donde colocamos a esta persona. Podemos ir más allá intercambiando redes sociales y viendo los lugares en los que vacaciona. El estilo de vida de esta persona, al nosotros leerlo a través de esos marcadores, nos indica los límites que le ponemos a nuestra interacción con ella a la vez que podemos imaginar los límites y posibilidades que ella o él mismo conoce en su vida diaria: los lujos que se da y los que no puede darse. Y hacer todas estas valoraciones nos puede tardar apenas unos minutos cuando no segundos. Así, los marcadores como empleo o ingresos económicos no son suficientes para dar cuenta de la estratificación y de nuestros vínculos y valoraciones a personas, objetos, instituciones o ideales. Intuimos, a veces sin equivocación, sobre la base de lo muy poco o nada dicho por el que tenemos al frente ¿A qué se debe?

Los campos sociales y los capitales

A decir de Bourdieu (1981) los campos sociales son campos en los que se desarrollan actividades específicas, son espacios en los que circulan, se intercambian, se lucha por bienes, servicios, conocimientos o estatus. Ejemplos de campos: político, artístico, de influencia, de poder, periodístico, religioso, económico etc. En las sociedades industriales o en proceso de serlo, existe una estratificación social, que, de acuerdo con una teoría muy popular en el campo político y teórico, nos divide a los que vivimos insertos en ella entre burgueses y proletarios. Para esta teoría, la historia humana ha sido y siempre será una lucha de clases. La ubicuidad de esta teoría y práctica política hace casi innecesario que mencionemos que el autor de esta es el filósofo alemán Karl Marx¹⁵. Históricamente ha tenido una profunda influencia y dio pie a grandes eventos que estremecieron al mundo, y pese a ello, Pierre Bourdieu se separa categóricamente de este lugar común teórico y epistémico pues señalaría que “las clases sociales no existen” (Bourdieu: 1998, 17). No nos apresuremos asumiendo que de esta negación parte un modo de pensar a la sociedad con una visión conservadora¹⁶. Bourdieu hace un quiebre con el marxismo a nivel teórico para

¹⁵ En el prólogo a la edición alemana de 1883 del Manifiesto Comunista, Frederick Engels lo resume así: “Toda la historia ha sido una historia de las luchas de clases, de las luchas entre clases explotadas y explotadoras, dominadas y dominantes, en diversos estadios de la evolución social, pero esta lucha ahora ha alcanzado un estadio en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) ya no puede librarse de la clase que la explota y oprime (la burguesía) sin liberar a la vez, para siempre, a toda la sociedad de la explotación, la opresión y las luchas de clases: esta idea básicamente pertenece única y exclusivamente a Marx” (Engels 2008: 81)

¹⁶ Añadamos que Pierre Bourdieu fue un intelectual comprometido con los sectores menos privilegiados, se lo podía ver en las protestas en el podio, dirigiéndose a las multitudes y a la vez marchando al lado de ellas cuando se reclamaba por algún cambio político, social y económico. Tomemos en cuenta que Francia tiene una larga tradición de revueltas populares vistas como legítimas por los franceses y de estas, es quizás la más famosa las protestas la de mayo de 1968. Este hecho marca a Pierre Bourdieu tanto académica como políticamente y lo separa de su maestro, el filósofo conservador Raymond Aron, pues este último desaprobaba de estas revueltas. Para ver un repaso lúdico por la trayectoria vital de Bourdieu, es recomendable el episodio del canal Argentino Encuentros, “Cultura para principiantes” en su episodio sobre Bourdieu, de fácil acceso en la internet.

señalar que el espacio social tiene una realidad más compleja que la repartición entre dos clases basada en la posesión de los medios de producción. No niega lo material, pero le añade matices a la estratificación que escapan a este dominio. Por otro lado, interpreta la idea de lucha en los campos sociales no como una oposición binaria (dialéctica), si no como la búsqueda, el intento de captación de bienes escasos. Ya sea esto dinero, aprender a hablar idiomas prestigiosos, coleccionar pinturas, vacacionar en destinos exóticos, casas elegantes, prestigio social y aceptabilidad de pares, premios, el aprecio de amistades influyentes: la lucha que los agentes tienen campo social es para amasar estos bienes y una vez obtenidos, la disputa es para conservarlos. Las luchas no son contra el capital, las luchas son *por* el capital en sus diferentes formas. Pasemos a detallar las características de los principales capitales de acuerdo a Bourdieu (1981, 1998):

Capital económico

Si para Marx la línea que dividía la pertenencia a una clase social o la otra estaba en el dominio de los medios de producción (tierras, fábricas, trabajo, propiedades, vehículos de transporte, acciones, infraestructura, activos financieros, rentas y derechos heredados, etc. que les daban a los capitalistas el poder de subyugar a los proletarios y extraer de ellos el plusvalor¹⁷), Bourdieu añadiría que tal posesión no es suficiente para entender las relaciones sociales y económicas. Es decir: sí, en gran medida nos vemos constreñidos por nuestro capital económico, pero entran a tallar otros capitales que median o contribuyen a la obtención de otros tipos de capital. Asumamos además que el capital económico es la raíz de los demás capitales y se presenta de forma material.

Capital social

Nuestras relaciones, filiaciones, contactos, conocidos, *networks*, amigos, parentescos consanguíneos o políticos, los apellidos y redes que heredamos o cultivamos a lo largo de nuestras vidas son parte del capital social de un individuo. Este capital toma la forma de los valores que nos unen, las creencias que nos homogeneizan, la identidad a los grupos que pertenecemos, las alianzas familiares como matrimonios y compadrazgos. Se expresan en formas de cooperación, confianza, ayuda en momentos de necesidad.

Citemos un famoso ejemplo al que podemos aplicar el concepto. Existe una comunidad de Nueva York de judíos en el distrito de los diamantes, entre la quinta y sexta avenida; se trata de judíos ortodoxos especializados por generaciones en el comercio de diamantes. Cuando miembros de esta comunidad realizan transacciones entre ellos, ya sea por miles o millones de dólares, sellan el trato nada más que con un apretón de manos y la palabra 'mazi', es decir, buena suerte y bendiciones en yiddish. Sin abogados, sin contratos, sin anotaciones, solo asistidos por el vínculo social y la memoria. La transacción se realiza en un circuito cerrado de personas, unidas por lazos religiosos. De que esta se dé sin asperezas y sin conflicto depende el honor y la pertenencia de los actores. Los acuerdos usualmente son mutuamente beneficiosos y solo se basan en la pertenencia como el indicador inequívoco de la reputación del actor. El anterior fue el ejemplo de un caso de 'saldo neutro' entre pares, pero el balance también puede ser asimétrico.

¹⁷ No confundamos propiedad privada con propiedad personal. Para los marxistas, un cepillo es propiedad personal, pero la fábrica de cepillos es propiedad privada. De un cepillo de dientes se puede obtener un valor de uso, que no genera explotación a otro ni permite la extracción de la plusvalía.

Por ejemplo, recurramos al capital adquirido cuando un sujeto dice “el barrio me respalda”: Si he sido adoptado por una pandilla, obtengo inmediatamente protección de parte de ella, la sensación de seguridad o que mis intereses estarán protegidos por ella. Para eso, me visto con sus colores, copio su estética, sus símbolos, sello una alianza. El saldo para el iniciado es positivo. Bourdieu define al capital social como el conjunto de redes sociales que al que un sujeto puede recurrir para cumplir un fin.

Capital cultural

Es la educación que posee una persona, su acervo de conocimientos. De acuerdo a Bourdieu (1986: 241-258) puede existir en tres formas:

- En su estado corporal. Está en el sujeto mismo, en el resultado de su esfuerzo intelectual que requiere tiempo y que, en consecuencia, no está equitativamente distribuido entre las clases sociales. Es una inversión de tiempo que requiere *libido sciendi*, con la privación y el sacrificio que implica. La transmisión del capital cultural es sin duda la más escondida transmisión de herencia de capital y por tanto recibe el mayor peso en el sistema de estrategias de reproducción. Ejemplos de esto son los modales de mesa, la oratoria, la adquisición o aprendizaje de idiomas, la operativización de habilidades en medicina, ingeniería, etc.
- Como estado objetivado: posesión y capacidad de apreciar obras de arte, libros, etc. Pueden dejarse en herencia, pero no necesariamente la capacidad de apreciarlos. Para poseer máquinas solo necesitamos capital económico, pero para poder hacer uso de ellas necesitamos capital cultural en estado corporal, es decir, tener un saber.
- El estado institucionalizado: la cualificación reconocida institucionalmente de conocimiento, cualificación intelectual, en forma de títulos y certificados. Los PhDs, MBAs en universidades de prestigio, publicaciones en editoriales de renombre. Cada cosa codiciada que pueda ir en un CV son bienes culturales institucionalizados, ejemplos de este estado de capital cultural.

Este capital tiene la característica de poder fusionar la división entre adquisición y herencia, pues puede amasarse de ambas maneras y su posesión da la sensación a su portador del mérito.

Señalemos además que el capital cultural es el factor que prima cuando hablamos de reproducción cultural. A través de un análisis sociológico y estadístico Bourdieu en colaboración con Jean-Claude Passeron (2009) dan a conocer la reproducción en el ámbito de las instituciones educativas. La realidad incómoda que se devela para la sociedad francesa es que la idea de movilidad social se da, pero es frágil, escasa e inequitativa. Así, los trabajadores jornaleros agrícolas tienen un 0.7% de probabilidades de que sus hijos accedan a la educación superior. Si el agricultor posee tierras, esta posibilidad es de 3.6%. Un obrero cuenta con menos posibilidades: 1.4%. El personal de servicio tiene apenas el 2.4% de posibilidades. Los trabajadores administrativos tienen un 10% chances de que sus hijos superen su condición de clase con un título universitario mientras que el 60% de los hijos de profesionales tienen casi asegurada la continuidad de su educación en una universidad al acabar la educación básica regular.

Así se da la reproducción cultural:

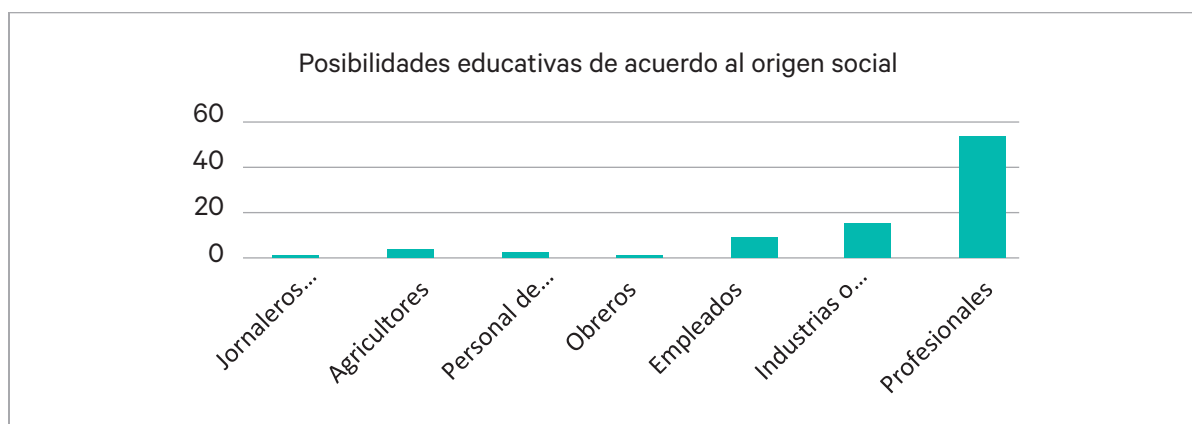


Figura 2. Basada en Bourdieu y Passeron (2009).

La conclusión de Bourdieu y Passeron (2009) es que hay una barrera de acceso a la educación superior para los sectores menos favorecidos. Cuando se logran integrar al sistema universitario, este los relega a profesiones menos prestigiosas. En cambio, para un hijo de profesionales, la educación en un colegio es la continuidad de los valores, virtudes, costumbres y modelos seguidos en casa, mientras que para los sectores menos privilegiados la escuela es un lugar donde no solo tiene que aprender por primera vez. Además, señalemos que quienes escogen las materias impartidas, los gustos, los idiomas o variantes dialectales en los que se imparte la educación, los temas y las formas son las clases privilegiadas, así, sí alguien que no viene de estos sectores desea movilizarse hacia arriba, tiene que desaprender las prácticas de su origen y aprehender los ajenos, cuesta arriba, con todo en contra. Cuando fallan debido a estas barreras, la culpa suele ser adjudicada al estudiante.

Capital simbólico

Bourdieu señala que este capital es uno de los más furtivos, más difíciles de captar como capital. Se muestra como una competencia o habilidad. Es un capital negado, del cual emana la autoridad o legitimidad. Una común malinterpretación de este tipo de capital es la de que es la combinación de los tres capitales. El capital simbólico no es la sumatoria de tres capitales, es una fluctuación que luce imprecisa, que cuyo origen va más allá de la acumulación de capitales incorporados o materiales. Es un capital que tiene su origen en la capacidad de desprenderse del capital, aunque sea un poco, aunque solo sea como gesto. Pero ese desprendimiento contiene siempre una rentabilidad. El rey que perdona a un condenado está ejerciendo su capital simbólico. Solo él puede perdonar y su misericordia aumenta su poder. A su vez, el asceta que renuncia a sus posesiones y se dedica a la meditación y la oración, a una vida de santidad, adquiere capital simbólico a pesar de o más bien en razón de carecer de capital económico.

El caso sobre el que originó el concepto Bourdieu fue el del pueblo de Cabilia en Argelia. Los grandes hombres repartían beneficios entre los menos favorecidos. Estos regalos les daba prestigio al margen de solo poseer capital económico. También es usual verlo asociado a la educación, pues esta se asume muchas veces como producto del esfuerzo de quien la incorpora a su capital global.

Características de los capitales

Lo más importante que cabe señalar sobre los capitales es su convertibilidad, es decir, la capacidad que tienen de transformarse para amasar otros tipos de capital. Veamos ejemplos (a Bourdieu se lo entiende con ejemplos): tener una buena conexión es usualmente lo que logra que los sujetos entren en buenos puestos laborales cuando la meritocracia es una ficción. Así, un capital que tenía forma de social logra generar mayor capital económico. Si por ejemplo, lo que se tiene es dinero, este se puede transformar en capital cultural al pagarse una educación privilegiada en colegios de paga, tutores privados, acceso a industrias culturales., etc. Aquí hemos pasado de un tipo de capital económico a uno cultural. A su vez, alguien con educación superior formar y doctorado puede ser contratado por una prestigiosa institución y mejorar su estilo de vida, adquirir bienes suntuarios, vivienda, etc. a través de un empleo mejor remunerado que requiere credenciales académicas.

Apelemos también a que, en el tiempo y los campos, los agentes sociales no son estáticos. El ejemplo: Francois Hardy y otras chicas del yeyé francés, Jacques Brel, Charles Aznavour eran considerados como gustos propios del bajo capital cultural de la Francia sesentera. Los años y la procedencia de Francia de estos los han puesto en una 'vanguardia' del buen gusto en regiones periféricas como América del Sur y hasta cierto punto, en Estados Unidos. Algo similar ocurre con grupos de rock como Bon Jovi, que en los 80 eran considerados como de poco capital cultural, los años y la importación de estos grupos a países consumidores de industrias musicales hegemónicas los han puesto muy por encima de lo que eran considerados por su generación y en sus lugares de origen. Esta transformación de estos elementos en grupos de culto o *vintage* nos da fe de que los campos no son estáticos.

Por otro lado, quienes ya gozan de un particular capital global alto por marcas identitarias más estables (raciales, económicas, políticas) pueden tomar elementos culturales con un bajo capital social y cultural y ya sea para fines solidarios o individualistas, subvertirlos y ubicarlos en un campo social de mayor prestigio.

Habitus

El concepto de habitus tiene sus orígenes en la obra de Aristóteles, quien lo llamaba *hexis*. Con Santo Tomás de Aquino que es incorporado a la teología oficial de la iglesia Católica, en el esfuerzo de entender qué distingue al hombre de los animales y de, por supuesto, Dios. En su famosa *Summa Contra Gentiles* (un debate contra los teólogos islámicos) Aquino sostiene que Dios es ser y esencia a la vez, razón por la cual Dios no puede tener nada, ni siquiera "poderes" porque es un ser perfecto. Suena extraño decir esto de un Ser que a la vez se considera omnipotente. Pero hay que entender el debate en el que Aquino está inmerso. El tener poder implica padecer una necesidad. Por ejemplo, si tengo sed, debo moverme para buscar agua. Si estoy muy cansado, debo dormir. Lo que llamamos nuestros sentidos y nuestra capacidad de razonar, recordar y decidir, son nuestros poderes humanos, que no compartimos con las otras especies. Al no tener necesidad de nada, debido a su perfección, Dios no tiene ojos ni oídos ni pies. Si los tuviera, ello significaría que tuviera algún estado de necesidad, pero esto es inconcebible para un ser perfecto.

El problema que buscaron resolver Aquino y Aristóteles es cómo así si todos los seres humanos poseemos las mismas características dadas por Dios, actuamos y pensamos distinto. Aquino no podía imaginarse esta analogía pero nos sirve de ejemplo: un fabricante de software del mismo modelo, esperaría que cada uno de los dispositivos funcione igual y reaccione de la misma manera ante su uso. De hecho, si hay un “bug” en el programa, ese error aparecerá en todas las máquinas del mismo modelo en donde esté instalado. Sería sumamente extraño que solo aparezca en algunas. Son fenómenos que solo pueden ocurrir en la ciencia-ficción. Por ello dice el Teólogo: “Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat” [“Y los hábitos de uso y ejercicio ganan conocimiento de la vida. De ahí los hábitos del conocimiento en lo pasivo como sujeto. Este es el comienzo del niño pasivo, el niño recibe la especie humana antes en realidad”]. En otras palabras, somos distintos a pesar de ser iguales porque hemos construido nuestro conocimiento desde la infancia de manera distinta.

Bourdieu retoma el concepto de Aquino para responder a lo que es quizá uno de los mayores problemas teóricos de las ciencias sociales, a saber, la dialéctica entre agencia y estructura. La agencia es la posibilidad de un individuo de tomar decisiones autónomas, no constreñida por la sociedad o sus elementos de presión. La estructura es precisamente la sociedad que se muestra persuasiva que, como ya hemos visto, da sentido y legitimidad a las acciones del agente. Si nos fijamos bien, este problema no es muy distinto del de Dios y la creación humana. Si, como ya hemos visto en Weber y Durkheim, las estructuras sociales imponen un grado de coerción sobre el sujeto, ¿cómo así no hay sociedades homogéneas y cómo así se producen cambios sociales, muchas veces a un ritmo tan lento que no lo percibimos? Los valores de nuestros padres y de nuestros abuelos son distintos a los nuestros. Un buen ejemplo de cambio social es el concepto de familia: especialmente en los países más desarrollados, cada vez menos parejas se casan y la tasa de natalidad ha bajado a niveles que los gobiernos consideran preocupantes. A pesar de los cambios, sí se puede decir que la sociedad permanece, de la misma manera que el sujeto permanece. Hemos pasado de la infancia a la adultez pero eso no significa que seamos distintos individuos. Incluso cuando alguien abandona un hábito y dice “he cambiado”, ello significa que ha cambiado respecto de lo que fue anteriormente. No es otra persona. Es la misma pero con ciertas actitudes diferentes.

El habitus es, a decir de Bourdieu, la solución de esta aparentemente irresoluble contradicción. Leamos con atención la definición que nos ofrece el sociólogo francés y que, aunque parezca un trabalenguas no lo es. Según él el habitus está constituido por:

Los acondicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia [...], sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la

obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu 1991, 92).

En primer lugar, el habitus está asociado a un conjunto particular de acondicionamientos de las condiciones de existencia. Esto significa que el habitus en primer lugar depende de nuestro lugar en la sociedad. Por ejemplo, en el Perú las clases altas toman un desayuno ligero; en cambio, las clases trabajadoras toman un desayuno más fuerte. En consecuencia, un desayuno no significa lo mismo para un ejecutivo que para un obrero. El ejecutivo vería como extraño que le sirvan como desayuno frijoles con arroz. Por supuesto, hay una explicación para esta diferencia: el obrero sabe que va a quemar muchas calorías debido a su trabajo manual. El ejecutivo, en cambio, sabe que debe “mantener la línea” ya que su trabajo implica más esfuerzo intelectual que muscular y que debe mantener cierta buena presencia para señalar su estatus.

En segundo lugar, el habitus está estructurado y es transferible. El ejecutivo transfiere a sus hijos la costumbre de alimentarse sanamente y en las horas apropiadas. Sin embargo, el habitus, a pesar de estar estructurado, es a la vez estructurante, es decir, puede generar otras estructuras. Está objetivamente regulado y es regular pero no es el resultado de obediencia a reglas. Están colectivamente orquestadas pero no hay un director de orquesta. Por ello, las estructuras pueden ser a su vez estructurantes, es decir, formar otras estructuras, nuevas reglas sociales, sin que nadie lo haya ordenado ni organizado. En otras palabras, el mundo social y nuestro habitus cambian sin que nadie lo planifique.

Hay una interesante anécdota que puede ilustrar de qué manera una estructurada se puede volver estructurante. Los inventores del regateón estaban convencidos de que el ritmo que habían creado iba a ser una moda pasajera. Querían hacer dinero pensando que sería solo por una temporada. Sin embargo, el éxito se les fue de las manos. Se puede decir que los creadores orquestaron la puesta en boga del regateón promoviéndolo en la radio y la televisión. Lo que no orquestaron, lo que fue un resultado de la flexibilidad del habitus, fue su masiva recepción. Lo mismo se puede decir del rock and roll. Nadie menos que Paul McCartney dijo en una entrevista que esperaba retirarse a los 26 años porque no creía que el éxito de su música duraría tanto. Hoy tiene 78 años y sigue lanzando albums y dando conciertos. A pesar de que las productoras hacen esfuerzos para que su música llegue a las radios y circule en los nuevos medios digitales, no se puede decir que alguien “orquestó” el éxito de The Beatles. A diferencia de otros cambios culturales que se dan de manera progresiva y sin que sean percibidos hasta cierto punto, el rock and roll sí fue una revolución cultural en tanto que produjo un cambio inmediato del gusto entre los jóvenes y separó a una generación de otra. Así, pues, a decir de Martínez, “[e]l habitus funciona como una especie de gramática, que, con unos principios limitados, genera infinitas posibilidades coherentes, al tiempo que descarta por imposibles otras muchas” (2017, 14).

Sin embargo, es una libertad controlada y limitada ya que “tiene como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales” (Bourdieu 1991, 96).

El concepto de habitus es de gran utilidad para entender cómo los sujetos no solamente son partícipes dentro de una estructura sino agentes que intervienen en ella y, sin desearlo necesariamente, la mantienen o la transforman. Por ello Martínez (2017) señala que el investigador “debe buscar las estrategias propias de cada habitus allí donde los sujetos investigados sienten su “libertad de acción”, bajo la perspectiva de que las posibles estrategias se generan por la intersección entre el campo y el habitus, y que a su vez, tanto las estrategias pasadas como potenciales son parte del habitus” (5).

Martínez nos invita a reflexionar sobre en qué sentido las acciones son conscientes. Este punto es clave dado que en el análisis de la conducta de personas y grupos deberemos ser capaces de distinguir qué acciones son realizadas por motivo de la mera costumbre y cuáles apuntan de manera consciente a ciertos fines, sean o no explícitos. Por ejemplo como señala Martínez, “desde el punto de vista del actor social, la forma de hablar es normalmente no consciente, mientras que decidir si se elige cierta asignatura en un plan de estudios es vivido como algo consciente (5).

Otro problema que Martínez señala respecto de este concepto es cómo diferenciarlo claramente de la teoría de la acción racional o de la acción humana, que ya examinamos en el capítulo dedicado a Mises. A fin de cuentas, se podría extrapolar “acción humana” con “habitus”, en tanto que en ambos casos se trata de comportamientos dirigidos a un fin. La diferencia es que en el caso de Bourdieu el habitus no es necesariamente racional en el sentido en que no necesariamente es un acto consciente del sujeto sino la reproducción de una costumbre. Incluso puede imaginarse un sujeto que, sin desearlo, ejecuta un habitus que estructura una nueva estructura y es adoptada por el resto del grupo. Mises insistía en que toda acción humana, por definición, es racional, ya que se dirige a un fin. En el caso de sociólogos como Bourdieu y los que hemos examinado, los actos están insertos en una estructura formada, de manera no planificada, por la sociedad. Cuando yo saludo al comenzar el día a un colega ¿lo hago porque es un deber que no puedo evitar o lo hago intencionalmente para lograr un fin? Este es un buen ejemplo de una regularidad no regulada, que todos cumplimos porque es parte de la cortesía, que tiene un valor intangible. Desde los años que entré a la universidad hasta el momento en que escribo este manual, he notado que cada vez hay mayor desaprobación sobre quienes fuman delante de niños. Aun quienes fuman saben que esa conducta se ha vuelto antisocial. Este es otro buen ejemplo de cómo opera el habitus: progresivamente, empezamos a ver con malos ojos a los adultos que lo hacen. A su vez, las feministas han logrado que muchas actitudes machistas sean cada vez peor vistas e incluso motivo de censura. A diferencia de la norma de no fumar delante de niños, este es el resultado de una actitud consciente, medianamente planificada, por un grupo que exige (con toda la razón) mayor respeto. Por otro lado, algunas acciones, conscientes o no, pueden derivar en consecuencias no buscadas. Como lo explica Martínez:

El capital, la estructura social, por mediación del habitus, define las preferencias de los agentes, que actúan de forma coherente y consistente con estas preferencias. Por otro lado, hay prácticas no conscientes de los agentes, que se explican por el funcionamiento de los campos, algunos “efectos”, como el efecto “Quijote” (histéresis del habitus), así como por otros mecanismos ya estudiados por la sociología, como los originados por la relación entre grupos de referencia y de

pertenencia, las funciones manifiestas y latentes, etc. Además, los desarrollos recientes en las neurociencias destacan la importancia del cerebro social, es decir, la importancia de la sintonía no consciente entre personas sobre la influencia en los estados de ánimo y en la toma de decisiones” (5).

Martínez resume en la siguiente tabla los posibles resultados de la acción y cómo se explican:

Tabla 1.

Conciencia de las Acciones y Resultados Optimizadores

El resultado de la acción es optimizador			
El cálculo es consciente		Sí	No
	Sí	Elección racional estándar	Problemas cognitivos en el procesado de información, errores de inferencia, estructuras perversas de interacción, paradojas de la acción
	No	Bourdieu (habitus), instrumentalismo en elección racional (“como si”), resultados no queridos (externalidades positivas)	Resultados no queridos (“efecto quijote”, alodoxia, externalidades negativas), estructuras perversas de interacción, paradojas de la acción.

Nota. Tomado de Martínez (2017).

Para Martínez, la aproximación de Bourdieu nos obliga a estudiar los fenómenos sociales en su totalidad, comprendiendo a todos los agentes involucrados. “Por ejemplo, en sus estudios sobre vivienda (Bourdieu 2000) no se limita a dar cuenta del habitus del comprador, como probablemente cabría esperar bajo una concepción estrecha de la realidad social” (9). Además nos lleva a abandonar la idea de que hay prácticas sociales irracionales y a renunciar a lo que Martínez llama “la etnografía naïf que da por buenos los motivos que aducen los agentes, sin cuestionarlos, ni en la racionalidad universal abstracta que no tiene en cuenta los condicionamientos prácticos” (9). Y, lo que resulta más llamativo, Martínez sostiene que con las herramientas que nos ofrece Bourdieu se disuelve la polémica entre investigación cualitativa o cuantitativa.

Bourdieu propone que debemos abandonar las visiones economicistas, incapaces de dar cuenta de la eficacia de las otras formas de capital y las semiologistas, que reducen los intercambios sociales a un fenómeno de mera comunicación, dejando de lado los brutales efectos económicos que implican el capital cultural y el simbólico.

Berger y Luckman: la construcción de la realidad social y la institucionalización

Incertidumbre

Los seres humanos somos la única especie cuyo hábitat es el planeta entero. En efecto, no nos limitamos a un solo nicho y somos capaces de adaptar la naturaleza para hacerla habitable. Pero a cambio de esta capacidad, vivimos en un alto grado de incertidumbre, dado que los entornos que construimos no son estables. Construimos realidades sociales precisamente para controlar dicha incertidumbre. Dichas realidades sociales se construyen como bagajes (stocks) de conocimiento

que los miembros de una sociedad acumulan progresivamente y que facilitan su actividad diaria y le da sentido a sus acciones. La vida ordinaria no podría ocurrir sin estos conocimientos prefijados que permiten al sujeto acotar sus decisiones y de esta manera reducir la incertidumbre. Los días de la semana, los horarios de entrada y salida del trabajo, las panaderías, los súper mercados, las bodegas, los servicios de salud, etc., nos indican qué podemos hacer ante una necesidad. Además sabemos preparar sándwiches, cocinar platillos, responder ante un corte, llamar a la ambulancia, tratar a los niños, ir al banco a pedir un préstamo, detenernos en los semáforos, circular por las calles con cautela, etc. Muchas familias aprovechan los domingos para salir a almorzar juntos o para ir a misa. Berger y Luckman sostienen que el conocimiento de la vida diaria es una zona de lucidez fuera de la cual hay oscuridad (44). Como veremos más adelante, tenemos la posibilidad de experimentar esa oscuridad a través de la transición a la representación. La vida ordinaria no constituye todas las experiencias que vivimos.

La construcción de la realidad social y el self

La humanidad es una variable socio cultural, sostienen Berger y Luckman. Con ello quieren decir que no hay una naturaleza humana en un sentido biológico que sea un sustrato que fije la variabilidad de las formaciones socioculturales. Según ellos, “There is only human nature in the sense of anthropological constants (for example, world- openness and plasticity of instinctual structure) that delimit and permit man’s socio- cultural formations”, es decir, la naturaleza humana es su apertura, su plasticidad, que le permite construir otras formaciones socio-culturales (49). Es posible decir, admiten que el ser humano tenga una naturaleza pero tiene más sentido sostener que el ser humano construye su propia naturaleza (49).

El ser humano nace con sus capacidades orgánicas se desarrolla hasta su plenitud en relación con el ambiente que lo rodea. El proceso de desarrollo es orgánico (del cuerpo) pero también un proceso social mediado por sus familiares. Los presupuestos genéticos vienen con el nacimiento pero el self, que es experimentado como una identidad subjetiva y objetiva, ciertamente no lo es. El self es además un equipo psicológico completo que predispone al sujeto a comportarse de acuerdo a él. Por ejemplo, si la identificación del self es masculina, viene con ello una serie de comportamientos que se esperan de “un hombre”, incluyendo ciertas reacciones somáticas que se consideran “masculinas”. Recordemos que, comportarnos de acuerdo a lo esperado, es decir, de acuerdo con la construcción de la realidad social, reduce el amplio espectro de posibilidades que produciría una enorme incertidumbre.

Habitualización e institucionalización

Este conocimiento de la vida ordinaria ni lo inventamos nosotros ni tendrá que ser inventado por la nueva generación. Fue originado y mejorado por nuestros antepasados y lo transmitimos a la siguiente generación no necesariamente mediante la educación formal sino sobre todo mediante el ejemplo. Sobrevive la práctica y normalmente un sentido incuestionado de ella, que es su habitualización. Esto significa que los sujetos saben por qué hacen las cosas de esta manera y no de otra. Ello nos ahorra el tener que pensar en las muchas otras posibilidades de hacer lo mismo. Finalmente, luego de dicha habitualización, las prácticas se institucionalizan.

En primer lugar, la institucionalización implica un olvido del origen de la práctica. En segundo lugar, controla la conducta humana al imponer patrones de comportamientos definidos. De esta manera, la institucionalización limita aún más las posibilidades de conducta y las hace menos inciertas. Las instituciones, dicen Berger y Luckman, poseen su propia realidad y confrontan al individuo con hechos externos y coercitivos (58). Las instituciones pierden su transparencia y por ello aparecen como inalterables y autoevidentes (59). Quiénes vivimos en la misma sociedad, la conocemos en un doble sentido: como realidad social objetiva y como realidad que está constantemente produciéndose (66).

Lenguaje

El lenguaje de una sociedad es la manera en la que los individuos pueden colocar en el aquí y el ahora la institucionalización. Esto significa que a través del lenguaje el mundo puede ser actualizado en cualquier momento. A esto los autores llaman el poder trascendente e integrador del lenguaje (39). El bagaje (stock) de conocimientos se mantienen a través del lenguaje, de las historias que contamos, de la manera en que justificamos los hábitos y las instituciones. Ciertamente, estas narraciones no contienen el sentido original de las habitualizaciones (recordemos que la institucionalización se produce precisamente cuando el sentido original se ha perdido) pero se van acumulando como capas de sentido.

Así, pues, una costumbre que en su origen tuvo un sentido (normalmente práctico) se institucionaliza cuando los individuos de las siguientes generaciones lo dan por sentado, lo ven como un sentido común que no se pone en cuestión y es explicado mediante el lenguaje. Este concepto de habitualización e institucionalización es aplicable a las organizaciones, en muchas de las cuales se forman maneras de hacer las cosas porque “siempre ha sido así”. En la práctica, se pueden convertir en lastres que impiden el cuestionamiento y el cambio. Este conocimiento lo adquiere el individuo aunque no lo haya vivido en virtud del poder del lenguaje de reificar (convertir en objeto) las institucionalizaciones. Como lo señalan los autores: “[t]he objectification of the experience in the language (that is, its transformation into a generally available object of knowledge) then allows its incorporation into a larger body of tradition by way of moral instruction, inspirational poetry, religious allegory, and what not” (69).

La reificación puede entenderse como una forma de alienación. Cuando reificamos una habitualización (un acto cuyo sentido comprendemos y sabemos por tanto por qué lo hacemos) y de esta manera los institucionalizamos, los individuos olvidan que es una creación humana. Berger y Luckman lo explican de esta manera:

Reification implies that man is capable of forgetting his own authorship of the human world, and further, that the dialectic between man, the producer, and his products is lost to consciousness. The reified world is, by definition, a dehumanized world. It is experienced by man as a strange facticity, an opus alienum over which he has no control rather than as the opus proprium of his own productive activity (88).

Entonces, mediante la reificación, los sujetos dejan de percibir el mundo en que viven como resultado de sus propias acciones. El ejemplo que Berger y Luckman nos ofrecen es el del matrimonio, que ha tenido o tiene diversos significados para los contrayentes y sus familias:

Marriage, for instance, may be reified as an imitation of divine acts of creativity, as a universal mandate of natural law, as the necessary consequence of biological or psychological forces, or, for that matter, as a functional imperative of the social system (90).

Roles y actores

Todos los sujetos cumplen roles en el drama social y en este sentido todos somos actores. Al cumplir roles, participamos en el mundo social y este se vuelve real para nosotros (73). El rol que cumpla no es personal, es un tipo de actuación que ya está previsto en lo que los autores llaman “un drama sin un libreto escrito” (75). Sin embargo, ni el rol ni el drama en que estamos involucrados existen fuera de nuestras representaciones. Es al revés: el cumplimiento de nuestros roles mantiene la institucionalización. Al participar del drama no escrito de la vida social estamos reproduciendo la realidad social y objetivándola. Sin embargo, nuestros roles pueden, y de hecho suelen ser, esotéricos para los demás. A medida que la especialización avanza, nuestro papel puede ser solo comprensible para la comunidad de nuestros colegas pero incomprensible para el resto. En un interesante pasaje de su libro Berger y Luckman señalan la diferencia entre especialistas e intelectuales. Los primeros trabajan para mantener el statu quo mientras que los segundos son contra expertos, es decir, una especie de rebeldes que desvelan las cortinas de la realidad social que hemos construido y demuestran su artificialidad.

Transiciones a otros mundos

Hemos hablado del mundo ordinario (“everyday life”) y cómo lo construimos y habitamos en él. Ahora bien, ¿es posible vivir experiencias fuera del mundo ordinario? Berger y Luckman dicen que sí. Cuando asistimos al cine, al teatro o a una ceremonia religiosa, experimentamos temporalmente otros mundos. Se abren las cortinas que nos llevan a realidades paralelas. Cuando las cortinas caen, volvemos a la vida ordinaria. La experiencia artística o mística son formas de suspender por un momento la realidad social. Dicen Berger y Luckman: “Aesthetic and religious experience is rich in producing transitions of this kind, inasmuch as art and religion are endemic producers of finite provinces of meaning (25).

Así, pues, a pesar de que se contraponen, la realidad social y las experiencias estéticas o religiosas comparten un valor en común: nos ofrecen sentido. Yo agregaría que el problema del arte es el problema de qué es la experiencia humana. Por ello nos pone mediante su apreciación, fuera de la realidad social.

La integración de la muerte

Sin duda la muerte causa temor pero es imposible no integrarla a la realidad social. Por ello, Berger y Luckman sostienen que “[t]he integration of death within the paramount reality of

social existence is, therefore, of the greatest importance for any institutional order” (101). Por este motivo, la muerte se integra al universo simbólico. Nuestra finitud es integrada a la pertenencia a un grupo gracias al cual trascendemos. Todos los miembros de la sociedad pueden concebir como pertenecientes a algo mayor, a un universo de significado independiente de las particularidades de nuestra existencia (79).

Precariedad del orden social

Como vimos desde el principio, todos los seres humanos estamos a merced de la incertidumbre y por ello construimos una realidad social que aminora dicha incertidumbre y nos ofrece un buen grado de predictibilidad. Nuestras acciones adquieren sentido en tanto que responden a ese drama sin libreto que es el universo social que es una construcción humana, a pesar de que no lo parezca o lo hayamos olvidado. La realidad social no es natural y sin embargo se enuncia, mediante la institucionalización, como algo dado e incuestionable.

Así como la vida humana es precaria, Berger y Luckman nos advierten que todo orden institucional también lo es ya que está siempre amenazado por presencias de realidades que no tienen sentido dentro de sus propios términos. Recordemos que fuera del lenguaje habita la oscuridad. Pues bien, esa oscuridad es la amenaza. En una sociedad monárquica, la muerte violenta del rey puede causar un enorme caos. La llegada de Hernán Cortés a las tierras mexicanas y la de Francisco Pizarro a los Andes, hicieron colapsar reinos muy sólidos. Es difícil imaginar la transformación que implicaron las guerras de conquistas en el siglo XVI y que obligaron a las poblaciones aborígenes a adaptarse a nuevas formas de hacer la guerra y, finalmente, abrazar una nueva religión y aceptar el poder de nuevos amos. Para los conquistadores y los intelectuales europeos, también hubo un cambio radical del mundo, ya que, por ejemplo, era difícil comprender las costumbres de los nativos de las Indias y, desde el punto de vista teológico, no se sabía a cuál de las doce tribus de Israel pertenecía. El Renacimiento fue una de las mayores revoluciones culturales de la historia humana ya que obligó a revoluciones científicas, a reconsiderar el derecho natural, mejorar la navegación y dar impulso a la burocracia. Desde el punto de vista de Berger y Luckman, hubo que crear nuevas habitualizaciones e instituciones. Hubo que cambiar el lenguaje y con ello el bagaje de conocimientos a fin de legitimar la dominación española sobre los indígenas, que nunca los habían atacado¹⁸.

Podemos concluir nuestro examen de Berger y Luckman con esta cita:

What remains sociologically essential is the recognition that all symbolic universes and all legitimations are human products; their existence has its base in the lives of concrete individuals, and has no empirical status apart from these lives (127).

Las estructuras sociales no existen, son constructos humanos y por tanto deben ser estudiadas como tales, como prácticas que se naturalizan en individuos concretos. No podemos tampoco como investigadores basarnos en la mera consciencia de los sujetos. Para analizar la realidad social, debemos observarla en todos sus ángulos.

¹⁸ Las leyes medievales solo permitían la guerra contra quienes atacaban al reino o contra quienes eran manifiestos enemigos de la fe. Los indígenas de las Indias no cabían en ninguna de las definiciones.



CAPÍTULO 10

Conclusiones y Nuevas Perspectivas

En este manual hemos explicado las tendencias clásicas, que todo alumno de doctorado debe conocer, sobre los modelos epistemológicos. La epistemología puede definirse como la disciplina que estudia cómo sabemos que sabemos. Escribo esto durante el periodo de pandemia provocado por el coronavirus que nos ha llevado a una crisis global cuyas consecuencias no podemos predecir con certeza. Sin embargo, buena parte de los resultados se deberán no tanto al fenómeno natural sino a las decisiones que tomemos sobre la base de nuestro conocimiento y la capacidad predictiva de algunos modelos que los especialistas tienen a su disposición. En este punto, los modelos matemáticos poseen una gran importancia pero también la ética de las decisiones, que deben estar basadas en la evidencia. Para superar esta crisis, no podemos dejar de lado los hechos sociales y por ello es necesario comprenderlos con rigor.

Sin incertidumbre y sin instituciones que ejercer coacción sobre los sujetos, no habría manera de conducir a una sociedad hacia un objetivo. Por otro lado, la mirada epistemológica nos hace tomar consciencia del sentido de las acciones y nos abre la posibilidad de corregir errores epistémicos como el falsacionismo dogmático, el empirismo y la ingenuidad de no saber distinguir las funciones manifiestas de las latentes. El investigador debe interpretar y dejar de lado sus prejuicios y sus juicios morales. El etnocentrismo o la incapacidad de entender y por tanto de ver como “irracionales” ciertas prácticas o creencias impiden al investigador comprender cómo se construye la realidad social. El investigador en ciencias sociales y negocios debe presuponer que todos los actos humanos, incluso los más disparatados, poseen una racionalidad, ya sea en el sentido de Mises o de Weber. En el primer caso, porque toda acción humana posee un fin y en el segundo porque todo fenómeno humano posee un enlace de sentido. Ciertamente, queremos mejorar la sociedad pero, para poder lograrlo, debemos en primer lugar entenderla.

En los primeros capítulos desarrollé el concepto de dualismo, que supone que las ciencias naturales y las ciencias sociales deben estudiarse con herramientas epistemológicas distintas, principalmente debido a un fenómeno que llamamos agencia. Hasta donde sabemos, la agencia es impredecible, a diferencia de la trayectoria de un objeto físico. En términos prácticos eso significa que es más fácil manejar una máquina que a un conjunto de personas. La computadora con la que estoy escribiendo responde a las órdenes que le doy con mis dedos. Si algo funciona mal, si no responde a mis órdenes, no es porque ella quiera desobedecerme sino porque hay un mal funcionamiento que puede ser reparado. Sin embargo, es parte de la naturaleza humana atribuirle ánimo a las cosas. Muchos nos molestamos con el automóvil cuando no funciona o resonamos a la computadora por no responder como queremos. Pero racionalmente sabemos que ninguna de estas máquinas nos quiere hacer un mal.

Con los seres humanos, es distinto. Yo les atribuyo agencia a las personas con las que interactúo y puedo molestarme cuando, por ejemplo, no recibo un buen servicio. Un conflicto social, una revuelta, son el resultado de acciones concertadas, de personas que buscan un fin. Pero esto no significa que actúen con libertad en un sentido metafísico. La libertad, como ya hemos visto, tiene restricciones y, de hecho, podemos decir que es imposible la libertad sin restricciones. Como lo expresamos al principio, no somos seres ferales ni tampoco, considero, seres absolutamente individuales. El entorno, la cultura, lo que consideramos que son necesidades

que deben ser satisfechas, los intereses personales que resultan del cálculo que el otro hace de mí, influyen en sus acciones, sean individuales o colectivas.

Ahora bien, las ciencias de la conducta han avanzado desde que los positivistas propusieron el monismo y la reducción de todas las ciencias al fisicalismo. Hoy, esas ideas que parecían descabelladas, resurgen con la neurociencia, una disciplina a la que hay que prestar atención. Si los neurocientíficos y los economistas conductuales van por buen camino, es posible que la hipótesis del monismo, abandonada en los anaqueles de la filosofía desechada, pueda volverse atingente. Por ello en estas palabras finales, considero recomendable leer las obras de Ariely, Thaler y Susstein, Khaneman, (sobre economía conductual) y, sobre todo, Damasio (sobre neurociencias), citados en la bibliografía.

Debemos estar atentos y leer críticamente las nuevas tendencias y sobre todo, saber qué podemos saber. Sigue siendo válido, para todo investigador, el séptimo aforismo del *Tractatus*: “Aquello de lo que no podemos hablar, es mejor callar”.

Bibliografía

- Alexander, J. C. (1987). *The Micro-macro link*. Berkeley: University of California Press.
- Aquino, Santo Tomás de. (circa 1259) *Summa contra Gentiles, liber II a capite LVI ad caput XC*.
Tomado de <https://www.corpusthomisticum.org/scg2056.html>
- Ariely, D. (2009). *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*. New York: Harper.
- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bauman, Z., & May, T. (2019). *Thinking Sociologically* [Kindle Android version]. Retrieved from Amazon.com.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (2009). *Los herederos : los estudiantes y la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1992) *An invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge MA: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology)* [Kindle Android version]. Retrieved from Amazon.com.
- Bourdieu, P. (1981) *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste*. Massachusetts: Harvard UP.
- Bourdieu, P. (1986). "The forms of Capital" En Richardson, J., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport, CT: Greenwood, pp. 241–58.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason : On the theory of Action*. California: Stanford University Press
- Bourdieu, P. (2000). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Akal.
- Carnap, R. (1965). Psicología en lenguaje fisicalista. En A.J. Ayer (Ed.) *El positivismo lógico*. México D.F.: FCE.

- Chomsky, N. (1978). *Estructuras sintácticas*. México D. F.: Siglo XXI.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' s error*. New Yor, NY: G.P. Putnam.
- Damasio, A. (2003). *In Search for Spinoza*. San Diego, CA: Harcourt Trade/London: Harvest Books.
- Descartes, R. (2010 [1637]). *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
- Durkheim, E. (1968 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- Durkheim, E. (1986) [1895]. *Las reglas del método sociológico*. México D.F.: FCE.
- Engels. F. (2008). "Prólogo [a la edición alemana de 1883]" en Engels F y Marx, K. *El Manifiesto comunista*. Buenos Aires: Herramienta.
- Figueroa, A. (2016). *Rules of Scientific Research in Economics: The Alpha-Beta Method*. New York, NY: Palgrave.
- Giddens, A. (1987 [1967]) *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva a las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrourtu.
- Giddens, A. (2009). *Sociology*. New York, NY: Polity Press
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Kuhn, T. S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions* [Kindle Android version]. Retrieved from Amazon.com
- Lakatos, I. (1980). *The Methodology of Scientific Research Programmes: Volume 1: 001 (Philosophical Papers Volume I)* [Kindle Android version]. Retrieved from Amazon.com.
- Martínez García, J.S. (2017). El habitus: una revisión analítica. *Revista Internacional de Sociología*, 4: 1-14. Martínez García, J.S. (2017). El habitus una revisión analítica.
- Marx, K. (2016 [1867]) *El Capital: crítica a la economía política*. Madrid: Akal.
- Merton, R. K. (1980 [1949]) *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Parsons, T. (1951) *The Social System*. New York, NY: Free Pres.
- Popper, K. (2005). *The Logic of Scientific Discovery* (Routledge Classics) [Kindle Android version]. Retrieved from Amazon.com.
- Schumpeter, J. A. (1912). *The Theory of Economic Development*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Thaler, R. & Susstein, C. (2008). *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness*. New Haven & London: Yale UP.
- Wittgenstein, L. (2009 [1921]). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Gredos.

“Este libro incluye los hitos más importantes de la epistemología contemporánea y de la epistemología de las ciencias sociales en general, con el propósito de hacer accesibles los fundamentos filosóficos del conocimiento a estudiantes de postgrado en negocios y especialmente a alumnos que están iniciando sus estudios doctorales. El profesor Salas en este libro hace un recorrido desde el Neopositivismo hasta la crítica que hicieron Popper, Kuhn y Lakatos a esa corriente filosófica. El autor abarca las principales contribuciones epistemológicas de Dilthey, Miises, Durkheim, Weber, Bourdieu, Merton, Berger y Luckman. En resumen, el profesor Salas logró presentar de manera sucinta y didáctica los fundamentos de la interpretación de los hechos y de las acciones humanas, partiendo de la idea de que "las cosas no son lo que parecen".

(Dr. Rubén Guevara)

“Este manual cubre los aspectos que un investigador y docente en negocios debe saber a fin de fortalecer el desarrollo del saber empresarial y sus fundamentos. Está escrito de manera didáctica y deja abiertos, para su reflexión, los procedimientos para abordar las cuestiones sociales en el mundo de los negocios”.

ISBN: 978-612-4139-67-3



9 786124 139673