

Socialidad e Individualidad

*Materiales
para una
Sociología*

Guillermo Rochabrún S.



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1993

¿De qué trata la Sociología? Esta es una pregunta que los sociólogos escuchan —y también se hacen— con frecuencia. No es difícil contestarla genéricamente: la Sociología trata de la vida que los seres humanos realizan en común. Pero la respuesta se complica cuando es hecha desde *una época que se ve a sí misma fundada en el individuo*: en otras palabras, cuando *la sociedad parece constituirse a partir de su opuesto*. El actual clima ideológico tensa aún más esta dualidad: ¿cómo entender la Sociología en tiempos neoliberales?

La presente obra es una reflexión sobre algunos aspectos de esta paradoja. En tal sentido evalúa la posición que varios autores y corrientes han desarrollado sobre la socialidad humana: Durkheim, el estructural-funcionalismo, Marx, el Psicoanálisis. Examina también el positivismo de Durkheim y los nexos de Marx con la Sociología, para proseguir con un recuento del individualismo metodológico perspectiva afín al neo-liberalismo. Tras estos recorridos el autor propone un *individualismo sociológico* como estrategia de reordenamiento teórico. Finalmente en un *Apéndice* enjuicia las relaciones entre Sociología y política en el Perú.

Guillermo Rochabrún (Lima 1946), sociólogo, es Profesor Asociado de Sociología en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica. Sus principales áreas de interés son la teoría sociológica, la historia de las ideas y la sociología económica. Ha publicado numerosos trabajos sobre estos y otros temas en el Perú y en diversos países.

Socialidad e Individualidad

Socialidad e Individualidad

Material para una Sociología

Orden de Publicación 5



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
CORPO EDITORIAL

Socialidad e Individualidad

Materiales para una Sociología

Guillermo Rochabrún S.



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1993

Primera edición, enero de 1993

Diagramación: Yoryina León Mejía

SOCIALIDAD E INDIVIDUALIDAD
(Materiales para una Sociología)

Copyright © 1993 Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
Av. Universitaria, cuadra 18. San Miguel. Apartado 1761.
Lima, Perú.
Tlfs. 626390; 622540, Anexo 220.

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

Derechos reservados
ISBN 84-89309-57-4

Impreso en el Perú - Printed in Peru.

Contenido

PROLOGO	XI
1. DURKHEIM Y EL POSITIVISMO	1
1. Algunas Ideas Matrices	2
2. Las Sorpresas de la Matriz	5
2.1. Hechos Sociales y Cosas	6
2.2. Hechos y Prenociones	7
2.3. Las "Propiedades Emergentes"	11
2.4. La Relación Individuo-Sociedad	13
3. El Individuo: ¿ni Causalidad ni Presencia?	15
4. La Sociología de Durkheim y las Ciencias Naturales	16
2. EL ESTRUCTURAL-FUNCIONALISMO: DE SUS ORIGENES A SU AUFHEBUNG	19
1. La Lógica y el Contenido del Análisis Funcional	21
1.1. Un Caso Paradigmático: la Teoría de la Estratificación de Davis y Moore	27
1.2. ¿Marxistas sin Saberlo?	30
2. Muerte y Transfiguración del Estructural-funcionalismo	34
Anexo: El Debate sobre la Teoría Funcionalista de la Estratificación (Bibliografía)	38
3. LA SOCIALIDAD HUMANA: DE HOBBS A PARSONS	41
Hobbes	43
Rousseau	45
Parsons	47
Parsons y Hobbes: Sociología y Ciencia Política	50

4. SOCIOLOGIA Y ANTI-SOCIOLOGIA EN EL CAPITAL	54
1. Los Momentos Explicativos de <i>El Capital</i>	55
1.1. Determinaciones (o Categorías) y Personificaciones y Personas	56
1.2. De la Circulación a la Producción	58
2. Procesos Históricos, Determinaciones, Personificaciones y Personas	62
2.1. Para una Sociología de la Vida Cotidiana: el Tiempo	68
2.2. Personificaciones, Personas y Lucha de Clases	69
3. De la Producción a la Reproducción: la Noción de Clase	72
4. Un Balance	74
5. La Estructuración de Clase: Algunas Notas Ilustrativas	75
5. EN LOS LIMITES DEL PENSAMIENTO DE MARX	79
1. Modo de Producción e Historia	80
1.1. Los Problemas de la "Ruptura"	82
1.2. Lo Abstracto y lo Concreto	84
1.3. Pasado e Historia: el Caso de la Cultura	86
1.4. Horizontes y Transición: Capitalismo y Protestantismo en Weber y Engels	87
2. El Análisis del Aquí y del Ahora	
3. Política y Economía: ¿Autonomía Relativa o Especificidad?	98
6. PSICOANÁLISIS Y CIENCIAS SOCIALES	102
El Psicoanálisis ante la Socialidad Humana	102
La Socialidad Humana según el Psicoanálisis Crítico	105
¿Tan Necesario como Imposible?	109
7. TODOS LOS CAMINOS PARTIAN DE VIENA	113
La Trayectoria del Individualismo Metodológico	
1. Los Orígenes	113
1.1. Una Nota sobre Max Weber	113
1.2. La Filosofía del Individualismo	115
Friedrich A. von Hayek	117
Karl Popper	120
2. Racionalidad e Irracionalidad: el Proyecto del Individualismo Metodológico	123
2.1. Un Intento de Sociología Individualista: Ian C. Jarvie	123

2.2. ¿Una Sociología desde la Teoría Económica Contemporánea?: el "Racionalismo Metodológico", de Raymond Boudon	126
3. Para una Apreciación	132
8. HACIA UN INDIVIDUALISMO SOCIOLOGICO (o Cómo Salir del Dilema de el Huevo y la Gallina)	139
1. Individuo y Sociedad: ¿una Relación Externa?	139
2. Dos Concepciones de Individuo	144
2.1. El Individuo Psico-biológico	144
2.2. El Individuo Social: el Aporte de Norbert Elias	146
3. La Textura Individual de los Fenómenos Sociales	149
3.1. ¿Sólo Dos Formas de Hablar?	151
3.2. La Especificidad del Individuo y de la Sociedad	153
3.3. Inquietudes Personales y Problemas Públicos	154
4. Tiempo Social y Tiempo Individual	157

Apéndice

LA POLITICA DE LA SOCIOLOGIA Para una Apreciación del Caso Peruano	161
1. Sociología, Política y Sociedad	161
1.1. La Sociología en el Perú: un Breve Recuento	163
a) Los Años 60	163
b) La Sociología en los 70	164
c) Los 80	166
1.2. La "Determinación en Última Instancia"	167
2. Una Realidad Fuera de Programa	170
3. "Crisis de Paradigmas" y Nuevos Marcos Teóricos	174
3.1. Sentido Común y Sociología Espontánea	175
3.2. Ruptura y Continuidad	180
4. A Modo de Conclusión	182
BIBLIOGRAFIA	183

Prólogo

¿Qué puntos de vista tiene la Sociología sobre la socialidad humana y cómo evaluar la pertinencia del individualismo metodológico para esta disciplina?. ¿Cuál es la relación de Durkheim con el positivismo?, ¿es Durkheim un precursor del estructural-funcionalismo?, ¿qué tan conservadora es esta escuela sociológica?. ¿Existe una Sociología en el pensamiento del Marx "maduro", y en tal caso cuáles son sus alcances y límites?. ¿Puede ella abordar eficazmente la subjetividad humana?. ¿Es posible salir del "dilema del huevo y la gallina" respecto al "problema" de la relación individuo-sociedad?.

Tales son los temas que orgánicamente componen la presente obra. El lector que esté al tanto de la teoría sociológica contemporánea percibirá fácilmente que estos tópicos se sitúan al interior de los modelos "clásicos", entendiendo por ello tanto la obra de los fundadores de esta disciplina como también la de sus diversos continuadores contemporáneos. Prescindo, por razones varias, de abordar el "paradigma de la intersubjetividad" o de la comunicación¹. Más bien, y a modo de Apéndice, ha sido incluido un texto sobre la Sociología en el Perú, aunque no es un balance de sus aspectos teóricos² sino un diagnóstico de algunos nexos que esta disciplina ha venido teniendo con la política.

1. Sobre este último puede verse de Miguel Giusti, "Modernidad sin Alternativas: sobre las condiciones de la racionalidad en Jürgen Habermas", en Henríque Urbano (comp.): *Modernidad en los Andes*. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco 1991. Así también "Las Perspectivas del Mundo de la Vida en las Investigaciones de las Ciencias Sociales" de Guillermo Nugent. *Debates en Sociología* No. 16, esp. pp. 40-52. PUCP, Lima 1991.
2. Esta última es una tarea tan importante como delicada. Pueden verse como materiales en esa dirección los textos citados en el Apéndice, nota 1. Para los años más recientes es útil y valioso "El Paradigma de la Intersubjetividad en las Ciencias Sociales Peruanas. Un Primer Balance", de Juan Carlos Cortázar. *Debates en Sociología* No. 17, PUCP, Lima, Noviembre 1992.

Por sus orígenes y motivaciones dicho texto no se sitúa en relación de continuidad con el resto del libro, no obstante lo cual hay de todos modos una conexión posible: al argumentar que la falta de un espacio suficientemente autónomo para la reflexión teórica ha venido limitando los frutos de la Sociología, esta obra puede ser entendida como un esfuerzo más —entre los muchos que son necesarios— para corregir tal situación. Conviene explicitar también que mediante los capítulos 3 y 7 hemos creído pertinente discutir las premisas bajo las cuales puede asumirse la Sociología en tiempos del neo-liberalismo, tema muy actual hoy en nuestro país.

Este libro fue inicialmente pensado como una exposición de la teoría sociológica contemporánea y destinado fundamentalmente a los estudiantes de Sociología; en tal sentido presenté un proyecto a las becas semestrales de investigación de la Universidad Católica del Perú, pero al haberlo terminado mucho tiempo después y bajo una estructura totalmente distinta el lector puede darse una idea de la desproporción entre mis pretensiones y mis recursos. El caso fue que al abordar varios de los capítulos me encontré buscando esclarecer mis ideas, en otros intentando tenerlas, y empecé a conocer mi ignorancia sobre un mundo que no había imaginado ni tan ancho ni tan ajeno. Luego los temas se fragmentaron y dispersaron, y fue sólo con el correr del tiempo que entre los distintos fragmentos empezaron a perfilarse algunos nexos más firmes de lo que parecía posible a mitad de camino. No es, pues, un texto deliberadamente sistemático, ni tampoco un libro que, como decía Mariátegui sobre *7 Ensayos* citando a Nietzsche, espontánea e inadvertidamente se haya constituido como tal.

Un problema otrora muy importante —y hoy seguramente *démodé*—, como es la relación individuo-sociedad, ha terminado constituyéndose en el eje que mejor articula el conjunto de capítulos; de ahí el título del libro, siguiendo además las observaciones de algunos colegas y amigos. En él hemos preferido hablar de “socialidad” e “individualidad” en vez de “individuo” y “sociedad”, como evidencia de nuestro deseo de escapar a la cosificación que generalmente acompaña a estos últimos términos.

Los diversos capítulos no son introducciones a los temas respectivos, aún si algunos, como los referidos al individualismo metodológico y al estructural-funcionalismo tienen también un carácter informativo, pero son más bien intentos para esclarecer varias controversias que he venido sosteniendo conmigo mismo. En general pueden ser leídos en cualquier orden, si bien los referidos a Marx forman una secuencia propia. Algunos pueden ser de lectura relativamente exigente y lo

árida; por el contrario los textos más fluidos son, sin duda, el capítulo final y el Apéndice, y se puede empezar por ellos sin ninguna dificultad.

Obviamente las omisiones son muchas. Dentro del campo "clásico" el lector puede echar de menos un tratamiento más sistemático de Weber, el cual aparece someramente a propósito del individualismo metodológico, o en una comparación inusual con...Engels. Pero la mayor ausencia es, claro está, la del campo de la inter-subjetividad, amén de otros temas como la teoría de los sistemas o la socio-biología³. De inmediato no me siento obligado a tratar sobre todo ello, pero creo sí que vale la pena explicitar el ánimo con el cual este libro ha sido escrito, esperando que los lectores puedan compartirlo.

Como el marxismo, también la Sociología ha sido muy proclive a declararse en crisis. A comienzos de los años 70 aparecieron varias obras en tal sentido⁴, si bien la de Charles W. Mills, *The Sociological Imagination* [1959] puede considerarse como un directo precedente. En ese entonces el panorama que se vislumbraba era un asedio desde la izquierda sobre la Sociología, concretamente por el auge académico del marxismo⁵.

Sin embargo, tan sólo unos cuantos años después el escenario cambió bruscamente a raíz del auge del estructuralismo, el post-estructuralismo, la irrupción del interés por la "subjetividad" y el "giro lingüístico", culminando todo ello —por ahora— en el caleidoscopio de la post-modernidad. El tono velada o declaradamente político de las pugnas entre funcionalismo y marxismo, cedió el paso a controversias eruditas entre especialistas, a espaldas del gran público. En contra-

3. Buena parte de esta temática se encuentra expuesta en obras excelentes. Entre ellas "Un Informe Bibliográfico (1967): La Lógica de las Ciencias Sociales" de Jürgen Habermas, incluido en *La Lógica de las Ciencias Sociales* [1970 y 1982]. Taurus, Madrid 1988. Así también en *La Reestructuración de la Teoría Social y Política* de Richard Bernstein [1976] (FCE, México 1983), *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico* de Anthony Giddens [1976] (Amorrortu, Buenos Aires), y *La Teoría Social, Hoy* [1987] editada por Giddens y Jonathan Turner. Alianza Editorial, Madrid 1990.
4. Principalmente, *The Coming Crisis of Western Sociology*, de Alvin Gouldner [1970], *A Sociology of Sociology*, de Robert W. Friedrichs [1970] (ambos publicados en castellano por Amorrortu, Buenos Aires), y *La Crise de la Sociologie* [1971] de Raymond Boudon (traducción en Laia, Barcelona 1974). Un balance de corte muy diferente es la obra colectiva organizada por la UNESCO *Tendencias Principales en las Ciencias Sociales y Humanas*, cuyo primer capítulo, escrito por Paul Lazarsfeld, está dedicado a la Sociología.
5. Véase en particular *Ciencias Sociales: Ideología y Realidad Nacional*, recopilación de Rosalía Cortés (Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1970) y *Radical Sociology*, editado por J. David Colfax y Jack L. Roach. Basic Books, Nueva York 1971.

partida, si algo ha destacado en estos últimos tiempos es la relevancia del tono filosófico y ético implicado en muchos de estos debates.

Entre nosotros estas preocupaciones han llegado tanto desde dentro como desde fuera. Desde fuera, por la recepción —a veces acrtica— de las “novedades” de los países centrales. Desde dentro, por la explosión de la sociedad peruana, tras el bloqueo en el que han entrado los distintos modelos de desarrollo intentados, en interacción con la violencia armada. Se ha hecho presente una nueva y sorpresiva diversidad, acompañada de nuevas formas de subjetividad, desbordando con creces los parámetros y fronteras de la Sociología y las ciencias sociales convencionales: piénsese que tan sólo hace quince años el “colmo” de la heterodoxia era hablar de Gramsci.

Hablar de un cambio de época no parece pues, exagerado⁶. Para muchos estas conmociones han tenido lugar a nivel mundial principalmente con la quiebra del marxismo-leninismo, y según no pocos en la del marxismo como tal, pero en el plano individual esto depende de la trayectoria de cada uno. En mi caso, que nunca simpatice con el leninismo ni con Lenin, el derrumbe del mundo soviético no tenía por qué afectar mis convicciones teóricas: a fin de cuentas me era obvio que el marxismo no se sostenía en el muro de Berlín. Pero hubiera sido absurdo esperar la misma reacción en intelectuales de filiación comunista.

Como alguna vez lo dije sobre Alberto Flores-Galindo, el marxismo fue también en mi caso un punto de llegada y no un punto de partida. Mi formación sociológica se inició en Weber, y así como Albert Salomon calificó alguna vez la obra de éste como un diálogo implícito con Marx, mi marxismo ha mantenido una tensión intermitente con la sociología weberiana. Debo expresar aquí mi deuda con la formación que recibiera de Fritz Wils. Creo que ese punto de partida hizo más fácil aceptar que la historia no tiene rumbos fijos ni siquiera el desarrollo fatal de la racionalización; por lo tanto facilitaba percibir y aceptar la emergencia de fenómenos inesperados.

Al mismo tiempo mi práctica, circunscrita al mundo académico, proporcionaba evidencias de que en la sociedad habían distintos mundos, o “tiempos”; no todo era igualmente ideológico, o político. Quizá un ejemplo pertinente sea la suerte que

6. Hablamos de un cambio de época cuando no solamente las antiguas respuestas son abandonadas, sino cuando las preguntas mismas son sustituidas; aparecen nuevos actores sociales con distintas sensibilidades que resignifican tanto la política como la vida cotidiana, y las viejas confrontaciones pasan a ser simples variantes de una sola opción, ahora en retroceso.

corrieron las ideas de Louis Althusser, sobre las cuales los estudiantes de hoy no tienen mayor referencia y casi no creerían la difusión que en su momento alcanzaron. Su declive no sólo se debió al Mayo 68 de París: también tuvo que ver con la situación insoluble de los problemas teóricos que había planteado.

Además, por debajo de las ideologías las diversas corrientes teóricas daban respuestas distintas a preocupaciones parecidas. El caso es que finalmente hice mía una pregunta crucial que aprendí alguna vez de Fernando Fuenzalida mientras participábamos en un panel: ¿qué podía decir un punto de vista determinado sobre las preguntas formuladas por los otros? Digamos entonces que admitir, re-conocer, re-encontrar las preocupaciones ajenas, su razón de ser, su legitimidad, su base real: ese debía ser el criterio por excelencia.

De ahí que no haya cedido a la tentación de abandonar mi marxismo, aún si con el tiempo éste haya ido reduciendo sus pretensiones iniciales, ya sea por la insuficiencia de sus respuestas, o incluso de sus preguntas. Y en parte es porque no puedo admitir un cambio de problemática que no recoloque, aún si fuese mediante una metamorfosis radical, las preguntas anteriores (y que proceda simplemente a olvidarlas). Ahí es donde a mi juicio viene el peligro de las "modas", término que en modo alguno lo empleo para designar lo nuevo en ideas y puntos de vista (¿qué y cuánto hay de realmente nuevo, por ejemplo, en la post-modernidad?).

Las brutales y profundas transformaciones que experimenta el rostro social del Perú reclaman —y quizá a la vez permiten— percepciones y propuestas radicalmente nuevas. Ahí donde "todo lo sólido se disuelve en el aire" ellas pueden venir de donde menos se espera; al respecto no cabe engañarse, de modo que no creo ser insensible a las nuevas exigencias de análisis e interpretación que la realidad presenta. No. Hablo de "modas" para referirme a formas de pensar diversas cuando, amén de presentarse como novedosas para quienes las adoptan, son asumidas acríticamente y llevan al rechazo incontrolado de ideas previas. Hace unos años ello ocurrió con el tema de los "nuevos movimientos", en una confrontación teóricamente distorsionada con las clases sociales; y también con las así denominadas "nuevas formas de hacer política", pero sin preguntarse qué pasaba con las "viejas" formas.

No me es grato el eclecticismo, aunque en el campo de la teoría el pluralismo —algo muy diferente— es una vía imprescindible. Pero sin un esfuerzo consciente por lograr un mínimo de coherencia, alguna coherencia inconsciente y fuera de nuestro control se impondrá sobre nuestros pensamientos. A la vez no deseo aceptar monismo alguno, ya sea el de los valores, de las relaciones de producción, o de

la pluralidad de los lenguajes. Es pues desde tales premisas, así explicitadas, que han sido escritas estas páginas. El alcance de sus logros, insuficiencias y yerros es un juicio que compete al lector.

Como es usual en estos casos, debo múltiples agradecimientos. En primer lugar, a la tolerancia de la Universidad Católica frente a plazos más de una vez convenidos; en particular a Manuel Marsal S. J., quien supo alentarme a terminar el proyecto. Mi mayor deuda ha sido contratada con quienes entre 1990 y 1991 constituimos un grupo de trabajo sobre Sociología del Conocimiento. Formado a iniciativa de Carlos Calderón Fajardo, sociólogo, novelista y amigo, reunió también a Juan Ansion, Juan Carlos Cortázar, Guillermo Nugent y Gonzalo Portocarrero. Fuera de ese marco Cortázar y Nugent, además de Catalina Romero y Denis Sumont leyeron todo o la mayor parte del texto. He incorporado algunas de sus sugerencias en más de una ocasión, aunque muchas de sus observaciones aguardan futuras oportunidades.

Siendo la docencia mi actividad principal sería inadmisible no mencionar a los estudiantes, quienes con sus iniciativas han contribuido a estas páginas más de lo que ellos o yo mismo somos conscientes. Entre los jóvenes egresados, y a riesgo de ser injusto con tantos nombres que serán omitidos, considero un deber nombrar a Miguel Cruzado, Liuba Kogan, Serafín Osorio, Martín Tanaka y Rafael Tapia.

Finalmente, junto con agradecimientos de otro orden y tanto más profundos, debo también pedir disculpas, esta vez de carácter familiar: a mis padres, y a mi esposa Teresa, por los muchos momentos que les quité. Para todos ellos y para Marcelo, en adelante ya no tendré esta excusa.

Lima, 26 de Octubre de 1992

1 Durkheim y el Positivismo

¿Cuál ha sido la relación de Durkheim con el positivismo?. Un pertinaz estereotipo lo coloca como su más calificado representante entre los "clásicos" de la Sociología, e indiscutiblemente en sus obras abundan frases que parecen respaldar tal apreciación. Claro está, mucho depende de cómo definamos los términos, pero para no caer en una inútil guerra de definiciones nos proponemos sacar a la superficie lo que Durkheim parece querer decir —no es una pretensión original, claro está— a través de un método muy simple: *poner en relación unas afirmaciones con otras*, de modo que se esclarezcan mutuamente, o que acaso revelen sus contradicciones.

A diferencia de Max Weber o Karl Marx, quienes no llegaron a formular sus ideas más generales sino mediante textos preliminares y crípticos, las bases teóricas de la sociología de Durkheim fueron explícitamente desarrollada por su autor, quien se esforzó una y otra vez en aclarar lo que exactamente quería decir. Pero como no podía ser de otro modo, ello ocurrió en un contexto altamente polémico, pues estando la Sociología en sus inicios Durkheim tenía que abrirse paso en terrenos previamente ocupados o sujetos a disputa. Y optó por hacerlo evitando referirse a fenómenos y nociones de ciencias afines con las cuales podían establecerse conflictos fronterizos; tal fue en particular el caso con la Psicología o con formas de Sociología psicológicamente orientadas, como la de Gabriel Tarde.

Hoy el contexto interdisciplinario es muy diferente al de fines del siglo XIX; en consecuencia debiera sernos más fácil hurgar por detrás de términos que en su momento fueron acuñados como arietes o defensas, y buscar significados susceptibles de un mayor consenso. Sin embargo unas controversias suceden a otras y dan lugar a una vastísima y siempre creciente literatura. Por ejemplo, un lugar común ha sido contrastar a un Durkheim centrado en la

autonomía de los hechos sociales frente a los individuos, con un Weber que fundaba su propia perspectiva en la acción social y en la comprensión de su sentido. Debido al auge reciente de diversas corrientes ancladas en la fenomenología, el interaccionismo simbólico y perspectivas afines, ahora se tiende a subrayar —a nuestro modo de ver más de la cuenta— los innegables trazos “positivistas” del pensamiento de Durkheim¹, ¿pero en qué contexto aparecen tales rasgos?, ¿qué peso tienen y cómo funcionan?

¿Es posible contribuir a esclarecer estas preguntas? ¿Cuál es, por ejemplo, la posición que podemos extraer de Durkheim sobre la relación individuo-sociedad?. Nos proponemos contribuir a “rescatar” la riqueza del razonamiento de Durkheim de sus propias formulaciones sintéticas —las cuales lo reducen casi a la condición de *clisé*— para reconstruir el sentido de su argumentación.

1. Algunas Ideas Matrices

La comprensión más común de la sociología durkheimiana se define alrededor de la siguiente matriz. Los hechos sociales poseen una existencia “objetiva” descrita por Durkheim con el término “cosa”. Afirmar que los hechos sociales existen objetivamente significa postular que están situados fuera de los hombres y —obviamente— de sus conciencias. Sin embargo tal exterioridad no presume la autonomía o la indiferencia entre ambos; muy por el contrario, postula una relación, y una relación definida: a saber, los hechos sociales —para utilizar los términos de Durkheim— ejercen una “coacción” o “coerción” [*contrainte*] determinante sobre los individuos y sus conciencias, mientras que la relación contraria no tiene lugar.

“...los hechos sociales...lejos de ser un producto de nuestra voluntad, la determinan desde afuera; consisten en especies de moldes por los que nos es preciso hacer pasar nuestras acciones. Muchas veces esta necesidad es tan fuerte que no podemos escapar de ella. Pero aunque lleguemos a vencerla, la oposición que encontramos es suficiente para advertirnos que estamos en presencia de algo que no depende de nosotros. Por

1. Una excepción a esta tendencia es la obra *La Construcción Social de la Realidad* [1967] de Peter Berger y Thomas Luckmann, donde pese a partir de la fenomenología se busca un enfoque sintético en el cual incorporan al sociólogo francés. Menos afortunado nos parece el intento de Robert Nisbet de argumentar la compatibilidad entre Durkheim y el interaccionismo simbólico de George Herbert Mead. Véase *The Sociology of Émile Durkheim*. Heinemann, Londres 1975.

lo tanto, considerando los fenómenos como cosas sólo nos estaremos adecuando a su naturaleza."²

"No tengo ninguna obligación de hablar francés con mis compatriotas, ni de emplear la moneda legal; pero me es imposible hacer otra cosa. Si tratara de escapar a esta necesidad, mi tentativa fracasaría miserablemente. Industrial, nada me impide trabajar con procedimientos y métodos del siglo pasado; pero si lo hago, seguramente me arruinaré. Aunque en la práctica pueda librarme de estas reglas y violarlas exitosamente, siempre será después de haber tenido que luchar contra ellas." [*Las Reglas*, 24.]

Además de ser exteriores los hechos sociales determinarían a los individuos; cada individuo llega a una sociedad ya formada y que antes bien lo constituye a él³. Entre individuo y sociedad parece existir pues, una relación causal. Una relación de causalidad supone la exterioridad entre la causa y el efecto; ambos términos no pueden confundirse, el efecto no puede formar parte de la causa ni viceversa, pues en tal caso las proposiciones dejan de ser causales y asumen un carácter tautológico. En nuestro tema este criterio exige la conceptualización autónoma de individuo y sociedad. Además la relación no es reversible: de la causa se sigue el efecto y *no al revés*. Separación y determinismo se combinan de manera lógica: la sociedad determina a los individuos mientras por su parte ella no queda determinada por éstos. En todo caso estamos ante una causalidad peculiar que actúa mediante la coerción, y sobre todo a través de la coerción moral.

Pese a ello, y tal como Durkheim lo da a entender claramente, no sólo existe la posibilidad teórica sino también la realidad cotidiana de una resistencia por parte de los individuos: el esfuerzo que se ven obligados a desplegar cuando resisten a los hechos sociales demuestra tanto la autonomía de los individuos como la presión que aquéllos ejercen sobre éstos. Eso sí, diera la impresión que en principio esta resistencia no les permitiría imponerse al orden institucional sino dentro de un alcance estrictamente personal; en otros términos, dicha resistencia no bastaría para transformarlo.

2. *Las Reglas del Método Sociológico*. Schapire Editor; Buenos Aires 1971, p. 39. El énfasis es nuestro. [Hemos encontrado muy defectuosa esta traducción.] En adelante esta obra será citada como *Las Reglas*....
3. "...el creyente encuentra al nacer sus creencias y prácticas completamente formadas: si existían antes que él, significa que existen fuera de él." [*Las Reglas*, 23]

De otro lado la coerción no ocurre simplemente en forma espontánea y exterior, pues la sociedad se encuentra organizada de modo de inducir activamente a los individuos a asumir las formas de comportamiento culturalmente prescritas. Ella se esfuerza pues, en *moldearlos* hacia ciertas formas de ser, actuar, pensar y sentir.

“...toda la educación es un esfuerzo continuo para imponer al niño maneras de ver, de sentir y de actuar, a las que no hubiera llegado espontáneamente. Desde los primeros momentos de su vida lo compulsamos a comer, a beber, a dormir dentro de horarios regulares, lo constreñimos a la limpieza, a la calma, a la obediencia, más tarde lo obligamos a tomar en cuenta a los otros, a respetar las costumbres, las convivencias, lo forzamos a trabajar, etcétera. ...Esta presión que el niño sufre en todos los instantes, es la presión misma del medio social que trata de hacerlo a su imagen y de la que los padres y maestros sólo son representantes e intermediarios.: [Las Reglas, 25-26]

Varias preguntas surgen entonces. ¿No será que los hechos sociales se interiorizan, y dejan por lo tanto de ser externos a los individuos? ¿Y a su vez, no incluye esta socialización grados y formas de autonomía, resistencia e incluso rebelión frente al orden institucional? Esta ha sido la problemática clásica del funcionalismo estructural; sin embargo la posición de Durkheim nos parece más compleja, quizá contradictoria, y también mucho más rica que la de sus supuestos herederos norteamericanos.

La coerción pone de manifiesto la objetividad de los hechos sociales; es decir, su exterioridad e independencia frente a los individuos. Esta objetividad es condición básica para pretender un conocimiento científico. Siendo una ciencia, la Sociología debe construir un conocimiento riguroso, diametralmente contrastante con el “sentido común”, debido a que éste se mueve al interior de percepciones y vivencias azarosas y sumamente variables; no en vano depende de los *horizontes prácticos* en los cuales se sitúan los actos de las personas. Por el contrario, ciencia equivale a estabilidad, orden, regularidad. De este modo en Durkheim podrían establecerse las siguientes asociaciones de ideas.

Cuadro No. 1

sentido común (prenociones)	—	azar	—	subjetividad	—	individuo
ciencia (categorías objetivas)	—	regularidad	—	objetividad	—	sociedad

Más adelante examinaremos tanto esta distinción como la afinidad entre los términos que enlaza cada cual, y la someteremos a crítica, pero por el momento y debido a las exigencias de objetividad “la primera regla y la más fundamental [del método sociológico] es *considerar los hechos sociales como cosas*” [Las Reglas 31], y uno de sus principales corolarios consiste en “*descartar sistemáticamente todas las prenociones*”. [Las Reglas 40-41]

2. Las Sorpresas de la Matriz

Hasta aquí llega esta apretadísima exposición de las ideas más características —por no decir “manidas”— del pensamiento de Durkheim directamente relacionadas con el problema individuo-sociedad⁴. Planteados así sus puntos de vista, ¿cómo evaluarlos?. Examinaremos críticamente cuatro de los temas principales: a) la noción de “cosa” aplicada a los fenómenos sociales, b) la relación entre el problema de las prenociones y la alternativa subjetividad-objetividad, c) las “propiedades emergentes”, y por último d) el contenido sustantivo de la contraposición entre individuo y sociedad.

4. ¿Permaneció Durkheim fiel a estas perspectivas?. Algunos como Anthony Giddens parecen creerlo así. Un punto de vista contrario lo sostiene Jeffrey Alexander en *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (Cambridge University Press, 1988) o Jean-Louis Genard en *Sociologie de l'Éthique* (L'Harmattan, París 1992). En cualquier caso parece que el pensamiento de Durkheim estuvo a lo largo de toda su vida sujeto a las mismas paradojas y tensiones; en las páginas que siguen trataremos de exponer algunas de ellas. Un hermoso texto que las ilustra se encuentra precisamente al final de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* [1912]: “...conviene investigar si lo que en el individuo sobrepasa al individuo no provendrá de esa realidad supra-individual, pero dada en la experiencia, que es la sociedad.”

2.1. Hechos Sociales y Cosas

La tesis más controvertida es la que atribuye a los hechos sociales el carácter de "cosas". En ella podemos distinguir una dimensión central, teórica, y una dimensión secundaria de carácter metodológico. En cuanto a lo primero, Durkheim habría resaltado de la "cosa" su eficacia, su capacidad para producir o inducir, desde fuera, efectos sobre los individuos, sobre sus conciencias y voluntades. El plano individual aparece entonces, en contraste con lo social, carente de la eficacia de éste, sin fuerza propia.

En la segunda edición de *Las Reglas* [1901] Durkheim responde a las numerosas críticas que recibió con motivo de la primera edición. Intentando precisar el alcance de su tesis explica lo siguiente.

"No decimos que los hechos sociales sean cosas materiales, sino que son cosas, tanto como lo son las cosas materiales, aunque de otra manera. ...la cosa se opone a la idea como lo que se conoce desde afuera a lo que se conoce desde adentro. Tratar como cosas a los hechos [significa] enfrentarlos con cierta actitud mental. Aún los hechos de la psicología individual presenta este carácter y deben ser considerados bajo este ángulo. En efecto, aunque nos sean interiores por definición, la conciencia que tenemos de ellos no nos revela su naturaleza interna ni su génesis. ...por eso es que en el curso de este siglo se fundó una psicología objetiva, cuya regla fundamental consiste en estudiar los hechos mentales desde afuera, o sea como cosas. Con mayor razón debe hacerse lo mismo con los hechos sociales, ya que la conciencia jamás podría ser más competente para conocer estos hechos que para conocer su propia vida." [*Las Reglas*, 12-13]

Como puede apreciarse, ahora el argumento es distinto a la posición inicial, y es mucho más limitado. Creemos que es también bastante más exacto, pues el acento ha sido trasladado por Durkheim del objeto exterior al investigador y ha quedado reducido a una precaución sistemática frente a la subjetividad: la ciencia —toda ciencia—, empresa objetiva, debe evitar puntos de vista carentes de una fundamentación apropiada. Ahora no reclama una actitud específica para el estudio de la sociedad en virtud de sus peculiaridades —pues los fenómenos de la Psicología reclaman la misma actitud pese a no ser exteriores al sujeto— sino en razón de las exigencias generales de la empresa científica. Si comparamos ambas formulaciones surge el siguiente cuadro.

Cuadro No. 2

Edición de <i>Las Reglas</i>	Base de la Objetividad en la Sociología
1a. edición	Exterioridad de los hechos <i>sociales</i>
Prólogo 2a. edic.	Exigencias de <i>toda</i> actividad científica

Pero reducido así su argumento al plano metodológico, ¿se desvanecería la pretensión de considerar a los hechos sociales como un campo *sui generis*? El caso es que también los fenómenos psicológicos podrían y —más aún— deberían ser tratados como cosas, aunque obviamente ellos no sean exteriores a los individuos. Por tanto no sería la exterioridad el significado fundamental y sustantivo de su controvertida fórmula; ella sustentaba términos tales como “representaciones colectivas” o conciencia y mentalidad colectiva, las cuales no debían ser confundidas con sus “equivalentes” individuales. Pero estas nociones ahora ven centrada su fundamentación en otros argumentos, como podrían ser la permanencia o la estabilidad de los hechos sociales.

2.2. Hechos y Prenociones

El énfasis en la “objetividad” de las “cosas” corre paralelo a la distinción entre los hechos sociales y las *ideas* que nos formamos de aquéllos: las prenociones. Mientras los primeros son objetivos, las segundas son subjetivas, tanto en el sentido de no corresponderse con la realidad como también en cuanto que son fugaces, cambiantes, en razón de la variabilidad de las situaciones, intereses, experiencias vividas, etc. En su polémica utilización del término “cosa” Durkheim buscaba resaltar la independencia de los hechos sociales frente a la conciencia individual, siempre cambiante y en consecuencia poco confiable. Durkheim suponía —con alguna o bastante razón— que al hacerlo abriría el camino para liberar la conciencia del científico de las creencias vulgares o comunes (“prenociones”).

Sin embargo, de una lectura atenta se desprende que Durkheim considera las prenociones de *dos* maneras muy distintas, según quiénes sean sus

portadores. Si se trata de los integrantes de una sociedad determinada —del “vulgo”—, ellos tienen pleno derecho a sus prenociones, o a su “sentido común”, para usar un término más actual que el mismo Durkheim menciona. Para el sociólogo estas prenociones son además un punto de partida obligado en el estudio de los fenómenos respectivos⁵. Pero al mismo tiempo Durkheim rechaza enérgicamente las prenociones cuando del hombre de ciencia se trata: en este caso ellas deben ser implacablemente combatidas⁶.

Claro está, es legítimo preguntarse hasta dónde Durkheim practicó consistentemente su propia norma. Él atacó aquéllas prenociones cuya subjetividad le era obvia; es decir, ahí donde en su contenido destacaba lo efímero y variable, pero descuidó las prenociones de apariencia contraria. Así, una piedra angular de su pensamiento, como es la exterioridad de los hechos sociales —su objetividad—, fue “demostrada” a través de evidencias que también estaban al alcance de la conciencia subjetiva o del “sentido común”. Por ejemplo, el que la cultura y la sociedad en la cual vivimos nos preceda en el tiempo, o el que nos moldean más de lo que nosotros a ellas, son *experiencias* tan inmediatas y subjetivas como sostener que la religión profesada por uno es “la verdadera”, o como lo es la noción del “yo” en la sociedad moderna. Aquéllas debieran ser igualmente merecedoras de examen crítico que éstas, y sin embargo no lo fueron.

Descartar sistemáticamente todas las prenociones era un programa inobjetable, pero aunque su realización quizá no presentaba más exigencias que las presentadas por su autor —él insiste mucho en lo difícil que es librarse de ellas—, sí afrontaba más escollos de los que su autor pudo sortear. El caso es que siempre existe un marco oculto de prenociones detrás de aquél que sometemos a examen y crítica.

Llegados a este punto conviene hacer un análisis conceptual de las tres nociones examinadas hasta el momento: “cosa”, “hecho social” y “prenoción”.

5. Aquí los planteamientos de Durkheim son muy semejantes a corrientes y pensadores en principio muy distantes de él, como serían la fenomenología, o el mismo Marx, pues en los tres casos el conocimiento espontáneo es una materia prima obligada para cualquier conocimiento científico: “En la práctica, se parte siempre del concepto y de la palabra vulgar.” [*Las Reglas*, 43; nota 12]
6. Aquí prosigue la similitud con Marx pero aparece una gran diferencia respecto a la fenomenología: el conocimiento científico es de una calidad diferente —y superior— al sentido común. Este es un campo de intensas polémicas hoy en día.

Aparentemente las dos primeras debieran ser homogéneas entre sí, cuando no idénticas; y en cambio antitéticas con la última. Sin embargo el resultado que se obtiene nos da un panorama muy distinto, como se puede apreciar en el siguiente cuadro.

Cuadro No. 3				
	Cosas	Hechos Sociales	Prenociones del Vulgo	Prenociones de los Científicos
1	Exteriores a la conciencia	Exteriores a la conciencia	Interiores y espontáneas; se imponen sobre los hombres	Interiores pero racionalizadas; no se imponen a los hombres
2	Rebeldes a la voluntad	Se imponen a la voluntad; la determinan	Se imponen a la voluntad	Hasta cierto punto controladas por sus autores
3	?	Coercitivos	Coercitivas	Racionalizadas; en principio no coercitivas
4	Generales o particulares	Generales	Generales	Generales o particulares
5	Lo dado	Lo dado	Lo dado	No están dadas, salvo un plano último
6	Se imponen a la observación	Opacos a la observación	Visibles e invisibles	Visibles e invisibles
CLAVE: 1) Relación con la conciencia; 2) Relación con la voluntad; 3) Capacidad coercitiva; 4) Generalidad o particularidad; 5) Carácter dado; 6) Visibilidad				

De los muchos comentarios que este panorama sugiere deseamos recalcar algunas observaciones. En primer lugar es imposible pasar por alto que hay muy poco en común entre las prenociones "del vulgo" y las de los científicos.

Así, las primeras se acercan mucho a las "cosas" y a los "hechos sociales"; cada individuo podrá mostrar prenociones algo diferentes a las de los demás, pero en el conjunto social ellas formarán patrones estables y en principio independientes de la voluntad de tales individuos. En cambio las prenociones de los científicos posiblemente muestren una variabilidad mucho mayor, como lo ilustra Durkheim en sus críticas a Spencer y Comte⁷.

Todo esto coincide con la sospecha planteada líneas arriba sobre la distinta manera en que Durkheim las considera como materia para el trabajo científico: recupera las primeras, pero rechaza las segundas. Así se puede explicar que en el Prólogo a la segunda edición de *Las Reglas*, el autor extraiga como conclusión que ante las prenociones (*del científico*) lo que cabe es la duda metódica⁸: no tendría el menor sentido utilizar ese criterio cartesiano a las prenociones de los hombres en sociedad, las cuales vienen a ser un objeto de estudio y no un criterio de análisis. En rigor, y en razón de una norma del mismo Durkheim, haber empleado la misma palabra en ambos casos ha contribuido a distorsionar su argumentación.

En segundo lugar, la palabra "cosa", cuyo uso es palpablemente analógico, tiene aquí distintos significados. De un lado con ella Durkheim alude por igual a objetos materiales y hechos sociales, en tanto que en ambos casos *para conocerlos* no basta la conciencia, ni para modificarlos es suficiente la voluntad: se necesita de la acción. Es decir, "cosa" funciona aquí como antítesis —y complemento obligado— de "sujeto" cognoscente y/o activo. No se trata pues, de "la cosa en sí". "Cosa" es entonces, en este contexto, un término circunstancial para denotar exterioridad frente a la conciencia; ese es el fondo del asunto. En otros casos Durkheim utiliza la analogía como recurso metodológico; ahí la cosa física es tomada como modelo, como en el caso de las "propiedades emergentes" que examinaremos seguidamente.

Por último el cuadro muestra que el "hecho social" preserva muy importantes especificidades; incluso un rasgo tan crucial, como es su calidad coercitiva, no es estrictamente equivalente en las cosas físicas. Lo mismo ocurre con el carácter evidente de la cosa, y la condición esquivada del hecho

7. Contrástese además con el Cuadro No. 1.

8. En eso se traduce (y reduce) metodológicamente, el carácter de "cosa" del hecho social. "Tratar como cosas a los hechos de un cierto orden, no significa clasificarlos en cierta categoría de la realidad, sino enfrentarlos con cierta actitud mental." [*Las Reglas*, 12]

social. ¿Cómo si no, Durkheim podría subrayar *al mismo tiempo* el carácter *sui generis* de los hechos sociales?.

2.3. Las "Propiedades Emergentes"

Acabamos de mencionar que el razonamiento analógico aparece también respecto a las "propiedades nuevas" o propiedades "emergentes". El término encierra una concepción distinta e incluso alternativa a lo causal. Aquí la sociedad no "causa" a los individuos, sino solamente da lugar a su constitución social. Para Durkheim, al igual que para los individualistas metodológicos, en la sociedad no existe más que los individuos, pero la pertinencia sociológica de éstos radica en su asociación.

"...la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica, con caracteres propios. Sin duda, no puede producirse nada colectivo si no están dadas las conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Falta todavía que estas conciencias estén asociadas,... y combinadas de cierta manera; es de esta combinación de donde resulta la vida social y, por lo tanto, es esta combinación la que la explica. ... El grupo, piensa, siente y actúa de manera totalmente distinta de como lo harían sus miembros aislados. ... En una palabra, entre la psicología y la sociología existe la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias físico-químicas." [Las Reglas, 85. Énfasis nuestro.]

Ahora bien, si en la sociedad no existen más que los individuos, explicar la exterioridad de los hechos sociales frente a ellos requiere mostrar la aparición, *a partir de tales individuos*, de dichas "propiedades nuevas", "emergentes". Se trata de un nivel complejo formado por la combinación de elementos más simples.

"Toda vez que la combinación de elementos cualesquiera da origen como síntesis a fenómenos nuevos, hay que concebir a estos fenómenos no como situados en los elementos, sino en el todo formado por su unión. La célula viva no contiene nada más que partículas minerales, así como la sociedad sólo contiene individuos; sin embargo es evidentemente imposible que los fenómenos característicos de la vida residan en átomos de hidrógeno, de oxígeno, de carbono y nitrógeno. ... La vida está en el todo y no en las partes. ... La fluidez del agua, así

como el ser alimenticia y sus demás propiedades no residen en los dos gases que la componen, sino en la sustancia compleja que forman a través de su asociación." [Las Reglas, 14-15^p]

Quizá la primera atingencia que cabe hacer es otra vez el carácter analógico de una parte de la argumentación. Ahora bien, filósofos tan alejados de todo romanticismo como Popper han reivindicado el rol de las metáforas y analogías en el trabajo científico. Pero su innegable utilidad no elimina los peligros que las acompañan; por ello solamente pueden utilizarse como un argumento complementario y siendo muy consciente de sus límites legítimos. A modo de ilustración, es obvio que Durkheim al considerar a los hechos sociales cual si fuesen cosas no les está atribuyendo ciertas características del mundo físico, como el que dos hechos no puedan ocupar el mismo espacio al mismo tiempo. A costa de repetir una cita,

"En efecto, no decimos que los hechos sociales sean cosas *materiales*, sino que son cosas, tanto como lo son las cosas materiales, aunque de otra manera." [Las Reglas, 12; el subrayado es nuestro.]

Por eso vale la pena que examinemos lo que esta tesis *no* puede significar.

1. Por una parte, en los ejemplos extraídos de la química orgánica e inorgánica los elementos que forman el compuesto existen tanto fuera como dentro de él, y en consecuencia *antes* que él. No todo átomo de cobre, estaño y plomo se encuentra formando parte de una molécula de bronce; hidrógeno y oxígeno pueden existir independientemente, o formando parte de otros compuestos además del agua. En contraste, los individuos solamente se encuentran "al interior" de la sociedad, *en* sociedad; por lo tanto no pueden existir "antes" que ella.
2. Además, mientras que al formarse un conjunto físico sus elementos desaparecen en la estructura compleja, muy de otra manera los individuos no desaparecen en la sociedad, como Durkheim mismo lo admite. Él les va a reconocer —aunque lamentablemente no profundiza en dicha constatación— un margen de autonomía a través de su rebeldía potencial frente a las presiones sociales.
9. "La dureza del bronce no se encuentra en el cobre, ni en el estaño, ni en el plomo que han servido para formarlo y que son en sí mismos cuerpos blandos o flexibles, sino en su mezcla." [Las Reglas, 15]

Sin embargo, aún descartando estos significados imposibles sigue siendo bastante problemático recurrir a la noción de "propiedades emergentes", pues ellas suponen que el nivel más elemental proporciona la "base material" de los nuevos fenómenos; por lo mismo aquéllos intervienen de manera decisiva en la constitución de éstos, aunque lo fundamental y lo más difícil sea trazar el camino que conduce de las propiedades del nivel individual a las del nivel social. Para el argumento de Durkheim esto implica que bajo alguna forma el primer nivel deba existir *previamente* a la constitución del segundo, y requiere esclarecer qué hay en aquél plano cuya combinación explicaría a lo social como tal. Esto nos conduce directamente al siguiente punto.

2.4. La Relación Individuo-Sociedad

De un lado, y a contrapelo de las apariencias, Durkheim acepta sin discusión la noción liberal del "individuo aislado". A lo que procede es a negarle a dicho individuo la eficacia que le era atribuida en la constitución del mundo social, tanto por las ideas de la Ilustración como por la ideología liberal, pero en el fondo no cuestiona que *esa* sea la realidad del individuo. Dicho en otras palabras, en este punto Durkheim también se hace eco de la imagen de individuos desprovistos de lazos sociales y de cultura; de no ser así los individuos no podrían ser *exteriores* a la sociedad. Más aún, para él es precisamente esa exterioridad la que permite preservar la autonomía de aquéllos: al no convertir al individuo en la fuente de los fenómenos sociales Durkheim piensa que su sociología permite resguardar la libertad mucho mejor que cualquier posición contraria.

"En efecto, cualesquiera que sean las causas a las que se debe la regularidad de las manifestaciones colectivas, no pueden dejar de producir sus efectos donde se encuentren... Luego, si fueran inherentes a los individuos, no pueden dejar de determinar necesariamente a aquéllos en quienes residen. Por consiguiente, con esta hipótesis no se ve el medio de escapar al determinismo más riguroso. Pero ya no ocurre lo mismo si esta constancia de los datos demográficos proviene de una fuerza *exterior* a los individuos."¹⁰

La diferencia de Durkheim con el pensamiento liberal clásico respecto al individuo está, esencialmente, en el rol que cada uno les reserva. Para el

10. *El Suicidio. Un Estudio Sociológico* [1897], p. 261 nota 20. Schapire Editor; 3a. edic. Buenos Aires 1971. El énfasis es nuestro.

liberalismo el individuo es el agente fundador de la sociedad; Durkheim en cambio tiene de él una concepción dual: creatura de la sociedad¹¹, e instancia independiente de ella. Es como si la sociedad creara al individuo, y luego lo dejase al margen en una autonomía esencialmente pasiva y sólo subsidiariamente reactiva. Así, su aparente autonomía no vendría a ser sino impotencia, pues tanto en su carácter determinado y pasivo, como desde su lado reactivo, el individuo es presentado como carente de eficacia real para transformar la sociedad.

Sin embargo, y pese a lo que pareciera desprenderse de estos planteamientos, desde el punto de vista de sus opciones políticas Durkheim era un liberal a su modo. Al igual que para los otros liberales también en su pensamiento hay una polaridad entre individuo y sociedad, pero la relación global que se desprende es más compleja. Mientras un liberal optaría sin más a favor del individuo, Durkheim se coloca en cambio desde el punto de vista de *la vida en común* de éstos a través de un orden social que no los violenta y que les proporcione las necesarias orientaciones normativas. Tampoco es un pensamiento inherentemente conservador que defienda a todo trance el orden social dado: se trata de buscar *algún* orden, que evite los niveles patológicos de la anomia, lo cual no supone necesariamente acogerse al orden existente. En el marco de estas preocupaciones puede entenderse su propuesta de constituir un orden corporativo que sea adecuado a la solidaridad orgánica de la sociedad moderna, para robustecer la cohesión social y proporcionar, precisamente al individuo, una cierta defensa frente al Estado¹².

Un aspecto muy revelador de la originalidad de Durkheim lo constituyen sus ideas sobre el mercado y la herencia. Partidario del mercado pero dentro de límites definidos, considera que la herencia perturba su funcionamiento al colocar a los individuos, desde el inicio de la "competencia", en posiciones desiguales. Debido a esa interferencia los individuos inicialmente desfavorecidos sienten que no logran en la vida las posiciones adecuadas a sus méritos; ello constituye una base objetiva para el conflicto entre capital y trabajo. Es sin embargo el mismo mercado el que crea las desigualdades que se acumulan en la herencia. Durkheim plantea por ello la conveniencia de

11. "...la educación justamente tiene como objeto constituir al ser social." [*Las Reglas*, 26]
12. Véase *De la División del Trabajo Social* [1893], sobre todo en el "Prefacio" a la segunda edición [1902].

limitarla en forma enérgica, para que así el mercado pueda ejercer su acción benéfica de manera más plena¹³.

De otro lado, para Durkheim el individuo no es por naturaleza refractario a la sociedad. No hay, por ejemplo en *De la División del Trabajo Social*, lo que Parsons ha denominado "el problema hobbesiano del orden"¹⁴, salvo alusiones que a nuestro juicio no son sistemáticas. Y no aparece porque, a diferencia de Hobbes y Rousseau, Durkheim encuentra que hay una socialidad inherente, natural al ser humano. Quizá un estudio comparativo de las grandes obras de Durkheim mostraría, más que contradicciones, los extremos entre los cuales se movía. Así, es preciso reconocer que en *El Suicidio* el "problema hobbesiano del orden" aparece con más claridad, pues ahí está investigando el problema de la integración del individuo a la sociedad. Es decir, las diferencias con *De la División...* pueden deberse sobre todo a las peculiaridades temáticas de cada obra, entre las cuales se desplegaría la manera durkheimiana de vivir las contradicciones y las ambigüedades de la modernidad.

3. *El Individuo: ¿ni Causalidad ni Presencia?*

Decir que un hecho social no deriva, no es constituido, no es causado por la conciencia individual, ¿significa afirmar que su autonomía debe entenderse como ausencia de dicha conciencia en el hecho social?. Un argumento en contrario podría afirmar que los hechos sociales existen *a través de* los fenómenos sociales; éstos pueden no ser su causa, pero serían su condición de existencia. Sin embargo, para Durkheim el hecho social pareciera necesitar definirse sin hacer referencia a, *sin la presencia de* los individuos, punto de vista que no solamente es excesivo e innecesario sino incluso absurdo. Este tipo de "excesos" insostenibles ha servido como punto de apoyo a quienes sostienen posiciones contrarias, y en particular para muchos de los propulsores del "individualismo metodológico"¹⁵.

En particular, lo que puede discutirse de su "sociologismo" es que al tratar de expresar los hechos sociales "en su propio nivel", sin derivarlos del plano individual, termine formulándolos como si pudiesen ser definidos sin

13. Véase *De la División...* (op. cit.), Libro III, Cap. II.

14. Véase nuestros dos siguientes capítulos.

15. Una excepción en tal sentido es Raymond Boudon. Sobre Boudon véase el capítulo 7.

ninguna referencia a los individuos. A fin de cuentas, ¿es que existe siquiera algún espacio de la estructura social que no esté ligado a la supervivencia, la socialización y el control de los individuos que la conforman? Ellos no son un *a-posteriori* de la sociedad, sino la condición fundamental de su existencia.

La sociedad es para Durkheim un mundo institucionalizado sujeto a un orden: el orden social. Si consideramos que este escenario social está conformado a partir de fenómenos como el lenguaje, el derecho, la religión, el dinero, la propiedad, o cualesquier otra institución, es claro que ellos no pueden ser el resultado de la conciencia de cada individuo. Y de otro lado no existe una conciencia formada por la suma o la síntesis de esas conciencias individuales: por el contrario, éstas se impregnan del contenido de los hechos sociales. La sociedad representa lo que es general, estable y recurrente; los individuos aportan lo variable y azaroso. Lo particular, lo inestable, efímero y transitorio —los individuos, sus vivencias y opiniones—, no pueden proporcionar una explicación de lo que se encuentra dotado de estructura y regularidad.

Pero lo que es cierto para cada individuo —el nacer en una sociedad ya constituida— no lo es automáticamente para el conjunto de ellos, o dándole una expresión más ajustada, para “el individuo en general”. Solamente que ni Durkheim ni el liberalismo pueden pensar al individuo en general. De esto nos ocuparemos en el capítulo 8 en un intento por resolver estas paradojas.

4. La Sociología de Durkheim y las Ciencias Naturales

Otro *clisé*, del cual Durkheim ha sido una víctima auto-propiciatoria, afirma que él suscribía el modelo de las ciencias naturales. Para nosotros no se trata de afirmar ahora lo contrario, buscando que Bergson sea a su lado un crudo materialista¹⁶; se trata, como ha sido nuestro propósito en las páginas anteriores, de restablecer los argumentos.

Durkheim asume una proximidad a las ciencias naturales no en tanto son naturales, sino en tanto se presentan como ciencias consolidadas, donde pueden encontrarse los mejores ejemplos de una “actitud científica”. A su vez ellas han alcanzado esta situación en la medida en que han desarrollado

16. Como dijimos al comienzo, hay en Durkheim innegables rasgos “positivistas”, aún cuando no observásemos sino sus silencios. Por ejemplo, Durkheim afirma que “el sentimiento es un objeto de la ciencia pero no el criterio de la verdad científica” [*Las Reglas*, 42]. Sin embargo, ¿podría el científico estudiarlo si no fuera capaz de vivirlo?, ¿qué podría decir

métodos adecuados a la naturaleza de su objeto de estudio, evitando al mismo tiempo la subjetividad. Es así que Durkheim, mientras busca distinguir los hechos sociales de los psicológicos, afirma que la Sociología debe seguir aquellos pasos de la Psicología por los cuales ella se ha liberado de la introspección [*Las Reglas*, 39-40].

Un examen de *Las Reglas* muestra que la Bio-química es tomada como modelo para sustentar las "propiedades emergentes"; pero a la vez la Biología es rechazada como modelo para entender la naturaleza de la vida social¹⁷, así como también considera inadecuada la transposición de los métodos del laboratorio biológico al estudio de la sociedad. Y no obstante, al mismo tiempo los criterios de la Biología son asumidos para distinguir entre lo normal y lo patológico: en buena cuenta, Durkheim acude a una ciencia natural no como modelo teórico ni metodológico, sino *para resolver el problema de los juicios de valor*.

Tengamos presente que Durkheim no acepta que la ciencia se abstenga de pronunciarse "sobre lo que debemos querer", y relativiza aquella distinción entre medios y fines mediante la cual la ciencia no podría opinar sobre estos últimos. Es decir, asume una posición diametralmente opuesta a la que Max Weber iba a explicitar pocos años más tarde¹⁸. El recurso a la Biología es pues, un punto de referencia para encontrar criterios *objetivos* que permitan diferenciar lo normal de lo patológico. Otra cosa es si Durkheim resolvió de manera satisfactoria el problema —¿puede ser solucionado en esos términos?—, aferrado como estaba a criterios evolucionistas y de clasificación de las sociedades en inferiores y superiores. O incluso sin distinguir entre la normalidad del tipo de conducta (por ejemplo, el crimen), y la indeterminación de criterios para fijar la normalidad o anormalidad de su magnitud.

sobre el tema si tal fuera el caso? Claro está, a la hora de proceder al análisis el científico no puede "dejarse llevar" por el sentimiento, ¿pero en qué debe transformar su sintonía con él? ¿Debe simplemente reprimirla?, ¿para hacer ciencia podría limitarse a ello?

17. Véase al respecto la crítica a Spencer en *De la División...* (op. cit.) Libro I, Cap. VII, apartados II y III.
18. "Pero todo medio es en sí mismo un fin... Ahora bien, si la ciencia no puede ayudarnos en la elección del mejor fin, ¿cómo podría enseñarnos cuál es el mejor camino para llegar a él?" [*Las Reglas*, 51]. De Weber véase "La Objetividad Cognoscitiva de la Ciencia Social y de la Política Social" [1904], en *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires 1973.

Si alguna afirmación de Durkheim debiera ser considerada como la pieza clave para la reconstrucción de su pensamiento, sería aquélla en la cual subraya la naturaleza *sui generis* de los hechos sociales, y que en el conjunto de su obra es defendida tanto frente a la Psicología como frente a las ciencias físico-naturales. Ella se trasunta cuando caracteriza a los hechos sociales como “maneras de actuar, de pensar y de sentir”, o cuando insiste en que ellos no son sino “representaciones y acciones”. Finalmente, cuando aclara que aún los hechos de la “morfología social”¹⁹ “...estas maneras de ser sólo son maneras de hacer consolidadas.” [Las Reglas, 29]

19. “...el número y la índole de las partes elementales que componen la sociedad, la manera de que están dispuestas, el grado de coalescencia que han alcanzado, la distribución de la población sobre la extensión del territorio, el número y la naturaleza de los medios de comunicación, la forma de las viviendas, etcétera.” [Las Reglas, 28]

2 El Estructural-funcionalismo: de sus Orígenes a su *Aufhebung* (*)

¿ Qué decir del estructural-funcionalismo un cuarto de siglo después del inicio de su ocaso, y cuando un neo-funcionalismo emerge desde hace algunos años, si bien muy lejos del brillo de su predecesor?. Qué lejanos parecen los días cuando Kingsley Davis, una de sus más renombradas figuras, podía rechazar el nombre mismo que designa a esta corriente argumentando que *toda la Sociología* era, por definición, funcionalista¹. Su manera de ver las cosas era muy expresiva del clima intelectual de esa época, clima que partiendo de los Estados Unidos se extendía por los principales círculos de la Sociología en todo el mundo. Efectivamente el funcionalismo era La Sociología, en los mismos años en los cuales todavía el racionalismo crítico de Karl Popper o una segunda generación del positivismo lógico —eso sí, mucho menos aguerrida que el Círculo de Viena de la primera hora—, pretendían establecer cánones universales de cientificidad.

Aunque sea difícil entender el por qué, una historia social de la Sociología está todavía por hacerse, de modo que muchos enigmas y paradojas siguen aguardando una respuesta cabal. Por ejemplo, el estructural-funcionalismo se constituye en los EEUU hacia mediados de los años cuarenta, no antes ni después, ni en otro país. No ocurrió en Inglaterra, donde primero el organicismo de la sociología de Spencer y luego el funcionalismo de la antropología de Malinowski y Radcliffe-Brown, constituyeron bases al

(*) *Aufhebung*: Abolición, supresión, rescisión, anulación. *Diccionario Alemán-Español, Español-Alemán* Amador, p. 86. Editorial Sopena, Barcelona 1972. Utilizamos el término según la acepción hegeliana de *superación*, la cual implica al mismo tiempo suprimir y conservar.

1. Kingsley Davis: "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology." *American Sociological Review*, Vol. 24. Dic. 1959, pp. 757-772.

parecer más que suficientes. Menos aún ocurrió en Francia, donde el pensamiento de Comte y sobre todo el de Durkheim le proporcionarían materiales importantes —no en vano la sociología de Parsons rinde un explícito tributo a éste último.

Pero también habría que explicar cómo esta corriente pudo imponerse en los EEUU entre los años cincuenta y sesenta, con la fuerza con que lo hizo; es decir, transmitiendo una imagen sistémica e incluso monolítica de “la sociedad”, en un país orgulloso de su pluralismo político y social. Más aún: existiendo perspectivas tan claramente enlazadas con el “ethos” norteamericano como era el “conductismo” de George Herbert Mead —conocido luego como “interaccionismo simbólico”— heredero directo del pragmatismo de William James y John Dewey².

Si bien una respuesta básica a esta última pregunta se encuentra en la “era de conformismo y adhesión sin paralelos al *status quo*” que tuvo lugar en los EEUU con la guerra fría³, cabalmente no podemos más que plantear estos problemas sin pretender resolverlos. De todos modos los rasgos básicos de la evolución del estructural-funcionalismo son bastante conocidos. Se constituye como perspectiva teórica durante los años cuarenta alrededor de dos figuras centrales: Talcott Parsons (1902-1979) y Robert K. Merton (n. 1910), logrando un predominio inmenso, tanto desde el punto de vista del control institucional académico de la sociología norteamericana, como en términos de consenso intelectual⁴. Con ello nos referimos a que las voces disidentes fueron inequívocamente minoritarias, carecieron de una alternativa que poseyese una amplitud comparable⁵ —por ejemplo, que abarcase tanto la macro como la

2. John P. Diggins, argumentando el carácter anti-liberal de la sociología norteamericana desde sus orígenes, sostiene más bien que entre el pragmatismo y el estructural-funcionalismo hay más bien una relación de continuidad, por el énfasis que ambos ponen en la sociedad para explicar la formación del yo y la fuente de la autoridad. Véase su trabajo “The Socialization of Authority and the Dilemmas of American Liberalism”, *Social Research*, Vol. 46, No. 3, Otoño 1979.
3. “Robert W. Friedrichs: A Sociology of Sociology”, p. 17. Free Press, Nueva York 1970. Versión castellana en Amorrotu, Buenos Aires.
4. No todo partió de estas figuras. También cabe mencionar a Kingsley Davis y Wilbert Moore, cuya teoría funcionalista de la estratificación examinaremos luego.
5. Tal puede ser el caso del interaccionismo simbólico, ya mencionado. Como ilustración, pero también en razón de su importancia intrínseca, cfr. las críticas de Herbert Blumer al funcionalismo estructural en *Symbolic Interactionism*. Prentice-Hall 1969.

micro-sociología—, o en todo caso no se encontraban en oposición total a él. Más adelante analizaremos, también a grandes rasgos, esta evolución. Lo que sí está a nuestro alcance, y es una tarea pertinente, es reexaminar al estructural-funcionalismo, como escribiera Anthony Giddens, *après la lutte*⁶.

Desde la partida debe señalarse que éste pretendió desde sus inicios constituirse como un cuerpo teórico sistemático y global de sociología. Merton intentó precisar las reglas de su construcción teórica a través del “paradigma del análisis funcional” mientras Parsons se lanzaba en un ambicioso plan de desarrollo de una teoría global del sistema social, considerado como parte de una teoría más general que debería incluir la cultura y la personalidad. Su proyecto apuntaba hacia una integración de las ciencias sociales a través del desarrollo de una teoría sistemática entendida como una red de proposiciones escalonadas formalmente según su diferente nivel de generalidad⁷.

1. La Lógica y el Contenido del Análisis Funcional

En los teóricos del estructural-funcionalismo hay, antes que nada, un modo de razonamiento claramente teleológico. En éste —una forma de análisis causal— el fenómeno que tiene el lugar del “efecto”, al cual se le considera necesario para la estructura de la que forma parte, ejerce una influencia activa sobre el fenómeno considerado como “causa”, provocando su aparición y su acción correspondientes. A diferencia del funcionalismo antropológico original, su derivación sociológica a) sistematiza las “funciones” y establece claramente una jerarquía entre la parte y el todo —la función se ejerce de la primera a la segunda, y no viceversa—, y b) las “libera” de todo condicionamiento biológico, como el que estaba claramente presente en la obra de Malinowski.

Pero no todo análisis teleológico es automáticamente estructural-funcional. Esta corriente, recogiendo en este punto algunos énfasis de la

6. Anthony Giddens: “Functionalism: *Après la lutte*”. *Social Research*, Vol. 43 No. 2. Verano 1976, pp. 325-366.

7. Véase de Merton su obra clásica *Teoría y Estructura Sociales*, especialmente el paradigma del análisis funcional en el capítulo sobre “Funciones manifiestas y latentes”. El texto original es de 1949. En aras de rastrear los orígenes formales del funcionalismo sociológico es ilustrativo el artículo de Parsons “The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology” [1945], incluido en *Essays in Sociological theory*. Free Press 1954. Así también, Friedrichs (*op. cit.*), pp. 245-248.

sociología de Durkheim, postuló entender la sociedad como un conjunto interdependiente de instituciones que se dividían el "trabajo social". Sobre esta base a lo largo de su desarrollo avanzó hacia un modelo de "equilibrio" en el cual un conjunto de fuerzas más o menos coordinadas eran capaces de poner en movimiento los procesos necesarios para corregir cualquier alteración en éste. La sociedad se convertía así en un "sistema" capaz de auto-mantenerse y regularse en tanto cumpliera con los pre-requisitos funcionales de todo sistema social.

Como hemos visto en el capítulo anterior, para Durkheim la Sociología podía ser una ciencia en la medida en que estudiara los *hechos* sociales, y los hechos fundamentales eran las instituciones.

"...sin desnaturalizar el sentido de esta expresión, puede llamarse *institución* a todas las creencias y formas de conducta instituidas por la colectividad; podríamos entonces definir a la sociología como la ciencia de las instituciones, de su génesis y su funcionamiento."⁸

Pero yendo más allá de Durkheim el estructural-funcionalismo va a formalizar una noción de institución como un espacio de valores compartidos, normas y *roles* centrados alrededor de algún "problema clave" de la sociedad. La "función" de cada uno de esos espacios va a ser procurar la solución del "problema" respectivo. Es entonces que la noción de *rol* pasa a ser clave, pues al situarse a nivel del individuo introduce la dimensión teleológica necesaria a través de la acción de éste, orientada por los valores y normas de la institución, de modo que *la institución como tal* cumpla con sus propios fines.

Los problemas principales, y por tanto las "instituciones" que fueron así identificadas, han arrojado en líneas generales un cuadro como el de la página siguiente.

Los más diversos manuales y exposiciones generales de Sociología nos presentan, con variantes de poca monta, esta forma de clasificación de las instituciones, aunque casi nunca explicitan las funciones respectivas. En cualquier caso lo que un cuadro como este presenta bien puede recibir el nombre que Durkheim dio a su tesis doctoral: *la división del trabajo social*. De esta manera la sociedad como conjunto de instituciones toma la forma de un "sistema". La sociedad va a semejarse en cierto sentido a una organización,

8. E. Durkheim: *Las Reglas del Método Sociológico*, p. 19. Schapire Editor, Buenos Aires 1971.

en la que cada espacio institucional corresponde a un departamento encargado de una tarea que se encuentra coordinada con las demás. Parsons mismo ha insistido en entender la sociedad como una "empresa en funcionamiento" ("a going concern")⁹.

Cuadro No. 1

<i>Función</i>	<i>Institución</i>
Reproducción biológica y socialización primaria	: Familia
Transmisión de conocimientos	: Educación
Supervivencia física	: Economía
Poder, legitimación en toma de decisiones imperativas sobre el conjunto de la sociedad	: Derecho/Política/Estado
Defensa del territorio	: Ejército
Relaciones con el mundo sobrenatural	: Religión
Expresión	: Arte, recreación

Sin embargo, el más flaco favor que puede hacerse a un enfoque teórico es ligarlo desde su inicio a alguna analogía empobrecedora. Y en este caso las diferencias entre sociedad y organización son palpables: para los individuos una institución no es excluyente de las otras; en la medida en que ellas refieren a problemas fundamentales de la vida colectiva, cada una de ellas de alguna manera atraviesa a *todos* los individuos. Los "roles" no son "puestos de trabajo" excluyentes, aún si el individuo en cuestión no tuviera un "rol" definido en una o más instituciones.

9. "De este modo, lo que proporciona el equivalente lógico de las ecuaciones simultáneas en un sistema completamente desarrollado de una teoría analítica, es la referencia funcional de todos los procesos y condiciones particulares *al estado del sistema total visto como una empresa en funcionamiento*." "The present position and prospects of systematic theory in sociology" [1945, el subrayado pertenece al original]. Incluido en *Essays in Sociological theory*, p. 218. Free Press, 1954. Así también Parsons et al. (eds.) *Theories of Society*, p. 217. Free Press, 1961.

Veamos el caso de una persona que ya ha dejado de ser estudiante, no es profesor, y no tiene descendientes que vayan a institución educativa alguna; es decir, no tiene un "rol" definido en la institución educativa. No obstante, está atravesado por el orden institucional educativo en más de un sentido: es afectado por el nivel general de educación de su sociedad y por los cambios en ella, la educación que recibió le proporciona una definición determinada frente a los demás de manera indeleble, etc. Al mismo tiempo, en cuanto a la religión este individuo puede ser ateo, pero de esa manera define una posición frente al mundo religioso de su sociedad, y es definido por los demás en consecuencia. Es decir, los "espacios institucionales" no se corresponden con espacios físicos ni se circunscriben a actividades específicas. Son más bien planos y *atmósferas* que se combinan y entrecruzan. De este modo, el individuo está permanentemente atravesado por los espacios institucionales mucho más allá del "desempeño de roles".

Sin embargo, en la práctica el estructural-funcionalismo ha tendido a pensar las instituciones y la sociedad más bien bajo esta forma organizacional, de modo tal que el objeto resultante está centrado en la *acción normativamente orientada* de los individuos, y no en su *vida*. A modo de ejemplo, si superamos los límites de lo primero para acceder a lo segundo podremos percibir la proclividad del discurso político norteamericano a incursionar en apelaciones religiosas, en una sociedad donde no existe una organización eclesial paralela al Estado, como sí existe en muchos países católicos. En éstos, por el contrario, el discurso político se mantiene alejado de lo religioso, a la vez que por lo general el Estado se encuentra en estrecha relación con la iglesia respectiva.

Pues bien, al dar esta prominencia a la noción de rol esta escuela ha tendido a descuidar la trama de relaciones institucionales que, aún sin recurrir necesariamente al plano individual, se da a nivel de la sociedad en su conjunto. También por vía de ilustración, como bien lo señala Guillermo Nugent, en el Perú la Iglesia católica se ve permanentemente solicitada a intervenir para procurar la solución de diversos conflictos, tanto sociales como políticos, ante la ausencia de corporaciones laicas que bien podrían estar dotadas de una suficiente autoridad moral —como, agregaríamos por nuestra parte, la universidad, o los colegios profesionales¹⁰.

10. Guillermo Nugent: "Una cultura política laica". *La Razón*, 8 de Octubre de 1986.

Es decir, ello ocurre no por una "insuficiente diferenciación", como sería la explicación típica del razonamiento funcionalista, sino ante la incapacidad de la esfera política para constituir sus propias reglas de juego ante la gravedad de la crisis. Pero para decir todo esto es necesario superar la concepción puramente normativa de las instituciones, y verlas tanto como *dimensiones de la vida* de las personas, así como campos de actividades de la vida colectiva.

Hasta aquí hemos hecho un somero tratamiento de la imagen institucional de la sociedad que procede directamente del estructural-funcionalismo, imagen de la que —creemos— no es posible prescindir. Pero debemos distinguir entre la *problemática* destacada por él —los temas, los "hechos"— y la *perspectiva* específicamente funcionalista: aquélla que, por ejemplo, atribuye al "sistema social" una capacidad inherente para reordenarse y recuperar el equilibrio. Lo primero en modo alguno es idéntico a lo segundo.

El estructural-funcionalismo tiene una manifiesta preocupación por el orden social. Como hemos visto anteriormente Parsons formuló una vez más la pregunta de Hobbes "¿cómo es posible el orden social?" Para su escuela y para muy diversas corrientes hay un orden, y éste —cuando menos desde un punto de vista teórico y quizá también práctico— es problemático: no está dado, no se encuentra garantizado, puede quebrarse. Por consiguiente debe ser objeto de una reflexión específica que proporcione respuestas a esta interrogante esencial.

En su texto clásico ya citado Robert K. Merton estableció que la pregunta por los mecanismos que mantienen una estructura puede hacerla tanto un conservador como un revolucionario; la diferencia estaba en el significado y el uso que uno y otro van a dar a este conocimiento. De esta manera rechazaba la acusación al funcionalismo de ser inherentemente conservador. ¿Es aceptable esta última posición? Como toda afirmación genérica es cierta "en principio"; ahora bien, la realidad siempre es concreta, y esta corriente no respondía solamente a preocupaciones teóricas envueltas en un lenguaje neutro frente a los resultados que con él se obtuvieran. Formalmente hablando decir que la botella "está medio vacía" o que "está medio llena" es lo mismo; desde un punto de vista concreto no lo es, pues cada frase apunta en una dirección diferente.

Ahora bien, tengamos en cuenta que en el caso del estructural-funcionalismo el "orden" es genérico; no es, por así decirlo, el "orden establecido". Así, lo contrario al orden no es "otro" orden, puesto que su punto

de vista no es, aparentemente, un orden particular. Lo contrario es antes bien el desorden, el comportamiento desviado, la anomia. Frente a lo institucional, lo no institucionalizado; frente a los valores, la ausencia de ellos¹¹.

Pero por eso mismos el estructural-funcionalismo se rehúsa a considerar lo que denomina el mundo de "lo desviado" en los propios términos de éste. Lo entiende como negación o ausencia del mundo ordenado, y por lo tanto lo concibe en función de él. Estudia el desorden desde el orden mismo. Así, el funcionalismo ni siquiera es capaz de acceder a términos tales como los de "contra-cultura" o "contra-valores". Un delincuente, un "hippie", o un revolucionario son, de una u otra forma, casos de conducta desviante, indicadores de un mal funcionamiento del sistema, ya sea de la economía, el Estado o la familia¹².

No es verdad, como se acostumbra decir en nuestro medio, que el estructural-funcionalismo coloque siempre al individuo como causa de esos fenómenos. Por el contrario tiende antes bien a explicarlos en los desajustes entre los espacios institucionales, en una mala "división del trabajo" entre ellos. Lo que sí es cierto es que a lo sumo tenderá a ver esos hechos como "problemas sociales" y a plantear las soluciones en términos de un reacomodo de tales esferas; nunca en el cuestionamiento del sistema en su conjunto. Así, Seymour Martin Lipset, quien estudió los movimientos universitarios de los años 60 en los Estados Unidos y América Latina, los explica algunas veces por las características de la institución universitaria, incluyendo perfiles de las familias de los líderes estudiantiles, mientras en otras ocasiones coloca el centro de su análisis en el fracaso de ciertas políticas y de regímenes determinados, fracasos que podrían poner en tela de juicio su viabilidad¹³.

11. Se encuentra un examen más detallado de estos temas en la obra ya clásica de Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books 1970. Cfr. en especial las páginas finales del Cap. 8. Versión castellana en Amorrortu, Buenos Aires.
12. Pero es justo reconocer que tanto en Durkheim como en Merton se encuentra también una visión muy distinta. En Merton la conducta "anómica" puede llegar a constituir una innovación. Durkheim recuerda que muchos "criminales" en su época pasaron luego a ser "grandes hombres". Sócrates, por ejemplo.
13. Según Thomas B. Bottomore hasta ahí podía llegar el cuestionamiento de Lipset al orden establecido. Véase su crítica al conservadurismo de Lipset y de la perspectiva funcionalista en *Sociology as Social Criticism*, Cap. 1. George Allen and Unwin, Londres 1975.

Es decir, finalmente la “neutralidad” de esta escuela no lo será “a secas”. Ciertamente su sesgo no es tan burdo como para estar al servicio directo y explícito de tal o cual “orden establecido” particular. El orden es defendido de manera más sutil, al descartar en principio la posibilidad de que emerja un orden alternativo. Como dijo Arthur Stinchcombe, “La tendencia conservadora de la teoría funcional no es lógicamente necesaria, pero es una posibilidad retórica inherente a la teoría.”¹⁴ Ocurre sin embargo que la misma noción de orden coloca a todo lo que se coloque “fuera” de él como una realidad de segunda categoría a la cual no hay manera de percibirla sino en términos del orden al cual se “opone”.

1.1. Un Caso Paradigmático: la Teoría de la Estratificación de Davis y Moore

Muchos críticos norteamericanos, y en general sajones, cuestionaron desde muy temprano la tendencia del funcionalismo a “personificar” la sociedad, su predisposición a dotarla de un movimiento propio, constituyéndola como un ente dotado de vida propia —y en el límite, de una conciencia. En tal sentido uno de los ejemplos más cabales de la lógica funcionalista es la teoría de la estratificación esbozada por Kingsley Davis y Wilbert Moore en 1945.¹⁵ Davis y Moore definen la estratificación como un mecanismo universal —es decir, presente en toda sociedad— por el cual ella motiva a sus miembros a desempeñar los distintos roles que componen su estructura. Lo hace a través de recompensas diferenciadas según la importancia funcional de dichos roles y según la mayor o menor dificultad que exista para encontrar el personal que los desempeñe adecuadamente.

La estratificación es, en consecuencia, un mecanismo que la sociedad pone en movimiento para que las funciones que ella exige sean adecuadamente cumplidas. La estratificación —un componente del sistema— se explica por la función que cumple para la sociedad en su conjunto: motivar a los individuos a cumplir sus roles. Este mecanismo, afirman Davis y Moore, es uni-

14. Arthur. I. Stinchcombe: *Constructing Social Theories*, p. 91. Harcourt, Brace and World. Nueva York, 1968. (Hay traducción castellana en Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.)
15. Kingsley Davis y Wilbert Moore: “Some Principles of Stratification”. *American Sociological Review*, Vol. X No. 2, pp. 242-249.

versal puesto que la necesidad a la que responde también lo es¹⁶. Si formalizamos esquemáticamente este razonamiento tendremos el cuadro No. 2.

Como puede apreciarse, el "efecto" necesario para que la sociedad funcione, es decir, la ocupación de las posiciones y el desempeño de los roles, "requiere" o necesita de una motivación adecuada a los individuos —a través de recompensas acordes con dichas posiciones y roles. La necesidad induce a la aparición del mecanismo —en este caso motivador— requerido para que el efecto se produzca. Dicho sea de paso hay en Davis y Moore una concepción hedonista del individuo.

Cuadro No. 2		
Efecto	Causa (función)	Mecanismo
Desempeño de roles necesarios diferenciados según: -importancia funcional -preparación que demandan	Necesidad de motivar a los individuos (mediante un) →	Sistema de recompensas correspondientes: estratificación

Por último, Davis y Moore distinguen entre a) la correlación entre roles y recompensas —a lo cual dan prioridad—, y b) las circunstancias por las cuales determinadas personas desempeñan ciertos roles. Esquematisando una vez más,

- a) Recompensas
(adjudicadas a) → Roles

es un proceso lógica y empíricamente previo a

- b) Roles
(adjudicados a) → Personas

16. Es decir, en el estructural-funcionalismo no hay solamente instituciones; también hay mecanismos que funcionan merced a las relaciones entre ellas. Sin embargo nunca se ha establecido formalmente la relación entre aquéllas y éstos.

La fortuna que ha tenido esta teoría merecería de por sí un estudio detallado que aquí no podemos realizar, pero a grandes rasgos ocurrió lo siguiente. Luego de un silencio que duró ocho años tras la publicación del artículo inicial, una crítica de Melvin Tumin inició una cascada de escritos que, hasta donde sabemos, se prolongaría hasta fines de los años setenta. Aún en 1973 Mark Abrahamson pudo publicar en el *American Journal of Sociology* su artículo "Functionalism and the functional theory of stratification: an empirical assessment" (Vol. 78 No. 5, Marzo de 1972, pp. 1236-1246); al año siguiente el sociólogo polaco Piotr Sztompka daba a conocer en Nueva York una cuidadosa reconstrucción del funcionalismo¹⁷ en la que no dejó de mencionar críticamente a Davis/Moore. E incluso en 1979 John Cullen y Shelley Novick publicaron "The Davis-Moore Theory of Stratification: a Further Examination and Extension" (AJS, Vol. 84 No. 6, pp. 1424-1437). Es, a nuestro conocimiento, la última contribución a la polémica. Casi todos los participantes en esta controversia fueron norteamericanos, salvo figuras como el polaco Włodzimierz Wesolowski¹⁸.

Ahora bien, en su gran mayoría quienes intervinieron en esta controversia asumieron un punto de vista crítico, en especial desde el ángulo de la consistencia teórica y de la universalidad de la estratificación. Más aún, cabe señalar que si bien antes que ella empezara, ya en 1949 el mismo Davis en su obra *Human Society* enmendó algunos de los aspectos que luego estuvieron sujetos a crítica, los comentaristas ignoraron tales modificaciones y siguieron enfilando sus baterías contra el artículo original.

La teoría de Davis y Moore y la polémica a la cual dio origen pueden ser vistas como expresiones paradigmáticas de una época. Examinado con atención el argumento de Davis-Moore consiste en la aplicación de la "ley de la oferta y la demanda" al plano social. Para ello, claro está, hay que constituir en la sociedad una oferta y una demanda autónomas. ¿Cómo así?. Tal como Parsons lo enunciara explícitamente, y a la cual hemos hecho una mención crítica páginas atrás, la sociedad es entendida como una gran empresa en cuyo organigrama figuran los roles, cual puestos de trabajo en oferta. De otro lado están los individuos —la demanda—, aún sin roles definidos, quienes

17. *System and Function. Toward a Theory of Society*. Academic Press, Nueva York.

18. Véase en el Anexo una relación de las más importantes intervenciones que conformaron esa larga controversia.

postulan a ocuparlos en base a las distintas cualidades que puedan ofrecer. Los distintos roles serán cubiertos en razón de la capacidad que los individuos muestren para desempeñarlos. Los roles de mayor responsabilidad y para cuyo desempeño se exijan cualidades más escasas, recibirán mayores recompensas. Obviamente de aquí se desprende que, en principio, la estratificación resultante es esencialmente racional, si no "justa". Sin embargo para efectos de una evaluación interna de la teoría esto último no interesa, sino más bien sopesar su consistencia.

La teoría supone, básicamente, un mecanismo competitivo para la distribución de roles. Como es obvio, no todas las sociedades operan mediante tales mecanismos, pero Davis y Moore salvan por anticipado esa posible objeción distinguiendo entre la motivación para *cumplir* las obligaciones de una posición previamente adjudicada —lo cual es una necesidad de toda sociedad— y la requerida para *competir* por el logro de una posición, situación acorde con sociedades propiamente competitivas. En términos sociológicos convencionales, lo primero se dará en sociedades con predominio de posiciones "adscritas", lo segundo ahí donde predominen las posiciones "adquiridas".

1.2. ¿Marxistas sin Saberlo?

La teoría de Davis y Moore puede ser y ha sido criticada desde múltiples ángulos. Aquí nos limitaremos a señalar lo que es, a nuestro juicio, una de sus mayores inconsistencias: el papel que en ella tienen riqueza, propiedad y trabajo. Como se desprende de nuestra anterior exposición, las recompensas al desempeño de las posiciones se determinan según las exigencias de éstas, ¿pero cómo son adjudicadas las posiciones a los individuos?. Davis y Moore no tienen otra respuesta que atribuirla a sus calificaciones y desempeños.

"Si los derechos y requisitos de las diferentes posiciones en una sociedad deben ser desiguales, entonces la sociedad debe estar estratificada, porque esto es precisamente lo que la estratificación significa. La desigualdad social es así un mecanismo inconscientemente desarrollado por el cual las sociedades se aseguran que las posiciones más importantes sean conscientemente ocupadas por las personas más calificadas."

Ello tiene solamente alguna posibilidad de ser cierto en una sociedad competitiva. Sin embargo, al igual que cualquier mecanismo de mercado éste puede funcionar como la teoría lo presenta si hay una relativa igualdad de

condiciones entre los competidores. ¿Qué ocurre cuando ello no es así? Para los autores un alto ingreso es *consecuencia* del prestigio y del poder de la posición, y no su causa. El poder y prestigio económicos provienen de la propiedad de bienes de capital, y no de la capacidad para adquirir bienes de consumo. Pero mientras que con la estratificación los autores habían descrito un mecanismo de coordinación entre personas y posiciones sin que interviniese ningún poder compulsivo entre ellas —por estar hasta entonces desprovistas de toda posición previa—, ahora

“Un tipo de propiedad de bienes de producción consiste en derechos sobre el trabajo de otros. Los derechos más extremadamente concentrados y exclusivos de tales derechos se encuentran en la esclavitud, pero el principio esencial sigue siendo el mismo en la servidumbre, penaje, encomienda y aparcería. Naturalmente, esta clase de propiedad tiene la mayor significación para la estratificación, porque necesariamente implica una relación desigual.”

“...la propiedad en bienes de capital introduce inevitablemente un elemento compulsivo incluso en una relación contractual nominalmente libre. ... Incluso la economía clásica reconocía que a los competidores les iría diferente, pero no llevó este hecho hasta su conclusión necesaria; a saber, que al margen de cómo fuese adquirido, el control desigual de bienes y servicios debería dar ventajas desiguales a las partes de un contrato.”

En estos párrafos aparece un elemento que ha estado ausente por completo en el planteamiento inicial del problema. El juego ha cambiado: ya no consiste en la colocación de los hombres en posiciones a determinar según sus cualidades intrínsecas y, a lo sumo, a través de la competencia. Ahora unos pueden ejercer *de antemano* un poder compulsivo sobre otros, y debido a ello tienen la posibilidad de impedir que otros compitan, o en su defecto están desde el inicio fuera de ciertas competencias. Visto desde el lado opuesto, no todos los hombres están en un primer momento fuera de la sociedad, para luego ocupar dentro de ella los puestos que merecen; por el contrario, unos hombres vigilan el ingreso de otros. Quizá incluso determinen si ingresan o no.

Insensiblemente, pero en virtud del carácter sistemático de su teoría, Davis y Moore pasan de la estratificación a la *estructura de clases*, y más aún a la estructura de clases de una sociedad capitalista tal como queda configurada

a través del mercado de trabajo. Sin embargo aquí no terminan las sorpresas: luego de esta inesperada conclusión, que en modo alguno puede ser anecdótica ni marginal para el tema tratado, los autores prosiguen su razonamiento en los términos iniciales como si nada hubiera ocurrido.¹⁹

¿Cómo evaluar estas viscisitudes teóricas?. De un lado, se hace patente que la analogía de la empresa u organización para entender la sociedad tiene un límite, o si acaso una derivación inesperada: en las empresas u organizaciones se tiene —o tuvo— un organizador que les fue previo. No todos están primero fuera de la empresa, para luego entrar y ubicarse según sus capacidades y desempeño. En el caso de la sociedad (capitalista) ocurriría lo mismo; la sociedad sería pues, “una empresa en funcionamiento”, pero en tal caso el mecanismo de la estratificación no valdría para los empresarios, pues no estarían sometidos a él. El resultado es fatal: para funcionar, la teoría tiene que incumplirse.

Lo que a nuestro entender es central es que si bien Davis y Moore empiezan delineando una teoría sobre un fenómeno —la estratificación—, su misma exploración los lleva a trasladarse a un fenómeno distinto —y no alternativo—, cual es la estructura de clases. La estratificación que ellos analizan es la expresión, en el terreno de la distribución —de ingresos y otros recursos—, de las *relaciones de producción*. Aparentemente la sociedad funciona a través de la coordinación y motivación entre roles y personas, pero hay ciertos lazos establecidos por afuera de este mecanismo: aquéllos que tienen nexos definidos con los medios de producción, independientemente de todo mecanismo de selección de las personas.

Este “agujero negro” en la teoría tiene una implicancia más: es a partir de las relaciones de producción que pueden entenderse los fenómenos de la distribución, y no al revés. En otras palabras, es desde la estructura de clases

19. No deja de ser significativo que en Diciembre de 1949 los mismos autores publicaran en el *American Sociological Review* un artículo titulado “Some social Functions of Ignorance”, apuntando a los efectos positivos de la misma para la estabilidad de la sociedad. Véase la crítica de Harry C. Bredemeier “The Functional Analysis of Motivation” [1955], en N. J. Demerath III y R. A. Peterson (eds.): *System, Change, and Conflict*, pp. 367-378. Free Press, Nueva York 1967. Con razón Martin Nicolaus observaba, en un sarcástico discurso típico de la “sociología radical” de fines de los años sesenta, que Davis y Moore “en su oprobioso artículo” habían confundido a la sociedad con quienes la dirigían. “Observación en la Convención de la American Sociological Association”, en Rosalía Cortés (ed.): *Ciencias Sociales: Ideología y Realidad Nacional*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1970.

que puede percibirse y entenderse la estratificación. Desde esta última, una teoría *sistemática*²⁰ como la de Davis y Moore puede entroncarse con la estructura de clases, aunque debido a su sesgo ideológico —el mercado como horizonte— no solamente no sabrá qué hacer con ella: inclusive no podrá reconocerla.

Tales son los límites de la teoría, límites que no impiden visualizar un importante espacio a recuperar: el fenómeno de la distribución al interior de las relaciones de producción. Pero esta teoría, como claro exponente del pensamiento teleológico a nivel del sistema social, sufre también de un problema que ya mencionáramos del tronco funcionalista: su tendencia a personificar el funcionamiento de la sociedad, dotándola de vida propia. “La desigualdad social es un mecanismo inconscientemente desarrollado...”, sostienen los autores; es inevitable, pero gracias a ella la sociedad puede funcionar.

Ahora bien, ¿quién se encarga de controlar el funcionamiento de la estratificación?: ¿agentes especializados?, ¿una “mano invisible” sociológica?, ¿un sistema de fuerzas en equilibrio?. En el caso de la estratificación podría ser el mercado, en aquellas sociedades donde éste es el mecanismo económico fundamental. ¿Pero cuál otro, ahí donde no es ese el caso?. He ahí el mentado problema de la “reificación” del orden social, la atribución de finalidades trascendentes, imposibles de sustentar en términos científicos.

Enfrentando el problema Sztompka ha identificado varias respuestas posibles: la selección natural de las instituciones a lo largo de la historia, la competencia entre las sociedades y la difusión de las instituciones más adecuadas, la racionalidad de los individuos, la internalización de las normas por parte de éstos; y mecanismos estructurales, tales como la autoridad, en conjunción con necesidades emocionales de los individuos.

Pero haciendo gala de una honestidad intelectual ejemplar, el mismo Sztompka ha sometido a crítica los mecanismos que ha propuesto. En su examen él distingue el nivel formal —donde piensa que estos mecanismos teleológicos de los sistemas son concebibles sin supuestos finalistas o meta-

20. La gran virtud de este resonante artículo es, como hemos dicho, su carácter *sistemático*. Decimos esto porque no faltan otras teorías sobre el mismo fenómeno, funcionalistas o no, pero que carecen de esta virtud. Ella hace posible conectar con claridad unos campos con otros, y deslindar entre puntos fuertes y débiles en cada uno.

físicos—, y el nivel sustantivo —es decir, ya en el terreno sociológico—, donde por el contrario “ninguna de las soluciones sugeridas en la literatura puede considerarse como completamente adecuada y satisfactoria.” De todos modos agrega finalmente que al menos “...las soluciones evolutiva y racional parecen ser susceptibles de refinarse”.

El autor termina afirmando que “la acusación de sesgo teleológico, concebido como un defecto necesario e insuperable (y no solamente factual) de los modelos sistémico-funcionales, debe verse más bien como infundada.”²¹

2. Muerte y Transfiguración del Estructural-funcionalismo

El desconocimiento de la historia de esta escuela dificulta también conocer el proceso por el cual fue paulatinamente perdiendo su decantado perfil. En ello han intervenido múltiples procesos, pero *grosso modo* podemos decir que en esa dirección confluyeron las críticas internas hechas desde el mismo mundo académico norteamericano (que nunca habían faltado del todo), con los cambios en el clima político en los Estados Unidos y en el mundo entero en los años 50 y 60. Desde flancos opuestos, el macartismo y la lucha por los derechos civiles cuestionaron internamente la auto-imagen norteamericana, asumida por los sociólogos funcionalistas, según la cual su país era armónico e integrado. Luego vino la ola de movimientos estudiantiles universitarios, que fueran uno de los mayores focos de resistencia contra la guerra en Viet-Nam.

No fue ya más posible entender todos estos fenómenos como “casos desviantes” frente a un “orden social” intangible. En el plano internacional, la aparición del Tercer Mundo como fuerza política tras los procesos de descolonización, el entonces creciente prestigio de Cuba por sus logros internos, la crítica —imposible de evitar— al respaldo de los EEUU a flagrantes dictaduras por exclusivas razones de apoyo político, eran otros tantos hechos que cuestionaban la imagen de una sociedad según la cual ella se sostenía por un consenso de valores que trataba de proyectar al mundo entero. En otras palabras, y tal como siempre ocurre, la credibilidad de la cual gozó el estructural-funcionalismo se había apoyado tanto en razones académicas como, en grado muy importante, en circunstancias extra-académicas.

21. P. Sztompka: *Op. cit.*, p. 152

En el nuevo clima que ellas contribuían a crear, antiguas perspectivas —como el interaccionismo simbólico— reaparecieron con inusitado vigor y otras nuevas hicieron su aparición: la dramaturgia, la sociología fenomenológica y su heredera, la etnometodología, los diferentes estructuralismos, post-estructuralismos, vertientes psicoanalíticas, marxismos, el “giro lingüístico” y diferentes amalgamas entre todo ello: la teoría de la estructuración, la intervención sociológica, la acción comunicativa.

Es en los años ochenta, en el escenario caótico de la teoría sociológica actual, que un neo-funcionalismo de cuño explícitamente parsoniano reaparece, no solamente en EEUU sino también en áreas donde anteriormente no había tenido mayor vigencia, como Francia y Alemania. Sus portavoces más visibles son Jeffrey Alexander en Estados Unidos, el ya citado Piotr Sztompka en Polonia, y Richard Münch en Alemania; ellos tuvieron una presencia sumamente activa en el XII Congreso Mundial de Sociología (Madrid, 9-13 de Julio de 1990). En esta misma reunión se presentaron sobre Parsons no menos de siete trabajos, y otros tres sobre funcionalismo.²²

Al igual que con *The Structure of Social Action* los neo-funcionalistas intentan crear síntesis, convergencias. Pero a diferencia del recorrido que Parsons emprendió, ahora ya no se trata de convergencias reales o supuestas entre “clásicos”, cada uno de los cuales implicaba de por sí una totalidad, sino entre escuelas fragmentarias²³. Haciéndose eco del lema del Congreso de

22. Podemos formarnos una idea de dicha presencia a través de la siguiente relación.
 Alexander, J.: “Agency and the Agent: On the Internal Environments of Action.”
 Camic, Charles: “Talcott Parsons and the institutionalists”
 Giesen, Bernd: “Functionalism in Disguise”.
 Lechner, Frank: “Against modernity: an analysis and critique of forms of antimodernism”
 Lugan, Jean-Claude: [Contribuciones y límites del paradigma balanceado y no balanceado en el modelo sistémico de T. Parsons.]
 Tinosaki, Akio: “Parsons’s paradigm of the human condition and sociocybernetics”.
 Turner, Bryan S.: “Talcott Parsons’s theory of action and economic theories of utility”, y
 “Citizenship and the neofunctionalist paradigm”.

De otro lado en este Congreso también aparecieron algunos miembros de la ahora “vieja guardia” funcionalista, como Bernard Barber (“Functionalism and the Theory of the Social System”) y Neil Smelser (“International Issues in the Teaching of Sociology”).

23. Un buen ejemplo es el artículo de Alexander “El Nuevo Movimiento Teórico”. Dicho sea de paso, brinda un panorama extraordinariamente instructivo. *Estudios Sociológicos* Vol. VI No. 17, pp. 259-307. 1988.

Madrid —"Sociología para un solo mundo: unidad y diversidad"— Sztompka aboga por un pluralismo teórico, por un "eclecticismo disciplinado", como el de Ossowski, Stinchcombe, Merton y Alexander, puesto que "el proceso de globalización ocurrido en el Siglo XX requerirá de muchas diversas teorías para entender sus cualidades multidimensionales, humanas y dinámicas"²⁴. De la contraposición entre la acción y la estructura, el orden y la libertad, lo micro y lo macro, para el neo-funcionalismo emerge como elemento dominante, una vez más, la cultura²⁵: como se comprenderá, algo debe disciplinar al eclecticismo disciplinado, y ese algo no puede ser ecléctico. Por lo mismo parece ser inevitable preguntarse si de estos esfuerzos podrá emerger algo realmente nuevo en la teoría sociológica. ¿Qué pensar si no, a partir del "abstract" presentado por Alexander a su ponencia en el mencionado Congreso de Madrid?.

"...un problema fundamental en la teoría social contemporánea es que el renovado énfasis en la acción [agency], o la libertad, ha obstaculizado reconocer que hay un agente que está ejerciendo esa libertad. Ese agente puede ser concebido como un producto de la personalidad (el resultado de la socialización) y del sistema cultural (internalizado a partir de las pautas simbólicas del mundo en general). El olvido de estos dos ambientes internos de la acción ha llevado a un énfasis excesivo en la libertad individual y a una subestimación de los factores que la condicionan."²⁶

Desprovisto de su antiguo carácter teleológico el funcionalismo queda reducido al énfasis en los valores compartidos, pero al parecer pasa por alto las contribuciones de los estructuralismos y post-estructuralismos, y del "giro

24. "Many Sociologies for One World: The Case for Theoretical Pluralism". *Sociological Abstracts* Julio 1990, p. 223.
25. No es necesario aclarar que hoy en día, y desde bastante tiempo atrás, la cultura es tratada y concebida de maneras muy diferentes al "consenso de valores" típico del estructural-funcionalismo. De la escuela de Frankfurt a Clifford Geertz, pasando por Paul Ricoeur, hay infinidad de posibilidades y matices. Si bien en diversos textos Alexander demuestra estar al tanto de estos desarrollos y apreciarlos, finalmente no parece tomarlos en cuenta. Véase su introducción al libro editado conjuntamente con Steven Seidman *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge University Press, 1990.
26. "Agency and the Agent: On the Internal Environment of Action". *Sociological Abstracts*, Jul. 1990, p. 7.

lingüístico" de las últimas décadas. Es decir, toda la renovación actual de los estudios culturales.

Sustancialmente ajena a estos avatares, Agnes Heller recoge de Niklas Luhmann que la sociedad moderna se define por la división del trabajo, la cual instituye una organización *funcional* de la sociedad —a diferencia de la organización estratificada de las sociedades anteriores. Así se explica que mientras la Sociología recién haya aparecido en la época moderna, en las sociedades previas haya sido la Filosofía la que proporcionase el conocimiento sobre ellas mismas. De una manera distinta Heller estaría formulando el mismo argumento de Davis según el cual la Sociología sería funcional por naturaleza. La *Aufhebung* del estructural-funcionalismo se habría así consumado²⁷.

27. Agnes Heller: "La Sociología como Desfetichización de la Modernidad" [1987]. *Debates en Sociología* No. 16. PUC, 1991.

Anexo

EL DEBATE SOBRE LA TEORIA FUNCIONALISTA DE LA ESTRATIFICACION

(Bibliografía)

SIGLAS:

AJS: American Journal of Sociology

ASR: American Sociological Review

- 1942 Davis, Kingsley:
"A Conceptual Analysis of Stratification".
ASR Vol. 7: 309-321, Junio.
- 1945 Davis, Kingsley y Wilbert E. Moore:
"Some Principles of Stratification".
ASR Vol. 10, No. 2: 242-249.
- 1948 Davis, Kingsley:
Human Society Macmillan, New York.
- 1953 Tumin, Melvin:
"Some Principles of Stratification: A Critical Analysis"
ASR Vol. 18 No. 4. Agosto: 387-393.

Davis, Kingsley:
"Reply to Tumin"
ASR Vol. 18 No. 4. Agosto: 394-397.

Moore, Wilbert:
"Comment"
ASR Vol. 18 No. 4. Agosto: 397.

Tumin, Melvin:
"Reply to Kingsley Davis"
ASR Vol. 18 No. 6. Diciembre: 672-673.
- 1955 Tumin, Melvin M.:
"Rewards and Task Orientations"
ASR Vol. 20 No. 4: 419-423.

- 1956 Simpson, Richard L.:
"A Modification of the Functional Theory of Stratification"
Social Forces, XXXV, Diciembre: 132-137.
- 1958 Buckley, Walter:
"Social Stratification and the Functional Theory of Social
Differentiation"
ASR Vol. 23. Agosto: 369-375.
- 1959 Davis, Kingsley:
"The Abominable Heresy: A Reply to Dr. Buckley"
ASR Vol. 24. Febrero: 82-83.
- Schwartz, Richard D.:
"Functional Alternatives to Inequality"
ASR Vol. 24. Diciembre: 772-782.
- Wrong, Dennis H.:
"The Functionalist Theory of Stratification: Some Neglected
Considerations"
ASR Vol. 24. Diciembre:
- 1961 Dore, R. P.:
"Function and Cause"
ASR Vol. 26, pp. 843-853.
- 1962 Wesolowski, Wlodzimierz:
"Some Notes on the Functional Theory of Stratification"
The Polish Sociological Bulletin, No. 3-4(5-6): 28-38.
- 1963 Moore, Wilbert E.:
"But Some are More Equal than Others"
ASR Vol. 28 No. 1. Febrero: 13-28.
- Tumin, Melvin:
"On Inequality"
ASR Vol. 28 No. 1. Febrero: 13-28.
- Moore, Wilbert E.:
"Rejoinder"
ASR Vol. 28 No. 1. Febrero: 13-28.

Buckley, Walter:

"On Equitable Inequality"

ASR Vol. 28. Octubre:

Huaco, George A.:

"A Logical Analysis of the Davis-Moore Theory of Stratification"

ASR Vol. 28. Octubre:

Stinchcombe, Arthur L.:

"Some Empirical Consequences of the Davis-Moore Theory of Stratification"

ASR Vol. 28. Octubre: 805-808.

1966 Huaco, George A.:

"The Functionalist Theory of Stratification: Two Decades of Controversy"

Inquiry, IX: 215-240.

1973 Abrahamson, Mark:

"Functionalism and the functional theory of stratification: an empirical assessment."

AJS Vol. 78 No. 5: 1236-1246.

1974 Sztompka, Piotr:

System and Function. Toward a Theory of Society. pp. 37-39.

Academic Press, Nueva York.

1979 Cullen, John B. y Shelley M. Novick: "The Davis-Moore

theory of stratification: a further examination and extension".

AJS Vol. 84 No. 6: 1424-1437.

3 *La Socialidad Humana: de Hobbes a Parsons*

La Sociología clásica¹ y contemporánea o los problemas matrices que han conducido hacia ella, hacen parte de la historia occidental moderna —o si se prefiere, de la sociedad capitalista. Es decir, se han originado y desarrollado en una sociedad que se explica a sí misma a partir y en función de los individuos, sus necesidades e intenciones. Desde esa óptica el individuo es colocado como la instancia básica y fundamental de la sociedad. El individuo aparece pues, como instancia *previa* a cualquier hecho social, y de esta manera el pensamiento tiende a concebirlo sea como *anti-social*, o en su defecto como *a-social*. ¿Es que acaso podría ser pensado como un ser social “por naturaleza”, si “lo social” o la sociedad se constituyeran *a partir* de él?. ¿Qué dice la Sociología al respecto?, ¿cómo ha encarado este problema?. Por otro lado, ¿cómo explicar la aparición de la Sociología en el seno de una sociedad que rinde culto al individuo? (¿Quizá por ello mismo?)

Concebido el individuo como un dato previo a la sociedad, la socialidad humana no es en modo alguno un hecho obvio o dado por supuesto; muy por el contrario, tanto en las representaciones espontáneas como en ideologías elaboradas el individuo aislado, el individuo autónomo es el punto de partida indiscutido. ¿De qué manera explicar, sobre estas bases, que el hombre viva en —y solamente en— sociedad?, ¿qué viene a ser ésta?, ¿de qué naturaleza son los nexos que se establecen entre los hombres, así como entre ellos y la sociedad que ellos formarían?. El nexo se establece, aparentemente, entre un plano “natural” dado espontáneamente —el individuo— y un nivel que en

1. Entendemos por Sociología clásica a la matriz de problemas, conceptos y respuestas desarrollados por y alrededor de Émile Durkheim y Max Weber. Ellos se han constituido como “clásicos” porque renuevan su actualidad al ritmo de los cambios sociales; es decir, la riqueza de su pensamiento desborda las circunstancias en que vivieron.

algún sentido puede parecer "no natural", o cuya naturaleza no es espontánea ni transparente: la sociedad. De ahí que la relación quede planteada entre elementos que se presentan como fundamentalmente heterogéneos y, cuando menos, como potencialmente conflictivos entre sí.

Por otra parte —y por el contrario— la Sociología contemporánea asume convencionalmente que el hombre "es un ser social por naturaleza"; es decir, no puede ser entendido ni concebido fuera del mundo de las relaciones sociales y la cultura. Más aún, algunas de sus más connotadas figuras y escuelas, desde Durkheim hasta el funcionalismo estructural, reclaman de alguna manera una cierta prioridad de la sociedad frente al individuo. ¿Qué quieren decir estas ideas de la Sociología?, ¿cómo se sitúa ella respecto al sentido común y las ideologías de la sociedad capitalista y del mundo contemporáneo?, ¿entra en contradicción con ellas?. Por último, ¿hay alguna forma, al filo del siglo XXI, de "resolver" estos dilemas, o de replantearlos?.

Existen innumerables formas de clasificar a autores y corrientes, todas ellas relativas cuando no arbitrarias. Una de tantas puede consistir en dos grandes vertientes. Nombres claves de la primera serían, Hobbes, Rousseau, Freud y los neo-freudianos, el funcionalismo estructural, y quizá Durkheim²; tienen en común aceptar la existencia de un conflicto básico entre individuo y sociedad, ya consideren que éste se deba a "la naturaleza de las cosas" o a la organización de la sociedad actual, y ya se coloquen del lado de la sociedad o del individuo.

La segunda vertiente es en cierta forma una categoría residual. En ella se sitúan Comte, Marx, Weber y el interaccionismo simbólico. Ninguno de ellos considera la relación individuo-sociedad como un problema clave del mundo social ni, por lo tanto, de la teoría social, pese a que de una u otra forma la preocupación clave para todos ellos han sido los grandes problemas de la sociedad contemporánea. Diríamos que los primeros hacen suya aquella problemática en la cual se incubó el liberalismo, más allá de la posición que asuman frente a él. Los segundos la subordinan a otros problemas y conflictos de carácter histórico-económico, cultural, espiritual o político.

2. Incluimos a Hobbes y Rousseau, quienes en rigor son filósofos políticos, debido a la influencia que han tenido en el desarrollo de la Sociología, en particular en Comte, Durkheim y Parsons, para no mencionar a Tönnies. Por otro lado el psicoanálisis ha sido un punto de referencia crucial para muchas teorías y reflexiones sociológicas. Una breve referencia sobre el punto se encuentra en el capítulo 6.

Según la tesis que aquí sostendremos, un hilo conecta a Parsons con Hobbes, más que con los "clásicos" de la Sociología que él estudio en su clásica obra de 1937,³ y nos referimos en particular a Durkheim y Weber. Pero lo central es el contenido y la contradicción que encierra: no obstante afirmar la prioridad del individuo sobre la sociedad, ésta debe preexistir para que luego los individuos puedan formarla.

Hobbes

Thomas Hobbes es comunmente conocido como apologeta del absolutismo. Algunas frases aisladas que se han hecho célebres lo identifican así ante el profano; en particular aquella que dice "el hombre es un lobo para el hombre". Este tipo de referencias ha dado lugar a la grosera distorsión del pensamiento de un filósofo cuyo impacto ha sido crucial en el desarrollo del pensamiento político, y del pensamiento político liberal. En lo que a nosotros atañe, Hobbes al igual que Rousseau —este último ciento diez años después que aquél— intentaron fundamentar un determinado tipo de organización política a partir de una concepción determinada de los hombres, manifiesta en un *estado de naturaleza* previo a toda sociedad, pero además refractario o ajeno a ella.

Para Hobbes el estado natural de los hombres era la guerra. Siendo los hombres iguales entre sí, deseando los mismos objetos pero existiendo éstos por debajo de lo necesario para satisfacer a todos, sobrevénía naturalmente la anarquía. En su época esta manera de formular los problemas no era ni arbitraria ni gratuita; respondía a la agitación política que vivía Inglaterra hacia 1650. El rey Carlos I había sido ejecutado tras sus enfrentamientos con el Parlamento, pero la ejecución había tenido lugar sin consenso alguno, dando lugar a nuevos conflictos; al mismo tiempo Inglaterra, Escocia e Irlanda atravesaban por cruentas luchas políticas. Hobbes se propone entonces responder al siguiente problema: cómo *hacer posible* una sociedad estable. Dada la naturaleza de los hombres la única respuesta consiste en constituir un gobierno absoluto y permanente en su absolutismo puesto que los hombres

3. Talcott Parsons: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. McGraw-Hill, Nueva York 1937 y The Free Press, Nueva York 1949. En esta obra Parsons argumenta la "convergencia" entre Marshall, Pareto, Durkheim y Weber en un nuevo paradigma que superaría los marcos utilitaristas y positivistas de las primeras teorías de la acción.

no pueden ser transformados; a lo sumo se les puede controlar, de ahí que el soberano absoluto sea una necesidad permanente.

¿Cómo establecer un gobierno de esa naturaleza?. Hobbes cree encontrar la respuesta en una suerte de *acuerdo racional* que los hombres establecerían entre sí, pues voluntaria y racionalmente llegarían a la conclusión que tal es el único camino: la paz es deseable. Pero sólo puede ser conseguida si los hombres

“convienen renunciar a su independencia, a su poder y a sus derechos, para ponerlos según la recta razón en las manos de un solo hombre, o de una asamblea de hombres que puedan ‘reducir todas sus voluntades, por pluralidad de votos, en una sola voluntad’, que tendrá en adelante todos los poderes y todos los derechos, el de obligar, el de castigar, el de decidir la guerra, el de hacer las leyes, el de definir lo que es justo o injusto, bueno o malo, con el único deber, como contrapartida, de asegurarles el orden, la paz y la seguridad. Tal es el *pacto social* por el que el Estado recibe el poder absoluto y protege la vida y la propiedad de los individuos al precio de una obediencia pasiva por su parte”⁴.

Este planteamiento presenta varias dificultades de gran envergadura. La más obvia es que en el “estado de naturaleza” que Hobbes describe ya existen el honor, el poder, el lenguaje y la razón; es decir, fenómenos netamente sociales cuya existencia Hobbes da por sentada⁵.

En segundo lugar, los hombres no podrían constituir sociedad alguna en forma independiente, pues como dice Peter Winch

“...no puede existir ninguna sociedad unitaria en la ausencia de un soberano. Y no puede funcionar un contrato entre el soberano y cada súbdito individualmente: ‘soberano y súbdito’ son categorías creadas por el contrato; una serie de convenios individuales aislados entre un individuo y una multitud de

4. Jacques Chevalier: *Historia del Pensamiento* Vol. III (El Pensamiento Moderno. De Descartes a Kant), p. 42. Editorial Aguilar, Madrid 1963.
5. Louis Dumont, de quien hemos tomado esta observación, añade que tal “estado de naturaleza” es la sociedad, menos la subordinación de unos hombres a otros. *Essais sur l'Individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p. 92. Editions du Seuil, París 1983. [Hay traducción castellana.]

otros individuos no daría como resultado un soberano único, puesto que la soberanía es ejercida fundamentalmente sobre un cuerpo político y no hay cuerpo político donde no existe una voluntad unificada. En otras palabras, los contratantes que establecen un soberano deben estar mutuamente relacionados⁶.

Finalmente, las bases mecanicistas, sensualistas y utilitaristas del pensamiento de Hobbes le impiden afirmar que la obediencia de los ciudadanos tenga un carácter moral: el de una obligación basada en el convencimiento. Se obedece por conveniencia sustentada en el miedo. El "contrato social" es racionalmente convenido, pero se establece primero por temor a la anarquía y se mantiene luego por temor a la sanción; el miedo cumple, como puede observarse, un papel fundamental. Y sin embargo la moralidad es necesaria para lograr una genuina estabilidad política; sin ella no es posible llegar a un legítimo *commonwealth*. En consecuencia, ¿cómo conseguirla?

Estas tres dificultades pueden reducirse a una sola contradicción: la socialidad del hombre e incluso la sociedad misma tienen que ser introducidas de una u otra forma en el "estado de naturaleza" para que luego los hombres puedan "constituir" tal sociedad. En otras palabras, *la sociedad debe pre-existir, para luego poder ser creada*.

Rousseau

Comunmente considerado como la antítesis de Hobbes, Rousseau presenta junto a grandes contrastes importantes semejanzas con el pensamiento de aquél. No podría ser de otra manera considerando que la comparación entre ambos es un tema favorito entre los comentaristas de los pensadores políticos clásicos.

Rousseau también parte de un "estado de naturaleza", pero en contraste con el de Hobbes en él los hombres no luchan unos con otros, sino son recíprocamente indiferentes. El estado de guerra que Hobbes coloca como punto de partida solamente podría existir como un resultado —para luchar entre sí los hombres deben tener ya mucho en común. En cambio en el estado de naturaleza roussoniano cada hombre sólo es consciente de sí mismo, sus necesidades son elementales, la naturaleza le proporciona casi todo

6. Peter Winch: "Man and Society in Hobbes and Rousseau" p. 250. En Maurice Cranston y Richard S. Peters: *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. Doubleday Anchor, Nueva York 1972.

lo necesario para subsistir en medio de una abundancia relativa, y la presencia de los otros hombres no produce sino indiferencia en cada uno de ellos.

El "estado de naturaleza" que Rousseau construye es mucho más lógico que el de Hobbes, al prescindir casi por completo de fenómenos que sólo podrían surgir al interior de una sociedad. Así, el "buen salvaje" carece de lenguaje y por lo tanto de capacidad de pensar; en cambio pensamiento y lenguaje se desarrollan en total interdependencia cuando los hombres van saliendo de su estado primitivo. Igualmente el honor y el poder estarían fuera de lugar; la única excepción en este razonamiento sería la familia, ámbito en el que los hombres nacen y son criados hasta que se independizan. Sin embargo ello no es exactamente así, pues para Rousseau la familia no es todavía un fenómeno social: ella es un nexo *natural*, mientras que la sociedad "propia-mente dicha" es artificial, resultado de algún tipo de convención.

Pero hay muchas otras importantes distinciones a reconocer. Aún sin poder desarrollarlas aquí cabe mencionar lo siguiente. El estado de guerra permanente de Hobbes es una abstracción que se apoya en la situación *real* vivida en su época y que Hobbes extrapola hasta sus últimas consecuencias. En cambio lo que Rousseau hace es reconstruir un "origen" puramente hipotético-racional, aunque obviamente al hacerlo no dejan de estar presentes las posibilidades que se abrían en su época. Para Hobbes los hombres en estado de naturaleza son profundamente egoístas, y lo serán eternamente; en cambio según Rousseau no son ni buenos ni malos, pero (por ejemplo) están libres de las necesidades artificiales que la sociedad les impondrá más adelante. Rasgos como esa supuesta simplicidad originaria son aspectos que el nuevo ordenamiento propuesto por Rousseau debe preservar a través del contrato social.

A diferencia de Hobbes, para quien el "estado de naturaleza" era una verdadera naturaleza humana inmune a toda circunstancia y a todo esfuerzo educativo, en Rousseau tal estadio se ha perdido a lo largo de la historia y no tiene sentido tratar de regresar a él. El hombre ha desarrollado una conciencia social al parecer irreversible así como una forma de existencia social que lo ha "corrompido". ¿Cómo han surgido estos fenómenos y qué implican para Rousseau?. Aunque en él no late un pensamiento sensualista y utilitarista como en Hobbes, al igual que en éste los lazos sociales no son originarios sino adquiridos, y en tal sentido no dejan de poseer un carácter artificial e inclusive artificioso: el "amor propio", el peso de la opinión de los

demás, el deseo de sobresalir, la competencia entre los individuos, y sobre todo, la propiedad privada.

Tal como ocurre en *Leviathan* también *El Contrato Social* es una propuesta para fundar de nuevo una sociedad, si bien a diferencia del primero ello no es planteado puramente desde la política. Por ejemplo, la educación es fundamental para inducir en los individuos jóvenes los sentimientos apropiados. Pero eso supone que poseen una suerte de "segunda naturaleza", un suelo fértil en el que la enseñanza puede producir los resultados buscados. En suma, la dificultad del argumento de Rousseau es en última instancia la misma que en el caso de Hobbes: tiene que presuponer una socialidad natural, luego de haberla negado⁷.

Este rápido recuento muestra centralmente que los puntos de partida individualistas desembocan en un callejón sin salida: ese individuo refractario a la sociedad debe ser a la vez afín a ella para que ésta pueda ser "creada" por él y a partir de él.

Parsons

Como ya fue mencionado, Parsons ha centrado *The Structure of Social Action* en exponer e intentar solucionar lo que él denomina el "dilema utilitarista" del positivismo, buscando mostrar cómo varios autores que trabajaron de manera totalmente independiente entre sí a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, habrían hecho propuestas convergentes prefigurando un nuevo enfoque que superaría tales flaquezas. Sin embargo, a nuestro modo de ver lo que Parsons hace es resolver a través de esos autores, y en particular a través de Durkheim, un problema que para ellos no existía.

¿Qué es, para Parsons, el "dilema utilitarista"? En una forma bastante simplificada puede expresarse en los siguientes términos: los hombres actúan en razón de fines que ellos eligen al azar, y puesto que poseen un conocimiento adecuado de la situación en que se encuentran determinan racionalmente los medios que necesitan. Sin embargo, en este cuadro el análisis científico debiera limitarse al estudio de dichos medios, excluyendo los fines; de lo

7. Aquí también podría mencionarse la crítica de Marx a los "hegelianos de izquierda": olvidar "que el educador necesita ser educado...". Véase la tercera de sus *Tesis sobre Feuerbach*. Cfr. también de John Charvet, "Individual Identity and Social Consciousness in Rousseau's Philosophy", en Cranston y Peters: *op. cit.*

contrario estos últimos tendrían que ser explicados por factores "objetivos" como la herencia o el ambiente, y en tal caso el actor perdería su condición de tal. Esto no puede ser admitido por el utilitarismo, puesto que él parte de la existencia de un actor que opta, que decide, que se orienta autónomamente hacia el mundo.

Tales preocupaciones, que aparentemente corresponderían más a la filosofía social, se convierten en un problema sociológico fundamental: "el dilema utilitarista" se transforma en "el problema hobbesiano del orden" cuando el filósofo percibe que un acuerdo puramente utilitario solamente podría dar lugar a una sociedad profundamente inestable. ¿Cómo conseguir una obediencia por convicción, sin eliminar la capacidad de los hombres para determinar sus fines?, ¿cómo conseguir un orden estable a no ser mediante una moral que ligue a los hombres al identificarlos con dicho ordenamiento?.

En el extremo opuesto al utilitarismo encontramos una teoría idealista donde la ciencia pierde todo fundamento racional, pues ya no solamente los fines sino también los mismos medios, e incluso el conocimiento mismo, carecerían de objetividad. Según Parsons el punto adecuado para escapar a estos riesgos vendría a ser *la teoría voluntarista de la acción*, la cual toma en cuenta el conocimiento que el actor tiene de la situación (incluyendo ignorancia y error), pero agrega los elementos normativos como una parte del sistema de acción que se encuentra situada en interdependencia con todos los demás.

Reducida a su expresión más elemental la respuesta de Parsons al "problema hobbesiano del orden" la da un sistema de valores que es introyectado en los individuos. Esencialmente es en Durkheim en quien Parsons cree encontrar esta solución, cuando el sociólogo francés

"hace una observación empírica de largo alcance según la cual, puesto que los deseos individuales son ilimitados en principio, una condición esencial tanto para la estabilidad social como para la felicidad individual es, que ellos estén regulados en términos de normas. Pero aquí ellas, a diferencia de las normas de un contrato, no regulan solo 'externamente' —es decir, como las condiciones de un contrato—; *ellas intervienen directamente en la misma constitución de los fines de los actores.*"⁸

8. Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*, p. 382. El subrayado es nuestro.

Parsons continúa su exposición afirmando que este paso dado por Durkheim no significa solamente un rechazo a la solución utilitarista del dilema, sino *un rechazo al dilema mismo*:

"Los elementos individuales en acción ya no son identificados con el individuo concreto subjetivo, sino que este último es entendido como un compuesto de diferentes elementos. El elemento finalista tal como aparece en el esquema medios-fines ya no es más 'individual' por definición, sino que contiene un elemento 'social'." [Esto] "...abre las puertas a una nueva concepción de la relación del individuo, y por tanto de la coerción, con la regla normativa." "...la esencia de la coerción es la obligación moral de obedecer a una regla —la adhesión voluntaria a ella como obligación."

Es curioso observar cómo en este admirable intento de trascender el utilitarismo Parsons queda a la vez dentro y fuera de él. Por una parte, como acabamos de mostrar, anuncia la ruptura que Durkheim habría hecho del "dilema utilitarista" al liberarse de sus premisas. Sin embargo mantiene por otro lado la validez del "problema hobbesiano del orden", según el cual

"de acuerdo con los supuestos utilitarios más estrictos...un sistema completo de acción se convertirá en un 'estado de guerra'...es decir, desde el punto de vista normativo del logro de los fines humanos...no sería en modo alguno un orden, sino el caos. ... Hobbes vio el problema con una claridad que nunca ha sido superada, y su planteamiento sigue siendo válido hoy. Es tan fundamental que nunca se ha logrado una solución al mismo desde bases estrictamente utilitarias, pues ha implicado recurrir a una posición positivista radical, o a romper con todo el marco positivista"⁹.

¿Cómo entender esta contradicción? A juzgar por su contenido fundamental —el sistema de valores como explicación del orden social, y la consiguiente minimización del poder o de los intereses de individuos y grupos— la sociología parsoniana parece situarse en las antípodas de Hobbes. Sin embargo, su estructura es la misma: la sociedad es un agente de control sobre los individuos, al procurar internalizar en ellos los valores y proveer de un

9. Op. cit., p. 382-383.

10. Op. cit., pp. 92-93. El subrayado es nuestro.

sistema de sanciones positivas y negativas para inducir o —en última instancia— forzar a la conformidad. Aparentemente Hobbes se ha convertido en su opuesto, pero *el problema sigue siendo el mismo*: cómo asegurar el “comportamiento adecuado” de los individuos; de esta manera el orden social se entiende a partir de una relación de oposición entre individuo y sociedad en donde el orden es el resultado de un control.¹²

Parsons y Hobbes: Sociología y Ciencia Política

La conexión entre Parsons y Hobbes la hemos llevado a cabo en los términos en que aquél la presenta. Sin embargo creemos que deben ser examinados críticamente. Al igual que Rousseau pero de un modo aún más estricto, Hobbes no plantea un análisis de “la sociedad”, sino formula una propuesta para reconstituir la “sociedad política”. Hobbes se propone encontrar el camino para llegar a *una meta política*, o en todo caso a una meta social, cual sería reordenar las relaciones entre los hombres, pero desde la política. Parsons, por otro lado, quiere explicar lo que considera que es —y casi siempre habría sido— *un hecho consumado*: el orden social.

Creemos que, inadvertidamente, Parsons está intentando constuir una sociología general sobre la base de una pregunta que sin embargo a) pertenece a una teoría política b) surgida de una situación histórica particular que él no ha —siquiera— intentado descifrar. Por eso es que da una respuesta diferente a la misma pregunta de Hobbes, erigida además sobre las mismas premisas: el individuo indócil que en consecuencia necesita ser sometido a alguna(s) forma(s) de *control social*.¹¹

Ahora bien, aún si llevado a cabo en forma inconsciente, el intento de Parsons podría ser válido si política y sociedad no fuesen sino dos términos diferentes para un mismo objeto, pero todo indica que no lo son. Así, aquello que los hombres constituirían mediante el contrato social hobbesiano es la política de un monarca absoluto, pero no la sociedad. Lo central en Hobbes

11. Como tantos críticos lo han establecido, en este esquema el individuo termina por desaparecer, absorbido por la sociedad. Cabría agregar que la sociedad misma prácticamente desaparece, pues acaba poco menos que identificándose con la cultura. Véase el artículo de Dennis Wrong “The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology”, en *The American Sociological Review*, Vol. XXVI (1961), pp. 183-193, así como la respuesta de Parsons: “Individual Autonomy and Social Pressure: an Answer to Dennis Wrong”. *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review* Vol. 49, pp. 70-79; 1962.

es un elemento voluntarista, lo constituyente y no lo constituido. Si Parsons continuara con el modelo de Hobbes debiera plantearse entre otras preguntas de dónde surgen los valores, por qué una sociedad tendría unos valores en lugar de otros; pero en vano se buscará ya no la respuesta sino la pregunta misma: en todo momento los valores *están dados*. Por eso en nada puede extrañar que Parsons, empezando con las premisas de la acción termine formulando una teoría sistémica. En ella no solamente el individuo empalidece, sino la misma estructura social corre el riesgo de desaparecer absorbida por la cultura..

Frente a la sociología parsoniana, encontramos en Durkheim —su supuesto inspirador— un panorama bastante diferente. Digamos, muy al paso en esta ocasión, que Durkheim dedicó un ensayo a Rousseau donde interpreta su pensamiento sobre el estado de naturaleza y el origen de lo social en términos muy similares a los que aquí hemos utilizado: para Rousseau habría algo de “artificial” en la constitución de la sociedad, pero al mismo tiempo el cambio en las circunstancias que provoca su aparición, así como esta última, obedecen a la naturaleza como tal. Durkheim agrega, por lo mismo, que para Rousseau si bien el hombre es previo a la sociedad, la casi irresistible fuerza de su aparición indicaría que ella se encuentra *en germen* en el individuo.

“...el germen de la existencia social es inherente al estado de naturaleza. El equilibrio originario sólo podría haberse mantenido indefinidamente si el hombre no hubiese estado dispuesto a aceptar ningún cambio, si él no hubiese sido perfectible. ... Es verdad que la perfectibilidad permanece adormecida en el hombre natural hasta que es despertada por las circunstancias. Aún así, está latentemente presente desde el inicio, y la sucesión de acontecimientos que parten de ahí no pueden considerarse como necesariamente contraria a la naturaleza, puesto que existen en ella.”¹²

Pero lo decisivo de la sociología de Durkheim al respecto creemos que se encuentra en una de sus ideas más elementales, la de *moralidad*. Como —paradójicamente bien— ha dicho Parsons, Durkheim no resuelve sino que *supera* el “problema hobbesiano del orden”; él no parte de ningún “estado de

12. E. Durkheim: *Montesquieu and Rousseau. Fore runners of Sociology*, p. 90. The University of Michigan Press, 1970. El texto sobre Rousseau fue escrito antes de 1901.

naturaleza" formado por individuos aislados, como debe hacer Parsons para que su empresa intelectual tenga sentido. Por el contrario Durkheim parte de individuos dotados de moralidad y situados más allá del utilitarismo. Se trata de individuos que reaccionan moralmente ante el cumplimiento o violación de las normas y sentimientos colectivos. Los lazos contractuales que pueden llegar a existir entre ellos son *posteriores* a lazos absolutamente primarios a través de los cuales los hombres se reconocen (o no) como semejantes, como merecedores (o no merecedores) de un trato determinado.

Todo esto puede ser muy similar a los valores y su introyección, tal como el funcionalismo parsoniano los postula. Sin embargo, en la concepción parsoniana los valores sociales se encuentran dotados de una coherencia perfectamente monolítica y sistémica; ellos aparecen como una instancia en verdad exterior a los individuos y que al introyectarse en ellos los determina.

¿Cómo es que Durkheim no recorrió por adelantado estos mismos argumentos?. Pueden haber varias respuestas; un elemento a tomar en cuenta es que las representaciones colectivas están ligadas a la vida cotidiana de los individuos, donde aparecen a través de las "prenociones". Es decir, las representaciones colectivas están afectadas profundamente por la *división del trabajo social*; de ahí que su diversidad y potenciales contradicciones no sean para Durkheim fenómenos anómalos en la dinámica social. Por lo mismo, la introyección de la cultura es la introyección de un mundo más o menos diverso, heterogéneo.

Por otra parte Durkheim no absorbe la estructura social en la cultura: hay un fenómeno demográfico, el cual incluye tanto la densidad física como la densidad social, además de fenómenos de diferenciación. Por lo mismo, Durkheim no coloca el "problema del orden" en el corazón de su sociología, entendido como el de una sociedad pre-constituida. Para él no se trata centralmente de una relación individuo-sociedad, sino de la división del trabajo social, el equilibrio entre los distintos componentes de la estructura social, entre el Estado, los grupos profesionales y los individuos, etc.

Digamos por último una palabra sobre Max Weber. Debido a su epistemología neo-kantiana su planteamiento es menos afín al de Parsons que el de Durkheim, y aparentemente su énfasis en la acción —la cual para él siempre es individual en última instancia— y en el poder, lo acercaría más bien a Hobbes. Sin embargo lo sociológicamente relevante es la acción *significativa*, la acción poseedora de significados para los actores. Esto hace

que la acción social se resuelva en la categoría más compleja de *relación social*, la cual incluye expectativas acerca del curso probable de la acción. Tales expectativas son fundamentales para el encauzamiento de la acción individual; en otras palabras, y pese a las apariencias, Weber no parte en el terreno *sustantivo* del individuo aislado, sino de relaciones sociales establecidas e incluso institucionalizadas. A diferencia de otras perspectivas, Weber fue un verdadero individualista metodológico y no un individualista ontológico¹³.

Al no considerar en modo alguno al individuo aislado como punto de partida del razonamiento sociológico, Durkheim y Weber atribuyen a los individuos una socialidad inherente, aunque no sea inherentemente positiva¹⁴. Es por ello que nunca tuvieron que enfrentar —y menos resolver— el dilema Hobbes-Parsons: asumir que la sociedad pre-exista a los individuos aislados, para que ellos puedan fundarla luego.¹⁵

13. Véase al respecto el capítulo 8.

14. Sería interesante contrastar esta postura con corrientes más próximas a nosotros en el tiempo, como el interaccionismo simbólico o la acción comunicativa, en las cuales percibimos un sesgo en su orientación analítica hacia una socialidad positiva. En tal sentido quizá sea a partir de Max Weber que podría configurarse un marco de orientación más equilibrado, pero el tratamiento de este tema desborda nuestros propósitos actuales.

15. Estando por entrar nuestro trabajo a la imprenta hemos leído y encontrado coincidencias extraordinarias entre este capítulo y el trabajo de Miguel Giusti "Economía, Sociedad, Política: Consideraciones Filosóficas sobre el Origen de una Moderna Confusión", en José Ignacio López Soria et al.: *Búsquedas de la Filosofía en el Perú de Hoy: Racionalidad, historia y convivencia social*. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco. Setiembre 1992.

4 Sociología y Anti-sociología en 'El Capital'

En esta época en la que tanto se celebran los funerales de Marx, éste resulta una vez más un muerto difícil de enterrar. Pero ello será posible en términos definitivos solamente cuando todo lo que es capaz de dar pueda ser apropiado y recolocado en una nueva estructura analítica; como con cualquier otro clásico, será la única manera de poder ir más allá de él.

El Capital está escrito bajo una forma que bien podría calificarse de anti-sociológica, aunque a nuestro parecer contiene muchos elementos analíticos sistemáticos orientables hacia la constitución de una sociología, y ni siquiera de una sociología marxista, sino de una sociología a secas. Pero será preciso desenterrarlos de la condición implícita en la cual se encuentran; en su conjunto esbozan una propuesta de análisis social e histórico de la sociedad capitalista que es indispensable evaluar y confrontar con la ayuda de las herramientas contemporáneas.

Según una feliz frase de Schumpeter *El Capital* es, *histoire raisonnée*, o como alguna vez hemos tenido ocasión de escribir, "historia condensada". Sin embargo, generalmente es considerado a) como un texto "teórico" —es decir, entendido como un cuerpo sustancialmente abstracto de conceptos y relaciones entre ellos—, cuyo contenido b) es esencialmente económico¹.

1. Joseph Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942], p. 44. 3a. edic. Harper Torchbooks 1962 [Hay edición castellana]. G. Rochabrún: *El Capital: Crítica de la Autonomía Relativa*, p. 71 (mimeo). Programa Académico de Ciencias Sociales, PUCP. Lima 1976. Un interesante compendio de las formas como *El Capital* ha sido entendido al interior del marxismo a lo largo de la historia se encuentra en el libro de Harry Cleaver *Reading 'Capital' Politically*, University of Texas Press 1979.

1. Los Momentos Explicativos de 'El Capital'

Proponemos aquí una relectura marcadamente distinta de *El Capital*, a partir de la diferenciación de cuatro planos: a) las determinaciones (o categorías) teóricas, b) las personificaciones de aquellas categorías, c) las personas mismas "de carne y hueso", y d) los procesos históricos. De ellos Marx elabora sistemáticamente el primero, mientras el segundo aparece como un ámbito "reflejo", aunque explícito. El tercero es mencionado sólo incidentalmente; sin embargo a nuestro entender puede y debe explicitarse, pues solamente así *El Capital* mostrará sus alcances y límites en el análisis social. El último plano es tratado de manera amplia en extensos capítulos —usualmente denominados "históricos", y considerados por lo general como de un orden muy secundario en la medida que sus nexos con los planos restantes no son evidentes. Ello distorsiona gravemente el carácter y las posibilidades del análisis de Marx; por tanto una de las metas que nos proponemos en este capítulo es poner al descubierto tales vínculos.

Respecto a las personas lo único explícito que encontramos en Marx se condensa en el siguiente párrafo.

"No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de *personas* en la medida en que son la *personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas." [P. 8; los énfasis son de Marx.]²

Es decir, nos situamos de entrada en un mundo de categorías dotadas tanto de una expresión material inmediata, como también de una expresión "antropomórfica" que no se confunde con las personas mismas. Marx pues, no identifica a las personas con las personificaciones, pero sus planteamientos al respecto se detienen aquí, cuando las preguntas empiezan a multiplicarse: ¿cuál es el origen de esta distinción?, ¿se establece alguna dialéctica

2. La edición que aquí utilizamos corresponde a Siglo XXI, 4a. edic. 1976, México. Las citas corresponden siempre el tomo I.

entre ambos polos, o toda la dinámica pertenece a las personificaciones?; ¿cómo tratar a las personas mismas?; ¿son ellas ajenas a las preocupaciones de Marx, o a su metodología de análisis? Y por último, los procesos históricos con la mayor frecuencia han sido vistos como una materia anexa al cuerpo teórico y fácilmente prescindible; Marx mismo no nos advierte sobre el sentido que les confiere: ¿puede prescindirse de ellos?.

Entrando en el tema, los planos o momentos que hemos diferenciado aparecen gradualmente en la exposición de *El Capital*, y se organizan de dos maneras diferentes: una en la circulación y otra en la producción. El campo de la reproducción —el cual supera a los dos anteriores de manera decisiva— no ofrece sin embargo una forma distinta de estructurarlos.

1.1. Determinaciones (o Categorías) y Personificaciones

Las tres primeras secciones del Tomo I se desarrollan en un plano esencialmente "conceptual". Sin embargo no se trata de una presentación de "definiciones", sino del análisis de un conjunto de fenómenos básicos referidos en primera instancia a "cosas" —centralmente mercancía y dinero. Pero ellas son mostradas además como *formas*; en otras palabras, como resultantes de un conjunto de relaciones sociales que se "anudan", se estructuran y se vuelven inteligibles a través de esta condensación. En términos genéricos Marx sostiene que en cualquier sociedad el producto tiene una forma social; es decir, los "bienes" producidos para la satisfacción de las necesidades humanas son, tributo, o renta en productos, o productos dados en reciprocidad, o dones, o mercancías, etc. Dicho de otra manera, junto con ser objetos útiles, siempre son otra cosa además de eso, y ello es su *forma social*.

Así, un objeto útil es mercancía, porque es producido a través de una cierta forma de división del trabajo, al interior de relaciones sociales determinadas que convierten a los productores en productores *privados*. Esas relaciones comprenden esencialmente, la libertad, la igualdad y la propiedad.

La mercancía, entendida como objeto producido para ser consumido por otro —y no por su productor/propietario— a través de un intercambio de equivalentes, existe como tal merced a una división del trabajo. El destino de la mercancía se realiza impulsando a su poseedor a intercambiarla por otra, no existe una mercancía aislada. En consecuencia, el poseedor o los poseedores de mercancías son *intercambiantes*.

Marx expone detalladamente el movimiento de la forma del valor hasta cristalizarse en la forma dinero: valor de cambio en estado puro, despojado de valor de uso. Pero tampoco él es simplemente una cosa, sino un objeto cuyas propiedades derivan de condensar "trabajo humano abstracto", o para decirlo más brevemente, valor. El valor es una cualidad social incorporada a las mercancías y al dinero que deriva de haber sido producidas mediante *trabajo* privado; es decir, mediante productores privados.

Pero la aparición del dinero, como una nueva determinación resultado del movimiento —desarrollo— de la forma mercancía, transforma a los intercambiantes. Ya no son solamente intercambiantes; ahora pasan a ser, alternativamente, o *vendedor* o *comprador*, según aparezcan respectiva y sucesivamente como poseedores de mercancía o de dinero.

La necesidad de poseer el dinero en todo momento hace que el vendedor se convierta en *atesorador*. La posibilidad de que las mercancías circulen ante la promesa de entregar el dinero a posteriori, transforma a comprador y vendedor en *deudor* y *acreedor*, respectivamente. Es decir, son nuevas personificaciones, que brotan de las relaciones posibilitadas por el desarrollo de estas categorías.

Dicho sea de paso, y como puede apreciarse, es difícil referirse a ellas como "conceptos", como definiciones más o menos plausibles que reunirían rasgos nominalistamente descritos y enlazados de manera puramente conceptual. Las nociones que van emergiendo del análisis de Marx no son "palabras" para nombrar "cosas". Son, muy de otro modo, estructuraciones de comportamientos que existen como tales en la realidad y no en la mente del observador³; por eso es que la Economía Política ha podido formalizarlas: son *relaciones sociales* unívocas entre las personas. Es debido a ello que estas últimas no aparecen como tales, sino como simples *personificaciones* de las categorías respectivas. Al menos hasta aquí.

La exposición prosigue a través de la conversión del dinero en capital. Esta es una suerte de mutación de los mismos elementos que hasta entonces han aparecido, mutación que obra a partir de un solo elemento: la aparición de la fuerza de trabajo como mercancía. Se trata de una mercancía nueva, que aunque físicamente es muy peculiar, desde el punto de vista de su forma es como cualquier otra. Como cualquier otra tiene un valor de uso para el

3. Aquí hay un punto básico que diferencia a Marx de Weber.

comprador y un valor de cambio para el vendedor; dicho valor de cambio se determina por lo que cuesta reponerla.

Su peculiaridad no está en la forma (la forma mercancía), sino en su contenido "material": no se trata de un objeto físico, como las demás mercancías, sino de una capacidad inseparable de su propietario: un hombre tan dueño de lo suyo, tan libre e igual como el poseedor del dinero. Esta diferencia tiene sin embargo una importancia crucial —es decir, tras ella vienen otras—, pero en lo que a la relación compra-venta se refiere, nada permite distinguir la compra-venta de fuerza de trabajo, de la de cualquier mercancía tomada al azar.

1.2. De la Circulación a la Producción

En este punto termina el análisis de la circulación. En él se ha encontrado un fenómeno —el plusvalor— que no puede ser explicado mediante la ley que regula la circulación de las mercancías: la igualdad de los valores que se intercambian. El plusvalor consiste precisamente en una desigualdad; para explicarlo hay que salir de la circulación y entrar en la producción, aunque sin renunciar a las determinaciones hasta aquí desarrolladas.

A partir de aquí Marx prosigue analizando el proceso de trabajo, pero si bien en él aparecen nuevas categorías, tales como el objeto de trabajo, el medio de trabajo, la actividad transformadora, el plan que va a seguir el trabajador, etc., de inmediato no aparecen nuevas personificaciones. La razón es muy simple: como él mismo lo explicita, el trabajo está siendo analizado *fuera de toda relación social* en tanto que ellas no agregarían nada a los elementos medulares, los cuales están dados por la relación hombre-naturaleza [p. 223].

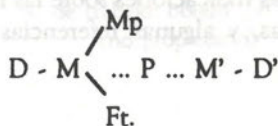
Digamos de paso que en este punto se establece una de las distinciones centrales entre el trabajo y la producción: el primero puede ser definido y analizado como relación hombre-naturaleza; la producción incluye necesariamente la relación hombre-hombre, *aunque ella aparezca a propósito de la naturaleza*. Aquí también se sitúa un posible sesgo instrumental en el pensa-

4. Al desarrollar su discurso desde el interior de la Economía Política Marx asume todos sus supuestos; entre ellos, el del individuo aislado. Ahora bien, ¿quedó Marx preso de la dialéctica de las categorías de la economía política? Esta es la tesis de Eduard P. Thompson en *The Poverty of Theory*; véase especialmente el Cap. XV. Monthly Review Press, Nueva York 1978. [Hay versión castellana.]

miento de Marx⁴, y de hecho es el lugar donde se coloca una diferencia básica entre él y la Sociología clásica (Weber, Durkheim), en tanto que ésta no incluye a la naturaleza ni la relación entre el hombre y ella. Por el contrario, la Sociología parte de una relación hombre-hombre puramente social, y presupone una socialidad básica que está ausente, si no en Marx, sí en su "crítica de la economía política".

Las relaciones sociales aparecen cuando Marx analiza el proceso de valorización del capital: son las primeras relaciones que no pertenecen a la esfera de la circulación, las únicas que no terminan con el acto del intercambio sino que recién empiezan luego que él ha terminado. Ellas transforman drásticamente a los intercambiante, convirtiéndolos en *obrero* y *capitalista*. De los dos, el análisis explora mucho más la personificación del segundo. A fin de cuentas, el dinero se ha transformado en otra cosa —en capital—, produciendo un cambio correspondiente en su poseedor. El capitalista rompe con el circuito M1-D-M2, propio del simple intercambiante y de las personificaciones más específicas que lo han sucedido, para entrar a un circuito radicalmente nuevo: D-M-D'.

En cambio no ha ocurrido lo mismo con el trabajador. Tanto ayer como hoy sigue siendo el poseedor de alguna mercancía; ayer se trataba de valores de uso concretos, y ahora de su fuerza de trabajo, pero en ambos casos esas mercancías recorren el primer circuito. Esta diferencia es explicitada por Marx en el tomo II de *El Capital*. En la exposición detallada de la circulación del capital, la circulación de la fuerza de trabajo se manifiesta bajo la forma de la circulación simple de mercancías:

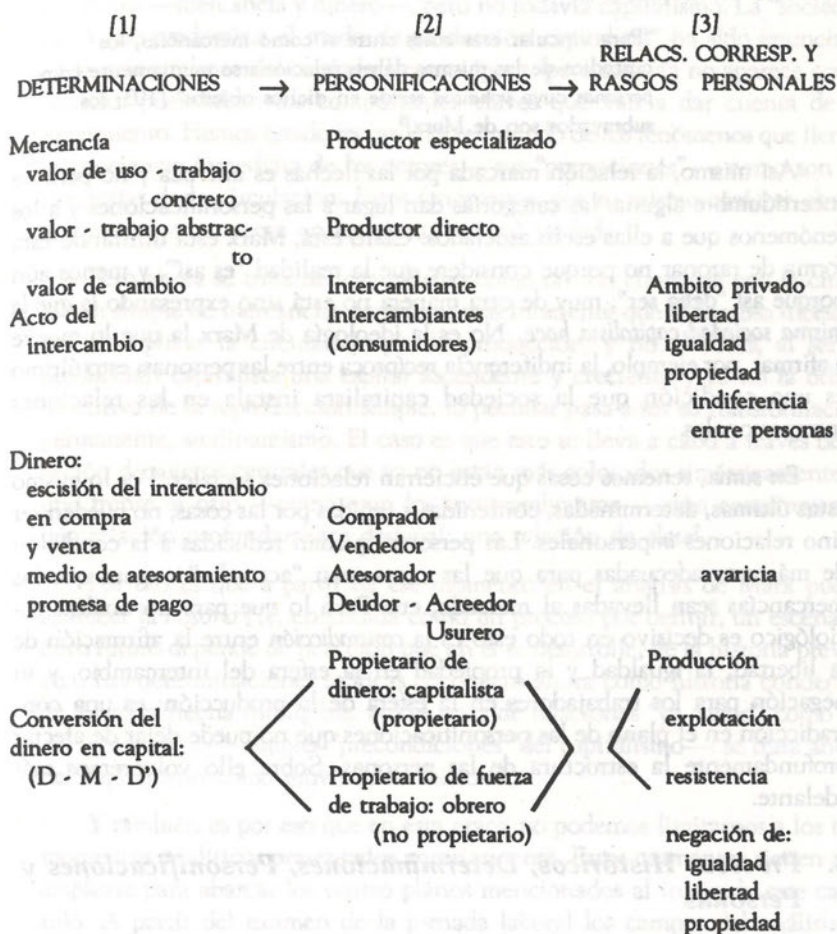


La fuerza de trabajo [Ft.] es ahí una mercancía vendida que será pagada luego del proceso de trabajo con dinero para poder ser repuesta y vendida de nuevo. Es decir:

Ft. - D - Medios de subsistencia

└──────────→ (recuperación de) Ft.

Esquema A.



Como puede apreciarse, el orden que hemos seguido en las columnas —el mismo que sigue Marx en *El Capital*— tiene una dirección, que va desde la categoría teórica, referida en primera instancia a objetos y a “su” comportamiento, hacia lo que en lenguaje sociológico llamaríamos “roles”; es decir, referencias a personas, pero entendidas como abstracciones, como simples

figuras, como representantes de las cosas. Un elocuente ejemplo se encuentra al inicio del Capítulo II:

"Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos" [103; los subrayados son de Marx]⁵.

Así mismo, la relación marcada por las flechas es unívoca y no permite incertidumbre alguna: las categorías dan lugar a las personificaciones y a los fenómenos que a ellas están asociados. Claro está, Marx está utilizando esta forma de razonar no porque considere que la realidad "es así", y menos aún porque así "deba ser"; muy de otra manera no está sino expresando *lo que la misma sociedad capitalista hace*. No es la ideología de Marx la que lo mueve a afirmar, por ejemplo, la indiferencia recíproca entre las personas; esto último es una condición que la sociedad capitalista instala en las relaciones interpersonales.

En suma, tenemos cosas que encierran relaciones sociales. Por lo mismo estas últimas, determinadas, contenidas y teñidas por las cosas, no pueden ser sino relaciones *impersonales*. Las personas quedan reducidas a la condición de máscaras adecuadas para que las cosas sean "actuadas" —para que las mercancías sean llevadas al mercado, etc. Pero lo que para un análisis sociológico es decisivo en todo esto es la *contradicción* entre la afirmación de la libertad, la igualdad y la propiedad en la esfera del intercambio, y su negación para los trabajadores en la esfera de la producción; es una contradicción en el plano de las personificaciones que no puede dejar de afectar profundamente la estructura de las personas. Sobre ello volveremos más adelante.

2. *Procesos Históricos, Determinaciones, Personificaciones y Personas*

A partir de la Sección III aparecen y se constituyen en forma simultánea el capital, y la fuerza de trabajo como mercancía: es decir, los elementos centrales del capitalismo.

5. La versión francesa lo dice de una manera aún más elocuente: "à titre de personnes dont la volonté habite dans ces choses mêmes" *Le Capital*, Livre I. Garnier-Flammarion, p. 77. París, 1969.

Hasta este momento hemos tenido categorías genéricas de la economía mercantil —mercancía y dinero—, pero no todavía capitalismo. La “sociedad en la que predomina el modo de producción capitalista” ha sido enunciada en la primera línea del capítulo I como época, pero todavía no aparece como proceso, pues faltan los componentes claves que van a dar cuenta de su movimiento. Hemos estado recorriendo el mundo de los fenómenos que llenan la conciencia inmediata de los actores —sus “prenociones”—, como son las categorías de la circulación. Estos fenómenos, por su mismo carácter obvio, se constituyeron como un escenario natural *ya dado*.

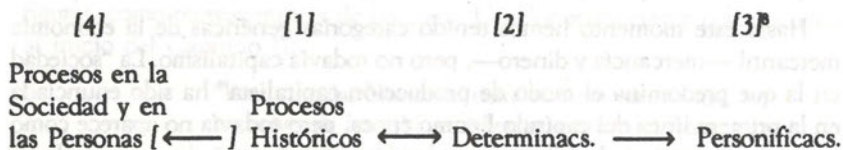
Pero ahora se trata del capitalismo como tal. En contraste con la circulación simple de mercancías nada le es más inherente que el cambio incesante⁶; al explicar la circulación por la producción, y no al revés, al ser la producción capitalista una espiral ascendente y creciente y ya no la órbita repetitiva de la reproducción simple, lo peculiar pasa a ser su transformación permanente, su dinamismo. El caso es que esto se lleva a cabo a través de la acción de sujetos centrales que ya no están más colocados simétricamente el uno frente al otro —como eran los intercambiantes—, sino constituyendo una relación profundamente desigual: una relación de *clase*⁷.

Por eso es que a partir de ese momento en el análisis de Marx puede aparecer la *historia* [1], entendida como un proceso por definir, un escenario cuyo futuro depende de la acción que en él se desarrolle, de la historia previa, etc.. Las determinaciones teóricas [2] operan ahora como historia condensada, historia hecha inteligible. No se trata de relaciones “ya dadas”, como las del intercambio —simples “precondiciones” del capitalismo—: se trata ahora del capitalismo como movimiento histórico.

Y también es por eso que en esta etapa no podemos limitarnos a los tres momentos analíticos presentados anteriormente. Estos momentos tienen que *ampliarse* para abarcar los cuatro planos mencionados al inicio de este capítulo. A partir del examen de la jornada laboral los campos del análisis se amplían, y a nuestro entender sus relaciones internas se alteran en la forma siguiente.

6. K. Marx y F. Engels: *Manifiesto del Partido Comunista*, Cap. I.

7. Todo el tomo I de *El Capital* es la paulatina constitución de la noción de clase como forma de estructuración de la sociedad, pero no se trata de una noción sociológica. Véase más adelante el punto 3 de este capítulo.



En las tres primeras secciones de *El Capital* Marx ha montado un edificio que constituye teóricamente las relaciones sociales capitalistas en la circulación y la producción, pero al introducirnos en el proceso de trabajo y finalmente en la producción, nos encontramos en un mundo nuevo. No nos es del todo extraño, porque seguimos reconociendo en el capitalista y el obrero a los intercambiantes de mercancías y dinero que momentos atrás ellos eran, pero también es cierto que este campo no se rige por las leyes de la circulación de mercancías ni por sus componentes de significado: igualdad, libertad y propiedad. Ellas *desaparecen* para el obrero como tal, para el obrero al interior del taller, manufactura o fábrica; la producción niega lo que la circulación proclama pues el obrero es un "factor de producción", empleado o rechazado por el capitalista según las necesidades de valorización de su capital. El ser humano, que según la relación mercantil es de un lado un fin para sí mismo, es también según ella un medio para otros⁹. Como hemos dicho, esto llega a su máxima expresión cuando la forma mercancía cubre no solamente a las cosas, sino también a las personas mismas.

A nuestro entender en ningún otro modo de producción se presenta esta contradicción: amos y esclavos, siervos y señores, lo son sin equívoco alguno. Sólo en el capitalismo dominantes y dominados se presentan como tales en la producción, pero iguales entre sí en algún otro ámbito.

Ubicadas las determinaciones [2], al igual que antes éstas son actuadas mediante las personificaciones correspondientes [3]. Como en las secciones

8. Los números no indican ninguna jerarquía ni importancia teórica.
9. Esta instrumentalización ya ha aparecido en el intercambio mercantil, tema que Marx lo desarrolla extensamente en *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, t. I, pp. 179-187 y t. III, pp. 173-182. Siglo XXI, México 1976. Sin embargo en este plano las relaciones entre los dos contratantes son sustancialmente simétricas; lo son en forma absoluta en el intercambio simple —sin la mediación del dinero—, pero siguen siéndolo cuando éste interviene. No es así en el trabajo asalariado: el capitalista contrata y despidе al obrero, mientras lo inverso está fuera de toda posibilidad.

anteriores de *El Capital*, entre ambos campos hay una estricta correspondencia, pues éstas no son sino el fiel reflejo de aquéllas —relación expresada en la flecha que las une. También como antes las personificaciones no son idénticas a las personas [4], pero ahora hay una *historia* [1] en la cual los ámbitos en que se desenvuelven los sujetos —sus vínculos, su pasado, imaginación, traumas y anhelos— encuentran el espacio para vivir su drama: es recién aquí además, que las *personas* pueden aparecer como tales.

Ahora bien —y este es *EL* punto central por excelencia—, esa dimensión personal [4] *no tiene por qué corresponderse estrictamente con las personificaciones de las categorías teóricas*. Mientras las personificaciones son el otro lado de las categorías teóricas, no puede decirse que las personas sean “el otro lado” de éstas ni de los procesos históricos [1]¹⁰, pues no necesariamente las personas van a desempeñar pasivamente el “rol” que de ellas “se” espera. Los procesos históricos no las constituyen como por arte de magia a su imagen y semejanza; ellas podrán *finalmente* “desempeñar su papel”, pero esto llegará a ocurrir tras grandes luchas sociales, contradicciones, e incluso desgarramientos interiores. El más claro ejemplo de esto quizá sea la formación de la fuerza de trabajo libre, tal como Marx la muestra en la llamada “acumulación originaria” y que examinaremos más adelante.

¿Cómo es que todo ello, con qué alcances y limitaciones, se manifiesta en *El Capital*?

Ya la fórmula general del capital ($D - M - D'$) ha establecido la *lógica* central de la producción capitalista: la producción de plusvalor al máximo nivel posible, sin límite alguno. Marx encuentra en la evolución del capitalismo que durante una primera y muy larga etapa, éste no desarrolló en forma sistemática las fuerzas productivas pre-existentes. Antes bien maximizó la tasa de plusvalor a través de la prolongación de la jornada de trabajo, o haciéndola más intensa.

Luego de mencionar sus límites naturales —el día tiene 24 horas, y el trabajador necesita descansar para continuar trabajando— Marx alude a las “barreras morales” que la prolongación de la jornada encuentra.

“Durante el día natural de 24 horas un hombre sólo puede gastar una cantidad determinada de fuerza vital. ... Durante

10. Por eso la flecha que conecta [1] con [4] está puesta entre corchetes.

una parte del día la fuerza debe reposar, dormir, mientras que durante otra parte del día el hombre tiene que satisfacer otras necesidades... Aparte de ese límite puramente físico, la prolongación de la jornada laboral tropieza con barreras morales. El hombre necesita tiempo para la satisfacción de necesidades espirituales y sociales, cuya amplitud y número dependen del nivel alcanzado en general por la civilización" [p. 279. Los subrayados son de Marx.]

Hay una doble fuente de tales barreras. Por un lado, la que viene del pasado, pues la experiencia del capitalismo naciente revela que la jornada se va extendiendo: *antes* se trabajaba menos. La otra es la contradicción ya referida entre circulación y producción, y proviene del presente capitalista.

Traslademos lo dicho al siguiente esquema.

Esquema B.

PERSONAS [←] PROCESOS HIST. ↔ DETERMINACS. → PERSONIFICACS.
(Hist. condensada)

Mujeres y niños como trabajadores; de-sintegrac. de vida familiar y religiosa	Prolongación de la jornada laboral, trabajo nocturno y dominical	Producción e incremento de plusvalor	Capitalista como vampiro conducido por la ganancia y la competencia (a)
---	--	--------------------------------------	---

Inspectores de fábricas: imparcialidad(b)	Acción del Estado	(Ninguna)	(No personifican categoría teórica alguna)
---	-------------------	-----------	--

[→](c)

Formac. muy lenta de f. de tr. voluntaria (en siglos)	Fijación de salarios a un nivel que obligue al obrero al trabajo asalariado diario	(Ninguna)	Trabajador como tiempo de trabajo personificado
---	--	-----------	---

Asalariados que forman mov. obrero, resistencia de trabajadores	Luchas por reduc- ción de jornada (Ninguna)	Lucha de los trabajadores por ser reconocidos como personas (anti-personifica- ción) (d)
---	---	---

- (a) Se notará que el capitalista aparece solamente como personificación, tal como Marx lo anticipa en el Prólogo a *El Capital* [p. 8]; por el contrario los trabajadores aparecen como personas. ¿A qué se debe esta diferencia en el tratamiento?. El capitalista es el gestor directo y beneficiario inmediato de las nuevas relaciones de producción; por el contrario el trabajador asalariado va a ser su hechura forzada. En este proceso su forma de vida anterior queda desestructurada, pero él no queda convertido automáticamente en fuerza de trabajo libre que se presentaría calmadamente a trabajar en forma asalariada; para que ello tuviese lugar en la historia "fueron necesarios siglos" [p. 327]. Por último el capital es una realidad perecedera, y que debe perecer, mientras el trabajo es una condición eterna de la vida humana de la que sólo deberá eliminarse la alienación.
- (b) Marx rinde un elogio sin atenuantes a los inspectores fabriles, instituidos por el Parlamento británico. Dentro de su análisis su existencia y actuación son posibles porque no provienen directamente de la personificación de ninguna categoría económica; históricamente su libertad de acción y de conciencia dependerá del grado en el cual el capital y la lucha entre capital y trabajo estén estructurando la sociedad en su conjunto, en conjunción con una moralidad cuya raigambre podría ser pre-capitalista o liberal. Su espacio de acción puede ser relativamente grande en etapas iniciales del capitalismo, por la presencia de tradiciones determinadas y/o de ciertas correlaciones entre clases en proceso de constitución o ya constituidas.
- (c) En las líneas que siguen la dirección de la flecha se invierte. Las personas, impulsadas por sus experiencias previas y/o por las contradicciones entre el intercambio y la producción, desafían la acción de las determinaciones, y éstas a su vez reaccionan a través de sus personificaciones. En este espacio cabe ubicar fenómenos históricos de relaciones entre instituciones, ideologías, etc., presentes todos ellos en el análisis de Marx.
- (d) La historia de las luchas obreras puede ser interpretada como el esfuerzo de los trabajadores por dejar de ser tratados como mercancía; es decir, por llevar al interior de la fábrica y al conjunto de la sociedad, el reconocimiento de su condición de personas: derecho a asociarse, a recibir alguna educación, o a elegir, y finalmente ser elegidos. De este modo la problemática de la *ciudadanía* es incorporada al análisis del capitalismo a través de la lucha de clases, con lo cual adquiere un significado distinto del que habitualmente le confiere la Sociología Política. Permite también plantear el problema de la relación entre capitalismo y democracia.

2.1. Para una Sociología de la Vida Cotidiana: el Tiempo

En un análisis afín a lo que hoy se denomina "vida cotidiana" Marx muestra que en el capitalismo el trabajo se separa radicalmente del hogar, alterando profundamente el significado de ambos. Al extender el tiempo de producción a las 24 horas del día, para aprovechar al máximo la vida útil del capital fijo y acelerar todo lo que se pueda su velocidad de rotación, el capital altera y destruye el tejido social preexistente entre las clases populares, o lo que es lo mismo, la anterior *estructuración social del tiempo* tal como ella se daba entre familiares, parientes, vecinos, o en actividades grupales, comunales, etc..

"Ni qué decir tiene, por de pronto, que el obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, que en consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y en derecho, *tiempo de trabajo*, perteneciente por tanto a la *autovalorización* del capital. Tiempo para la educación humana, para el desenvolvimiento intelectual, para el desempeño de funciones sociales, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales, e incluso para santificar el domingo —y esto en el país de los celosos guardadores del descanso dominical—, ¡puras pamplinas!." [p. 319; énfasis de Marx.]

En rigor el tiempo como determinación económica se refiere exclusivamente al trabajo. Sin embargo en el capitalismo el uso del tiempo en principio consiste primeramente en trabajar, y ello se revela con suma claridad si se piensa que los períodos no entregados al trabajo son considerados como "descanso". Es decir, como recuperación de la fuerza de trabajo, para volver a trabajar.

Indudablemente que la paulatina reducción de la jornada de trabajo crea en principio tiempo "libre", pero todo lo que era *tiempo social* —y por tanto una esfera colectiva, si no pública— pasa a ser *tiempo privado*; también el descanso. Las personas se han convertido en sujetos privados que, o trabajan bajo relaciones particulares contraídas con los capitalistas, o que descansan, también privadamente; de ahí que sea tan frecuente experimentar una angustiosa falta de tiempo en lo referente al trabajo, y un no saber qué hacer con él en los momentos de "descanso": evitar el tedio, "matar el tiempo". Desde qué hacer tras la jornada diaria, o en qué ocupar los fines de semana, hasta cómo enfrentar la depresión que la jubilación provoca, el conferir significado

al tiempo se convierte en un problema en una sociedad de individuos privados¹¹.

Como puede apreciarse el análisis de Marx proporciona elementos para desarrollar una sociología del tiempo, desbordando el ámbito del tiempo de trabajo y asumiéndolo como la dimensión más genérica en la que se realiza toda la vida de las personas. Esto es lo que damos en llamar —como ya lo hemos mencionado— la *estructuración social del tiempo*, entrada clave para describir y analizar todas las manifestaciones, personales y colectivas, de la vida social: no hay actividad que no se realice en el tiempo, sea compartiéndolo o en aislamiento¹², pero siempre bajo formas sociales reconocidas. En último término el tiempo no es sino una palabra abstracta, y por ello muy útil, para referirnos a “la vida”.

2.2. *Personificaciones, Personas y Lucha de Clases*

Es con el concurso de este plano —el de las personas— que se manifiesta en su plenitud la contradicción entre capital y trabajo, pues la fuerza de trabajo como determinación del capital, y el trabajador asalariado como personificación de ésta, son nociones inertes que en sí mismas carecen de toda sustancia más allá del trabajo y de su correlato: el descanso, cuya única función es reponer la fuerza de trabajo.

El obrero como mera personificación de la fuerza de trabajo puede reclamar descanso, pero nada hay en él, así entendido, que lo mueva a ir más allá.

11. “¿Sabes una cosa? No es el trabajo lo que te aliena; es el tiempo. Cuando estoy en la fábrica empiezo a pensar en lo que haré al atardecer. Llevaré a los niños al parque y jugaremos juntos un montón. Y luego comeremos una pizza... A la noche no habrá televisión, les contaré una historia que les guste. Lo extraño es que mientras más se acortan las horas y estás para irte... más se desvanecen las imágenes agradables y en su lugar aparecen otras que son malas. Pudiera ser porque tomas conciencia de que no es solamente el tiempo que estás dentro lo que ellos te roban, sino todo el tiempo que estás fuera”. Testimonio incluido en el artículo de Adele Pesce: “Work Representation and Time in Women Worker’s Memories”. International Conference on Oral History and Women’s History. Columbia University, Nov. 18-20, 1983.
12. Lo será ya sea en la esfera privada, en una esfera público-social, o en un ámbito público-estatal. Utilizo aquí las categorías acuñadas por Aníbal Quijano en *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones, Lima 1988. Véase también su ponencia y el debate subsiguiente en *Modernidad en los Andes* (Henrique Urbano, comp.) Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco 1991.

En la esfera de la producción el obrero no es sino un insumo, un medio para otro, mientras que fuera de la producción es una persona, un fin para sí mismo. Es solamente cuando tomamos a la persona como tal que aparece la contradicción entre ella —a la que se supone libre e igual— y el trabajador como fuerza de trabajo personificada, existente sólo como mercancía que se realiza cuando es enajenada. Y si hay algo que no puede dejar de hacer un trabajador es enajenarse al enajenar aquéllo que lo define.

Pero prosigamos con el análisis del texto. La expansión del plusvalor a través de la jornada tiene límites ya vistos: naturales y morales. Sin embargo en el largo plazo estos últimos no son más que la legitimación de las sucesivas reducciones de la jornada conseguidas por los trabajadores a través de sus luchas. Históricamente hablando la jornada se ha ido reduciendo a lo largo del tiempo y con ello, en principio, la tasa de plusvalor.

Tengamos en cuenta que de no haber conseguido una salida a este progresivo recorte, el capitalismo habría llegado a un *impasse*. En el menor de los casos su desarrollo hubiese sido mucho más lento de lo que en verdad fue; en el más dramático hubiese entrado a una confrontación final con los trabajadores, donde al margen de quién hubiese sido el eventual vencedor las relaciones de producción habrían tenido que ser marcadamente distintas. ¿Cuál fue —y en general cuál ha seguido siendo— la respuesta de la clase capitalista a esta reducción?.

Al ir “en busca del tiempo perdido” encontró la manera de recuperarlo aumentando la productividad del trabajador a través del perfeccionamiento de la división del trabajo y de los medios de producción. La expresión teórica de este movimiento histórico fue acuñada por Marx como el *plusvalor relativo*. Éste, a diferencia del plusvalor absoluto, carece de límites: es decir, la productividad del trabajo siempre puede elevarse sin límite previsible alguno.

El siguiente esquema intenta mostrar lo que hemos dicho al interior de la matriz propuesta.

Esquema B.1.

Procesos en la
Sociedad y en las
Personas [←] Procesos
Históricos ↔ Determinaciones → Personificaciones

Separación trab. manual y no manual	Ampliación del taller medieval	Plusvalor relativo	Capitalista como director, organizador innovador
---	-----------------------------------	--------------------	---

Artesanos descalif. Aparición de capataces, supervisores	División y simpli- ficac. del trabajo (Y tras llegar a sus límites:)	Trabajador co- lectivo	Trabajador parcelario
--	---	---------------------------	--------------------------

Movimientos de "vuelta atrás" median- te destrucción de máquinas	Revoluc.industrial Heterogeneidad en producción capita- lista.	Capital constan- te bajo la forma de maquinaria: pa- rece ser creador de valor	
--	---	--	--

Expansión de técnicos, in- ventores; y servicios no productivos para el capital	Desarrollo tecno- lógico		
--	-----------------------------	--	--

Ahora bien, como hemos dicho, la dialéctica determinaciones— personificaciones— personas no funciona de la misma manera para capital y trabajo. El capitalista actúa desde el comienzo como pura personificación del capital y sin ninguna resistencia frente a él, pues él es quien controla, se beneficia de y finalmente encarna la acumulación de capital. El capital viene a ser la realización del capitalista; en cambio el trabajo asalariado es la negación del trabajador como ser humano. Por eso el trabajador, sea individual o colectivo, se presenta como persona que se niega a quedar reducido a una simple personificación.

Esta dialéctica no solamente es una manera de ligar lo "superficial" (las personas) con "lo profundo" (las determinaciones); es también un ataque teórico y moral a las contradicciones en los temas ideológicos de los que el capitalismo se nutre: la contradicción entre el lugar supremo concedido al individuo —sea en Kant, o en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano— y su uso instrumental como fuerza de trabajo. Como dijo Lukács, en el análisis marxiano de la mercancía encontramos "el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa."¹³

Desde un punto de vista histórico, la fuerza de trabajo organizada ha ido integrándose al proceso de producción capitalista y a la sociedad capitalista, y lo ha hecho en tanto que colectivo, no en tanto individuos aislados: tan es así que quienes quedan fuera de los sindicatos, y en particular los migrantes ilegales en Europa o en los Estados Unidos de Norteamérica, vuelven a sufrir condiciones de trabajo muy similares a las del siglo XIX. Si la clase obrera ha escapado a estas circunstancias ello se debe al poder social y político que ha conseguido, y no a desarrollo moral alguno, pero hoy en día esta clase no es sino un grupo de interés más: sus integrantes actúan sustancialmente como fuerza de trabajo personificada.

3. *De la Producción a la Reproducción: la Noción de Clase*

Curiosamente, en *El Capital* Marx no explora la constitución de las clases "sociales", ni de la clase capitalista ni de la clase obrera. Más aún, la palabra "clase" sólo aparece con un sentido analítico preciso cuando a partir de la Sección Séptima supera el nivel de la producción para acceder al de la reproducción. En este paso, de importancia trascendental para su análisis, se dejan atrás los supuestos del mercado que, originados en la circulación, se habían mantenido en el examen de la producción. ¿Cómo así?¹⁴

Dicho en pocas palabras, la reproducción de cualquier capital individual, la continuación del movimiento de su valor, requiere la existencia de otros capitales, productores de los medios de producción requeridos para éste, y de

13. Georg Lukács: *Historia y Conciencia de Clase* [1924], p. 89. Grijalbo, México 1969.
14. Límites de espacio nos impiden explicar detalladamente este punto. Véase nuestro trabajo "Base y Superestructura en el 'Prefacio' y en *El Capital*", esp. pp. 11-17. *Análisis, Cuadernos de Investigación* No. 7, Lima 1979.

los medios de subsistencia necesarios para los trabajadores. Detrás de las decisiones aparentemente soberanas de los capitalistas —empezando por si invertirán o consumirán su capital— están las restricciones objetivas a las mismas. Por ejemplo, es imposible que “en un momento de locura” los capitalistas decidan consumir *todo* su capital en gastos personales —abandonando su “abstinencia”—: cuando menos algunos capitales deberán producir lo que ellos consuman y para ello deberán estar bajo la forma de medios de producción, no aptos para el consumo personal.

De otro lado, el trabajador quizá pueda “elegir” a qué capitalista venderá su fuerza de trabajo, pero en principio no puede elegir dejar de ser trabajador: “En realidad el obrero pertenece al *capital* aún antes de venderse al *capitalista*” [p. 711; subrayados nuestros]. De modo que tanto para unos como para otros, detrás de sus decisiones “libres” en el mercado está su condición de sujetos obligados a tomar cierto tipo de decisiones en razón del lugar que ocupan en las relaciones de producción. Es sólo en el momento analítico de la reproducción —en el que para explicar la continuidad de cada capital singular se pasa del mercado a la *división social del trabajo*, y de la cual el mercado es sólo la punta del iceberg—, que para Marx recién se justifica teóricamente hablar de la clase capitalista y de la clase obrera. La esfera del mercado, de la circulación —recordemos—, sólo consentía hablar de individuos¹⁵.

En la reproducción la noción de clase, como *totalidad*, ya esté referida a los capitalistas o a los trabajadores, está conformada por ciertos nexos fundamentales; como el que son los obreros quienes se pagan su propio salario, lo cual contradice los supuestos sostenidos hasta el momento de la producción. De esta manera ha quedado al fin constituida legítimamente en el plano teórico¹⁶, pero como puede apreciarse *no es una noción sociológica*: no se trata pues, de clases “sociales”. Más bien es una noción que no se juega en la

15. “Por ende, si la producción de mercancías o cualquier proceso anexo a ella deben juzgarse conforme a sus propias leyes económicas, será necesario que consideremos cada acto de intercambio por separado, al margen de toda conexión con el que lo precedió y con el que le sucede. Y como las compras y las ventas sólo pueden celebrarse entre individuos singulares, es inadmisibles que busquemos en ellas relaciones entre clases enteras de la sociedad.” [p. 724]

16. “La población es una abstracción si dejas de lado, p. ej., las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, *una palabra hueca* si desconozco los elementos sobre los cuales reposan...” K. Marx: *Elementos...*, op. cit.; tomo I p. 21. [El subrayado es nuestro.]

existencia/inexistencia de rasgos tales como un determinado grado de conciencia, o de tipo de organizaciones, o la presencia/ausencia de ciertas prácticas, conflictos, etc. Es una noción constituida por el mismo movimiento del capital visto en su diferenciación y unidad.

Más que una noción *anti-sociológica* viene a ser una noción *pre-sociológica*; por lo mismo deja a la Sociología la máxima autonomía para analizar situaciones concretas de clase, sin prejuizar ni apostar por su existencia "social" bajo formas determinadas. Así, desde ese punto de vista esta noción pre-sociológica de clase es perfectamente compatible con una clase obrera que esté sociológicamente fragmentada por divisiones raciales, lingüísticas, culturales, etc., que se encuentre débilmente organizada desde un punto de vista gremial, y que sea políticamente dependiente de sus empleadores. ¿Pero esta idea cumple así alguna función?, ¿"sirve" para algo?.

4. *Un Balance*

En las páginas anteriores hemos intentado desentrañar el análisis del mundo social que está latente en *El Capital*, yendo en busca de una sociología posible. ¿Qué se puede sacar en limpio de esta exploración?. Creemos que es posible esbozar algunas conclusiones.

1. Tanto la Economía Política como la realidad que ella analiza —la economía capitalista— no pueden sostenerse por sí mismas, y requieren necesariamente del concurso de la sociedad; en particular, considerando que la fuerza de trabajo no es producida como mercancía y que es re-producida fuera de la esfera económica. Este es un primer sentido de la noción de *crítica* de la Economía Política; es decir, trascenderla para poder dar cuenta de los límites de su propio contenido.
2. La crítica actúa también como desocultamiento: encontrar la praxis humana tras las realidades objetivadas y fetichizadas, así como entender qué hay de inevitable en la objetivación y en el fetichismo al interior de circunstancias históricas determinadas.
3. Las personas no se agotan en la personificación de las categorías económicas a las cuales representan, si bien el capital tiende a identificar a las primeras con las segundas. En tal sentido la proximidad

o lejanía entre ambos planos es un proceso histórico, y no opera de la misma forma para capitalistas y trabajadores.

4. Hay una contradicción ética en el capitalismo: entre la ética del mercado (donde el hombre aparece como un fin —egoísta— para sí mismo) y la ética de la producción (donde unos hombres son medios de un proceso “natural”, para otros hombres). En *El Capital* encontramos una crítica a todo ello: sin enfrentar esa contradicción no sería posible llevar una vida éticamente válida.

5. *La Estructuración de Clase: Algunas Notas Ilustrativas*¹⁷

¿Cómo se constituye una sociedad?, ¿cómo se reproduce o se sigue reproduciendo? A partir de sus categorías teóricas *El Capital* nos ofrece un edificio que puede parecer intangible, inmodificable, pero esa arquitectónica no es sino la reificación del máximo grado posible de estructuración del capitalismo, grado que en el mundo real no es sino un caso límite. Salimos de esta ilusión cuando reinsertamos las categorías teóricas en el movimiento histórico real. Por ejemplo, ¿existen las clases sociales?. No necesariamente como grupos consolidados y mutuamente definidos; pero sí existirá, de alguna manera, una *estructuración de clase* de las prácticas de las personas y de los agentes colectivos. Veamos algunas notas sobre el caso peruano.

A partir de años 80 “lo popular” se impuso desplazando al enfoque “clasi-sista” tal como él había venido siendo manejado en la década anterior: como la reificación a-priori de *clases sociales*. Sin embargo ambos enfoques comparten algunos rasgos, como es el estudiar a sus sujetos respectivos en un sustancial aislamiento; en tal sentido dejan de lado el estudio de las *relaciones* con el resto de la sociedad (entre lo popular y lo no popular en un caso, entre las clases en el otro), como si no estuviesen colocados a su interior. Además la actual mitología de lo popular es heredera de muchos aspectos centrales de la mitología del proletariado: en ambos casos se refieren a sectores ideológicamente legitimados por el supuesto potencial liberador para la sociedad en su conjunto que les es atribuido.

17. Hemos publicado algunos antecedentes de estas reflexiones en “Más allá de las Apariencias: Movimientos Sociales y Estado” (*Cuestión de Estado* No. 1. Democracia y Socialismo. Instituto de Política Popular. Lima, Setiembre 1987) y “Para salir de Babel” *Márgenes. Encuentro y Debate.*, No. 3, p. 120. SUR, Casa de Estudios del socialismo. Lima, Junio 1988.

Queremos criticar ambos enfoques y al mismo tiempo esbozar qué entendemos por la *estructuración de clase* de la sociedad¹⁸. Con esta noción aludimos, en un primer paso, a la forma social que asume el producto económico, para luego abordar las relaciones sociales con las cuales dicho producto y su forma son producidos y hacen parte del metabolismo social. Quizá el mayor mérito de Marx en *El Capital* es haber puesto de relieve que en todo proceso productivo el producto, además de tener una forma "natural" —el "valor de uso"— tiene una forma social: "valor" en una sociedad mercantil, "renta" bajo relaciones serviles, "tributo" bajo formas "asiáticas", etc; esta forma deriva de las relaciones sociales en cuyo seno tiene lugar la producción. Hablar de "estructuración de clase" significa subrayar este aspecto en un análisis y llevarlo hasta sus últimas consecuencias. No afirmamos que esta perspectiva sea condición suficiente para lograr explicación alguna, pero sí sostenemos que es necesaria, imprescindible e insustituible.

Entonces puede entenderse que en algún punto de su circulación, el producto de cualquier comunidad, inclusive de la más "arcaica", llegue a asumir la *forma* de capital-mercancía. Como tal va a buscar su valorización y posterior reproducción ampliada a través de distintos circuitos comerciales; finalmente puede formar parte de los circuitos financieros nacionales e internacionales. Es decir, la riqueza cobra forma capitalista, e incluso puede generar ganancias para distintos agentes económicos aún en medio de la crisis. De esta manera el valor excedente queda concentrado en el polo del capital. Es obvio que ello trae una serie de implicancias en cuanto al control y al poder económico y social, lo cual se traduce en una extrema desigualdad en la distribución, tanto de recursos como de ingresos.

De la misma forma "lo popular", los "movimientos populares", también pueden entenderse en relación a la forma social del producto y a los fenómenos de su circulación y distribución. En particular los "movimientos" surgen al enfrentarse en diversos ámbitos, que en primera instancia aparecen

18. ¿Por qué escoger ese término?. Hablar de "estructuración capitalista" pondría el sesgo en el capital y su dominación, lo cual tiende a soslayar las contradicciones que provoca y enfrenta. La expresión "de clase" puede predisponer a imaginar clases constituidas; pero el sustantivo "estructuración" quiere subrayar que se trata de un campo de relaciones y posibilidades. De los distintos ensayos que hemos hecho este término es, hasta el momento, el menos insatisfactorio. Pero ningún concepto va a "hablar por sí mismo"; en cualquier caso habrá que explicitar su significado.

ajenos al campo económico, a las *consecuencias* que para ellos tiene la forma capitalista de la producción y del excedente. Es lo que ocurre, a modo de ejemplo, cuando diversos sectores sociales buscan sustraer algunos recursos (como terrenos urbanos) o bienes (alimentos) a la *forma* mercancía —es decir, obtenerlos sin pagar por ellos. Al hacerlo se colocan de inmediato en la ilegalidad o en el asistencialismo. Si finalmente escapan a dichos encuadramientos es en parte por su propia fuerza, pero también por los límites y contradicciones de un sistema de dominación cada vez más precario. En su conjunto estas prácticas conducen a lo que Denis Sulmont ha llamado la “diversificación de las líneas de conflicto”¹⁹.

De ahí que —y hablando en términos muy generales— pese a su desarrollo desigual, dependiente y finalmente trunco, el capitalismo no deja de ser un eje articulador de la sociedad en su conjunto. Los distintos sujetos no pueden dejar de reaccionar ante las determinaciones del capital y su valorización, incluso ahí donde simple y llanamente no se definan por ellas²⁰.

En el debate sobre la “marginalidad” de los años 60 e inicios del 70 se discutió con minuciosidad abrumadora la pertinencia teórica de dicho término para hacer justicia a la especificidad de la fuerza de trabajo en las sociedades dependientes. Sin embargo no se discutió, o se hizo de modo insuficiente, la producción capitalista en concreto: la realidad de la reproducción ampliada del capital; esto hubiera podido aproximar la mirada a las *relaciones* de clase. No está demás decir que cualquier consideración de los mecanismos de renta, o del papel de la especulación en la economía y en la sociedad estuvieron totalmente ausentes; pero así mismo lo estuvo la subsunción del trabajo al capital. En pocas palabras, se asumía la subordinación cuando menos “formal” de todo trabajo a éste, en lugar de establecer concretamente en qué podían consistir las múltiples formas de vinculación realmente existentes. La población en referencia era definida de antemano como “fuerza de trabajo”; así se terminaba afirmando no simplemente que aquélla (la población) era afectada por el capital, sino que le estaba de facto subordinada.

19. Véase de Denis Sulmont “Movimientos Sociales”, en *Memoria, II Congreso Nacional de Sociología* (Arequipa 27 Abril - 1o. Mayo 1987). UNSA-CONCYTEC, Arequipa Noviembre de 1988.

20. Un obrero, un capitalista, se *definen* por su relación con el capital. No ocurre lo mismo con un poblador urbano.

En tal sentido hasta no mucho tiempo atrás la manera de dar inteligibilidad a una serie de fenómenos urbanos —formación de poblaciones marginales, construcción de vivienda, o modalidades precarias de auto-empleo— consistía en referirlas a la “reproducción de la fuerza de trabajo”. Sin negar de antemano su posible pertinencia según los casos, al intentar colocar, mediante esta modalidad, a poblaciones y actividades en “la lógica del capital”, se terminaba hipostasiando a éste²¹.

Pero en modo alguno hay que llegar a tal extremo para hacerse preguntas como las siguientes: ¿por qué se mueven los movimientos?, ¿a qué responden?, ¿han surgido solos, o debido a prácticas (¿de clase?) tales como las políticas económicas recesivas? ¿Tienen que ver estas últimas con la forma social del producto y la valorización del capital?. Preguntas similares deben hacerse respecto a la llamada “informalidad”: ¿funciona bajo la modalidad M-D-M, o bajo la forma D-M-D?, (¿cabe alguna otra?) ¿y con qué horizontes culturales?. En una palabra, dentro y fuera de la esfera económica, la forma social del producto y las relaciones a ella ligadas, estructuran (al menos en parte) a la sociedad.

21. En el estilo de razonamiento de la época no estuvo ausente un “funcionalismo de izquierda”, que reificaba al “capital” como sistema global, como único centro generador de procesos e iniciativas. La “estructuración clasista de la sociedad” nada tiene que hacer con tales reificaciones en la medida en que, como hemos visto, las determinaciones —las formas— no dan cuenta de las personas. Una visión crítica de aquél enfoque, así como una interpretación alternativa con respecto al problema de la vivienda se encuentran en el libro de Pablo Vega-Centeno *Autoconstrucción y Reciprocidad: Cultura y Solución de Problemas Urbanos*. CENCA, Lima 1992.

5 En los Límites del Pensamiento de Marx

En el capítulo anterior hemos procurado mostrar que en el pensamiento de Marx, bajo una forma aparentemente anti-sociológica, subyace una sociología posible, pero es obvio que ello en modo alguno agota todo lo que un análisis sociológico necesita comprender; vamos ahora a explorar sus límites. Norbert Lechner ha dicho en una entrevista que en un tiempo estuvo buscando en Marx respuesta a todo, pero aprendió luego "que toda teoría ilumina algunos problemas, deja muchos en la penumbra y oscurece a otros."¹ Salvando las distancias, nosotros hemos seguido en líneas generales el mismo proceso, y por eso queremos examinar diversos problemas y vacíos en el pensamiento marxista y en el de Marx. Estimamos que los primeros son bastante más claros que los segundos, pero nos interesan fundamentalmente estos últimos. En tal sentido ubicamos algunos problemas centrales referidos a la historia, el tiempo y la "subjetividad", los cuales podemos enunciarlos de esta manera.

a) Un concepto como el de "modo de producción", es refractario a acoger la trayectoria histórica pre-capitalista de la sociedad respectiva. ¿A qué se deben estas dificultades, y en qué medida son superables?.

b) ¿Hay alguna relación entre una argumentación como la de *El Capital*, los *Grundrisse*, *La Ideología Alemana*, o el "Prefacio", con el examen de estructuras sociales concretas, o con los análisis "de coyuntura" del tipo de *Las Luchas de Clase en Francia de 1848 a 1850*,

1. "Una Conversación Preliminar" (con Tomás Moulián), en *La Conflictiva y Nunca Acabada Construcción del Orden Deseado*, p. 3. Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI de España. Madrid 1986.

o *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*?. ¿Qué mediaciones pueden haber entre praxis y circunstancias?.

- c) ¿Qué se puede decir, a modo de balance, del esquema "base-superestructura, tan clásico como controvertido?
- d) Por último, ¿qué pasa con el ámbito "interior" de las personas?; ¿queda este espacio clausurado, bloqueado, por el énfasis que nociones centrales del marxismo —como "praxis", "trabajo" y "clases"— colocan en la "exterioridad" de los vínculos entre los seres humanos?.

1. *Modo de Producción e Historia*

Más allá de todas las diferencias que en una anterior ocasión nos hemos esforzado en destacar entre el "Prefacio" y *El Capital*², ambos tienen un punto en común: de uno u otro modo los dos intentan mostrar en qué se fundamenta una sociedad, cómo es que ella se constituye. Y a ello no responden diacrónicamente, sino a partir de relaciones sociales dadas, expuestas a través de categorías que, en el caso de *El Capital*, se despliegan a través de un *proceso teórico*. Hemos tratado de dar cuenta de éste en el capítulo anterior.

Es sobre tales premisas que no puede sino emerger el problema de la relación entre teoría e historia, entendiendo por esta última un acercamiento sustancialmente diacrónico a la realidad. Tal acercamiento supone un tiempo lineal y abstracto, cuyo contenido no está pre-determinado. ¿Es el orden teórico, a la vez un orden histórico?, ¿son independientes el uno del otro?. Las teorizaciones de Marx parecen apostar a la primera respuesta, aunque en un sentido que no es fácil de desentrañar.

"La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su *nexo interno*. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el *movimiento real*. Si esto se logra y se llega a *reflejar idealmente la vida de ese objeto*, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística." [*El Capital* p. 19. Énfasis nuestros.]

El "nexo interno" expresa un "movimiento real". ¿Se encontraría por lo tanto dicho movimiento encerrado en dicho nexo, el cual a su vez se expresa

2. Guillermo Rochabrún S.: "Base y Superestructura..." (op. cit.).

en el concepto? De ser así el concepto habría expresado "las leyes naturales de la producción capitalista...esas *tendencias* que operan y se imponen con férrea necesidad." [*El Capital*, p. 7. El énfasis pertenece al original.]

Ahora bien, si colocamos este enfoque en un tiempo linear ello podría aceptarse, a lo sumo, para la historia pasada, ya conocida por el investigador. ¿Pero qué decir respecto a la historia futura? ¿Hasta qué punto, o en qué niveles opera el "nexo interno" —y en cuáles no?. Los escritos políticos de Marx ofrecen una pauta *práctica*: en ellos en modo alguno la historia presente aparece como prolongación de un "movimiento real" ya trazado; sin embargo, ello no esclarece qué relación teórica y epistemológica habría entre ambos niveles de análisis, incluyendo el problema de la relación entre pasado y presente.

En *El Capital* las categorías del capitalismo³ van emergiendo a partir de sí mismas; sus distintos elementos se auto-engendran en un proceso teórico, pero si bien ello no ocurre fuera de la historia —pues se teoriza sobre la realidad—, los procesos específicos se desvanecen. De este modo, el capitalismo parece no heredar nada del pasado de aquellas sociedades en las cuales surge.⁴ En consecuencia la noción de "modo de producción" en el "Prefacio", y de manera muchísimo más lograda la de "capitalismo" en *El Capital*, se presentan como campos conceptualmente autosuficientes, completos, como una teoría arquitectónica en un tiempo hermético, en especial cuando es visto hacia atrás.

En Marx las fuentes de este tipo de pensamiento están en Hegel, particularmente en la *Fenomenología del Espíritu* y su despliegue inmanente de categorías. Marx rompió con el pensamiento hegeliano en muchos aspectos,

3. El capitalismo es el único "modo de producción" del cual se haya construido una teoría. La idea de una "teoría de los modos de producción" alude a un cuerpo teórico inexistente, tanto en Marx como en la literatura posterior.
4. Así emerge una noción abstracta de capitalismo, como una mera fórmula a repetir luego en tantos casos como países capitalistas lleguen a existir. Ello, por citar un ejemplo pertinente, ¿permitiría entender el funcionamiento del capitalismo japonés al interior de la sociedad japonesa?. Al respecto vale la pena tomar en cuenta unas observaciones de V. A. Belaunde, quien en su réplica a Mariátegui sugiere algunas peculiaridades —a su juicio positivas— que el capitalismo hubiese tenido de haberse desarrollado en una atmósfera católica, y no protestante. En este enfoque no hay un capitalismo en abstracto, independientemente de contexto histórico en el cual surja. (Véase *La Realidad Nacional* [1930], pp. 81-84. *Obras Completas*, tomo III. Lima, 1987.)

pero siguió teniéndolo como punto de referencia al aspirar a reconstituir la realidad en el pensamiento. Más aún, si bien rechazó los fundamentos "idealistas" hegelianos, los reemplazó por una teoría de la historia que respondía a una estructura sustancialmente similar. Por último, la "crítica" de Marx al capitalismo reclama un pensamiento dotado de esa organicidad, porque busca ser una denuncia interna e immanente al sistema capitalista.

¿Tiene alguna base esta manera de razonar? ¿cumple algún propósito? A nuestro entender ello se debe a que Marx busca realizar una crítica *interna* de la Economía Política, la cual es una creación cultural específicamente capitalista, con pretensiones de autonomía y de brindar una explicación cabal y universal de la "economía". Como crítica interna debe seguir las reglas de juego de aquéllo que critica; es decir, el "hermetismo" tiene razón de ser a partir de la misma realidad analizada, pero no como un absoluto, sino con miras a un propósito definido: la *superación* teórica y práctica de dicha realidad.

Sin embargo este "hermetismo" lleva a la aparición de varios problemas de gran complejidad. Entre ellos, el de la continuidad histórica.

1.1. Los Problemas de la "Ruptura"

Debido a la drástica separación frente a toda historia, la reinserción del tiempo y en especial del pasado ha sido enfrentada en la literatura posterior a Marx a través de lo que se ha denominado el "problema del tránsito" de un modo de producción a otro: al emerger cada modo de producción con su propia "base", reemplazando las anteriores relaciones de producción y con la superestructura correspondiente, la dificultad que aparece consiste en explicar por qué y cómo se produce una *ruptura* drástica con lo anterior. En este proceso toda continuidad con lo precedente parece desvanecerse, dando lugar a una realidad absolutamente nueva.

Ahora bien, si de una mera ruptura se tratase, se presentan serios problemas para explicar múltiples fenómenos y procesos históricos; por ejemplo:

- a) Supervivencias, como el arte griego, su literatura, o su filosofía⁵ en la historia posterior de Occidente e incluso del mundo árabe.

5. "Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún

- b) Permanencias, como la religión, en una época que se apoya crecientemente en la razón y la ciencia.
- c) Resurgimientos, como el derecho romano en la época moderna⁶.
- d) Anticipaciones, como el "comunismo" en las revueltas campesinas alemanas del siglo XVI, lideradas por Thomas Münzer⁷; o elementos tan centrales al mundo Occidental moderno como la "soberanía popular", cuyo origen está en el pensamiento político-teológico medieval.
- e) Restauraciones, como la contra-reforma, o la reacción pro-monárquica tras la Revolución Francesa.

Es decir, se trata de "desfases", de "no correspondencias", si de un tiempo lineal se tratase. Claro está, habrá que preguntarse si Marx se adscribe a esa concepción del tiempo, pero la respuesta no llega fácil. Así, en el mismo texto de la cita sobre el arge griego, parece ceder ante "la tentación evolucionista" cuando afirma que "la anatomía del hombre es una clave de la anatomía del mono", pero acto seguido ofrece un argumento contrario, mucho más elaborado y convincente:

"La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma...las concibe de manera unilateral."⁸

proporcionamos goces artísticos y vulgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables." K. Marx: "Introducción" a *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Citamos de *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, p. 32. [El subrayado es nuestro.] Siglo XXI, México 1976.

- 6. "En Francia, la revolución...creó, con el *Code civil*, una adaptación magistral a las relaciones capitalistas modernas del antiguo Derecho romano, de aquella expresión casi perfecta de las relaciones jurídicas derivadas de la fase económica que Marx llama la 'producción de mercancías!...'". F. Engels: *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*, en Marx/Engels: *Obras Escogidas* (en un tomo), p. 406. Moscú, s/f.
- 7. Véase de F. Engels: *La Guerra Campesina en Alemania [1850]*. Colección 70, Grijalbo. México.
- 8. "Introducción", (op. cit.), pp. 26 y 27.

Obviamente Marx tuvo conciencia de la mayor parte de estos problemas. Así, advirtió que el Protestantismo era una variante del Cristianismo más adecuada al capitalismo que el tronco católico. Sin embargo, ¿por qué no habría ocurrido, por ejemplo, la desaparición de la religión, dado el desarrollo de las fuerzas productivas y del pensamiento racionalista y empirista, o ante el avance de la ciencia y de sus aplicaciones?. O en su defecto podrían haber aparecido religiones enteramente nuevas.

Es claro que los cambios sociales ocurren tanto a través de drásticas transformaciones de lo existente, como de la emergencia explícita de algunos fenómenos antes latentes, o mediante la desaparición de otros que eran explícitos, y también mediante su resignificación. Pero en la lógica conceptual del "modo de producción" esta compleja dialéctica social es ignorada en beneficio de la emergencia total, desde sus fundamentos, de una forma determinada de sociedad, sin que aparentemente tenga deuda alguna con el pasado. La permanencia de éste es a lo sumo registrada en el análisis, pero no se convierte en un hecho a ser explicado.

1.2. Lo Abstracto y lo Concreto

El problema con el tiempo se repite en el caso del espacio. Un "modo de producción" es una forma de ser de las sociedades, presente de la misma forma en todos los aspectos centrales, en cada sociedad por separado. Ello hace que las relaciones entre sociedades —aún las relaciones económicas— prácticamente no aparezcan. Puede relacionarse esta omisión con el que Marx eliminase el comercio internacional y el mercado mundial en la evolución que la estructura de *El Capital* fue experimentando con los años. El hecho es que fenómenos correlativos, como la frontera, el ejército, o la diplomacia y la política internacional, tampoco tienen lugar teórico alguno, para no mencionar temas aludidos con suma frecuencia entre nosotros, como los problemas étnicos y el "problema nacional".

La propuesta hecha por Louis Althusser de distinguir entre "modo de producción" y "formación social" en modo alguno ayuda a llenar estos vacíos. En esta perspectiva, mientras por "modo de producción" se entendía una noción puramente abstracta —una construcción teórica—, "formación social" denotaba una sociedad concreta. Sin embargo esta última era entendida a

través de la coexistencia de distintos modos de producción⁹; en otras palabras, lo concreto se obtenía al combinar abstracciones. Pero era obvio que de esta manera no iban a aparecer bajo una forma teórica fenómenos antes no considerados: la "formación social" articulaba más relaciones de producción, más fuerzas productivas, estructuras jurídico-políticas e ideológicas. La agregación de abstracciones no podía "producir" nada nuevo.

Pese al explícito anti-hegelianismo de Louis Althusser, su proyecto corría en forma paralela al de Hegel, en tanto él también trataba de agotar la realidad en formas conceptuales. Pero mientras Hegel buscaba conceptualizar toda la realidad a partir de los fenómenos empíricamente dados, Althusser lo intentó sólo a partir del "Prefacio". Cuando finalmente pareció abordar la despreciada "realidad empírica" terminó redescubriendo la más banal versión del estructural-funcionalismo¹⁰, a la cual agregaba la terminología de una teoría de las clases sociales.

En cambio ya hemos visto en el capítulo anterior cómo Marx va articulando diversos fenómenos empíricos a los procesos definidos por las determinaciones teóricas. Pero además él sugiere hacer una distinción entre lo necesario y lo contingente; es decir, entre lo que tiene nexos internos, y lo que carece de ellos. La solución de Marx está en las antípodas de reducir lo contingente a lo necesario:

"...la misma base económica —la misma con arreglo a las condiciones principales—, en virtud de incontables circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas operantes desde el exterior, etc., [puede] presentar infinitas variaciones y matices en sus manifestaciones, las que sólo resultan comprensibles mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas." [El *Capital*, tomo III vol. 8, p. 1007. Siglo XXI, México 1981.]

En el capítulo anterior hemos mostrado un hilo conductor tanto teórico como histórico que puede servir de punto de referencia para analizar una muy vasta experiencia de desarrollo capitalista, pero en general europea. Si bien los casos históricos varían de muy amplia manera, al menos en lo que a

9. Esa coexistencia venía a ser desigual: uno de los modos de producción dominaba a los otros e imponía un determinado "carácter" a toda la realidad.

10. Véase su trabajo *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. La Oveja Negra, Medellín 1971.

Europa Occidental y los Estados Unidos se refiere, son comunes las relaciones diversamente coherentes o incoherentes entre "base" y "superestructura". Así, la historia de la democracia capitalista es el proceso por el cual una "superestructura" se va perfilando a partir de las relaciones sociales implícitas en la forma mercancía, cuando ésta da lugar a la relación capital-trabajo y con ella surgen nuevas relaciones de poder entre los hombres. En cambio habrán importantes diferencias históricas con sociedades que han funcionado como colonias de explotación (América Latina, África), o con diversas sociedades orientales: primero Japón, y recientemente los países del sud-este asiático.

Dónde colocar el énfasis —si en lo común o en lo específico— depende de las metas del análisis. Para Marx lo que está en juego en última instancia es superar el capitalismo, y en ello su crítica será siempre la misma; por lo tanto sus fundamentos teóricos no variarán. Pero si ya sea con propósitos teóricos o prácticos, la meta es explicar los distintos cursos históricos —los que pueden mediar, por ejemplo, entre América del Norte y América del Sur—, la especificidad pasa a un primer plano, frente a los denominadores comunes.

1.3. *Pasado e Historia: el Caso de la Cultura*

Ahora bien, si nos situamos en el escenario de una sociedad específica, ¿cómo juega su pasado pre-capitalista?. Como *El Capital* quiere mostrar una supuesta constitución genérica de la sociedad capitalista sobre sus propias bases, pasa por alto los elementos pre-capitalistas de las relaciones entre clases; más aún, prescinde también del conflicto entre los capitalistas en ascenso y las viejas clases dominantes. Apenas hay en Marx una alusión al papel que los elementos religiosos han jugado en las prácticas de dominación y rebelión de capitalistas y trabajadores, y no hay referencia alguna al rol que el derecho romano jugó en la conformación de la nueva sociedad.¹¹ Nos preguntamos si de no haber existido este último ¿hubiera podido ser "inventado" sin más? ¿El Renacimiento hubiera podido "reinventar" el arte de la antigua Grecia, o algo equivalente, si éste no hubiese tenido lugar? Una sociedad en formación busca en el pasado elementos para definir su futuro: ¿habría dado lo mismo que los encontrase en Oriente o en la América recién descubierta?.

11. En honor a la verdad estas referencias son más abundantes en los primeros borradores de *El Capital*: los *Grundrisse*.

Arte clásico y derecho romano eran fenómenos “muertos”; por lo tanto llegado el caso podían ser redefinidos sin mayor resistencia. Pero no ocurría lo mismo con la religión cristiana: ¿podía ella ser adaptada a las nuevas circunstancias?, ¿qué tan adaptable era?, ¿por qué el capitalismo no “creó” una religión nueva, en lugar de quedar asociado a una variante del Cristianismo, como fue el protestantismo calvinista? ¿O por qué no trató de eliminar toda religión?

El hecho es que todos estos intentos se dieron de una u otra manera. Así, el teísmo y el deísmo pueden ser asociados con una burguesía en ascenso, recelosa de la religión en nombre de la ciencia y la razón. Los revolucionarios franceses procuraron consagrar como diosa a esta última. Saint Simon, quien puede inspirar tanto a los socialistas como a los capitalistas, definió su doctrina como un “Nuevo Cristianismo”. Por último, tuvimos el intento del poder soviético de constituir desde el Estado sociedades ateas. Pero en plazos más o menos cortos o largos todas estas empresas fracasaron, a diferencia de lo que ocurrió con distintos fenómenos reaccionarios —por ejemplo bajo modalidades restauradoras. Sin embargo, en lo que a nuestro problema se refiere, estos últimos no sólo no podrían ser estudiados a partir de esa historia-determinación que *El Capital* parece inspirar: *tampoco podrían ser percibidos*.

Y es que si esta obra busca entender las leyes que rigen el “modo de producción” capitalista, su mirada puede extenderse a todo lo que él contiene, pero su *percepción*, su campo de visión, queda limitado a lo que el mismo capitalismo engendra, asumiendo en forma implícita que todo lo anterior ha quedado superado definitivamente. En la historia, siendo ésta irreversible, sólo contaría lo “nuevo”. No obstante, cuando tanto Engels ensaya una comprensión netamente histórica de los países capitalistas, el resultado presenta bastantes diferencias con el de Marx, y podría ser comparado con las indagaciones de Max Weber. Veámoslo.

1.4. Horizontes y Transición: Capitalismo y Protestantismo en Weber y Engels

En su conocido folleto *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*¹², particularmente en el prólogo a la edición inglesa, Engels no esboza el surgimiento del capitalismo sino de la *burguesía*; es decir, de una clase, de

12. Los números entre corchetes remiten a la edición referida en la nota No. 6.

un actor social. Ahí afirma que "...por aquel entonces toda lucha contra el feudalismo tenía que vestirse con un ropaje religioso y dirigirse en primera instancia contra la Iglesia"[p. 402]. ¿Pero, por qué tendría que ser así?

Caben distintas posibilidades de respuesta, no necesariamente alternativas. Una de ellas podría centrarse en el poder de esta Iglesia. Sin embargo, ¿por qué el ataque tendría que asumir una forma religiosa?, ¿por qué no podría asumir un contenido *anti*-religioso, ya fuese desde un punto de vista de la razón o de la experiencia? Engels no se plantea explícitamente la pregunta¹³, pero en el texto se encuentra una respuesta razonable: el poder eclesiástico en parte residía en que también esa burguesía creía en la religión:

"El comerciante o fabricante mismo...personalmente, era un hombre religioso; su religión le había suministrado la bandera bajo la cual combatió al rey y a los señores; muy pronto, había descubierto también los recursos que esta religión le ofrecía para trabajar los espíritus de sus inferiores naturales y hacerlos sumisos a las órdenes de los amos, que los designios inescrutables de Dios les habían puesto"[p. 405].

Y en una cierta cercanía a la interpretación del calvinismo propuesta por Max Weber años después, afirma que

"Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que en el mundo comercial, en el mundo de la competencia, el éxito o la bancarrota no depende de la actividad o de la aptitud del individuo, sino de circunstancias independientes de él... Además el régimen de la Iglesia calvinista era absolutamente republicano y democrático: ¿cómo podían los reinos de este mundo seguir siendo súbditos de los reyes, de los obispos y de los señores feudales donde el reino de Dios se había republicanizado? "[p. 403]

En este análisis Engels hace referencia precisamente a la forma, y no solamente al contenido de las relaciones sociales: la religión asumía *modalidades* "democráticas", y desde ahí impactaba en la política. Es decir, la política se impregnaba, no tanto de contenidos religiosos, sino de *la forma* que asumían

13. Quizá la haya omitido al ser víctima de la ligereza que confesara al año siguiente a Franz Mehring: "en los comienzos, se descuida siempre la forma, para atender más al contenido. También yo lo he hecho, como queda dicho, y la falta me ha saltado siempre a la vista *post-festum*." Carta de Engels a Mehring, 14 de Julio de 1893.

las relaciones entre los creyentes y Dios —relaciones personales, individuales—, o entre los creyentes y la escasa jerarquía sacerdotal calvinista.

Pero al mismo tiempo la burguesía inglesa se va a distanciar de la religión sólo muy gradual e incompletamente; esta distancia va a quedar frenada en particular cuando la inestabilidad y la violencia tras la Revolución Francesa —bastión de materialismo, ateísmo y republicanism— la arrastraban de regreso hacia la religión. Dice Engels que son más bien los burgueses y obreros continentales quienes, cada cual a su hora y a su manera, libran diversos combates anti-religiosos, pero cuando los obreros se vuelven irreligiosos esas mismas burguesías siguen, tardíamente, los pasos de la burguesía británica:

"Habían llegado con su materialismo a una situación embarazosa. '¡Hay que conservar la religión para el pueblo!'... Para desgracia suya, no se dieron cuenta de esto hasta que habían hecho todo lo humanamente posible para derrumbar para siempre la religión. Había llegado, pues, el momento en que el burgués británico podía reírse, a su vez, de ellos y gritarles: '¡Ah, necios, eso ya podía habérselo dicho yo hace doscientos años!' "[p. 412]

En fin, lo que en líneas generales se desprende de estos breves trazos es que para Engels en un inicio el burgués es un hombre de claras convicciones religiosas; en ese entonces no existe otra fuente sino la religión para orientarse en la vida económica y la vida en general, si bien el burgués va a estar predispuesto a asumir una doctrina que calce con el mercado. Es sólo posteriormente, cuando las actividades seculares han alcanzado una cierta consistencia propia, que su ligazón con la religión asume más bien un carácter instrumental.

Para Max Weber, cuyo lenguaje, premisas teóricas y horizontes políticos son radicalmente divergentes a los de Engels y Marx, el protestantismo —y sobre todo el calvinismo con su doctrina de la predestinación— es evaluado como una religión más racional que el catolicismo, pues en aquél se reducen drásticamente elementos "mágicos" tales como la confesión, la adoración a los santos o a sus efigies, la creencia en los milagros, etc. Pero si bien Weber subraya la importancia de la religión para el capitalismo, al igual que Engels especifica que ella, siendo muy fuerte al inicio, deja de serlo una vez que el comportamiento capitalista —es decir, la búsqueda racional de la ganancia— puede legitimarse sobre bases económicas propias.

En este punto el análisis de Engels, a semejanza del de Weber y aún manteniendo todas sus fundamentales diferencias, opera sobre la base de una transición histórica de un carácter muy diferente a la "ruptura" entre un modo de producción a otro; antes bien, elementos fundamentales del pasado continúan vigentes, hasta el punto tal de no poder ser erradicados ni reemplazados. En ambos casos parece existir la siguiente mecánica.

Ante todo, el análisis se sitúa en el plano de los actores sociales —en la burguesía, o en los capitalistas, y no en "el capitalismo". Éstos *viven* una situación que incluye determinados *horizontes*; las posibilidades de cambio se juegan dentro de ellos pero se constituyen mediante su ampliación. En el caso examinado estos horizontes eran netamente religiosos; por lo mismo cualquier cambio debía comprometer primero a dicha esfera, si bien ello ocurre de muy distinta manera en ambos casos. Para Weber el capitalismo es una esfera más de un proceso inmanente de racionalización que ocurre en el mundo occidental; en consecuencia el punto a explicar es la emergencia de un comportamiento económico racional. Dado el carácter de los horizontes de la época, lo que de inmediato podía volverse más "racional" era la religión, antes que la economía. Este cambio modifica los horizontes previos: la mayor "racionalidad" implica a la vez una mayor individuación, y ello a su vez estimula la constitución del mercado como escenario fundamental de la acción.

En cambio para Engels existe una esfera económica pre-capitalista, con un mercado ya constituido y en camino de lograr un mayor predominio, enfrentado al poder a la vez económico y político —amén de ideológico— de reyes, nobles y jerarcas religiosos.

Como es natural, el análisis de Weber se coloca en el plano del individuo; el de Engels, en la clase. Pero la diferencia crucial entre los dos es que para el primero el problema es dar cuenta de *la constitución* de nuevas formas legítimas de acción, como el trabajo incesante que da como resultado buscado la riqueza, pero la cual por razones estrictamente religiosas, no es destinada a su vez, al consumo. En cambio Engels oscila entre una burguesía en camino de constituirse en el plano político e ideológico, y la misma burguesía ya constituida en el plano económico, necesitada tan sólo de hacerse del poder político, para lo cual maneja la cultura de manera básicamente instrumental. En el análisis de Engels la acción instrumental es una premisa; en Weber, un resultado histórico.

Al igual que en otras ocasiones Engels muestra por una parte mucho vigor e intuiciones agudas, a la vez que presenta graves fallas teóricas. Así, luego de haber remarcado el papel de los elementos tradicionales, concluye sorprendentemente que "la tradición es una gran fuerza de freno; es la *vis inertiae* de la historia. Pero es una fuerza meramente pasiva; por eso tiene necesariamente que sucumbir"[413];¹⁴ en consecuencia anticipa la extinción de la religión. Formulaciones tan gruesas le impiden, por ejemplo, preguntarse *cuál es la relación de una sociedad con su propio pasado*, problema crucial para determinar los alcances y límites de un enfoque centrado en la historia-determinación. Entre nosotros, un término como el de "herencia colonial", pese a todos los reparos que le hacemos¹⁵, apunta precisamente hacia ahí. Y la dirección es válida.

La relación entre pasado y presente debería concebirse de una manera básicamente igual al nexo entre presente y futuro, pues para los protagonistas es idéntica; tan sólo varía para el observador, cuando se sitúa en un presente posterior. Pero al abandonar este criterio nos situamos en "la así llamada evolución histórica" que Marx critica (véase la nota No. 8). Sin embargo hay de todos modos una diferencia: el presente nos permite distinguir entre los cambios históricamente consolidados, y los efímeros, los fracasados, etc.; mientras en su momento todos eran inciertos. Claro está, en el terreno de la historia real la última palabra no existe; mientras pasemos ahora al análisis de las coyunturas vivas.

14. ¿Hay alguna reflexión marxista sistemática sobre la tradición? Sospechamos que Marx y Engels no la tuvieron y que no figuraba en su programa. Tan sólo se encuentran algunas observaciones ocasionales, por ejemplo en *El 18 Brumario*...: "La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado... Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido." K. Marx: *El Dieciocho Brumario*..., en *Obras Escogidas* (op. cit.) p. 95 y 97.
15. Hemos expuesto nuestras críticas a los usos habituales de dicha noción en "Ser Historiador en el Perú". *Márgenes. Encuentro y Debate* No. 7, pp. 130-145. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima 1991.

2. El Análisis del Aquí y del Ahora

Textos hoy consagrados, como *Las Luchas de Clase en Francia de 1848 a 1850* o *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, se componen de series de artículos dados a conocer en publicaciones periódicas de la época. Fueron escritos "al calor de los acontecimientos" y por lo tanto casi sin ninguna distancia frente a ellos. ¿Hay alguna teoría que los guíe? (¿es ella el "Prefacio", o *El Capital*?), ¿late en ellos una "teoría política marxista"? ¿merecen haber sobrevivido a su época?.

Luego de su lectura quienes manejan la imagen de un Marx esquemático quedan deslumbrados por la minuciosidad de la información empírica consignada en esas obras, por el reconocimiento de una multiplicidad de actores que desborda ampliamente el "dogma de las dos clases", así como por la riqueza de las explicaciones, donde los esquemas teóricos generales parecen quedar de lado. ¿Cómo explicar estas diferencias?, o incluso quizá haya que plantearse si cabe explicarlas.

- a. Por un lado, nos situamos en diferentes marcos temporales.

Lo más obvio y elemental ha sido asociar la arquitectura teórica con el "largo plazo" y el análisis político con el "corto plazo". Sin embargo no se trata solamente de "plazos" sino de la misma inclusión del tiempo. En la "teoría" el tiempo está presente, pero no como flujo del acontecer, sino como período histórico, o quizá más bien, como *época*. Por ejemplo, la época capitalista, como un gran "tiempo presente". El discurso teórico se compone de categorías conceptuales en las cuales el tiempo se encuentra "congelado". Ya hemos mostrado en el capítulo anterior que aún así el tiempo no ha desaparecido. Sucede tan solo que no transcurre como acontecimiento.

En cambio los análisis de acontecimientos se desarrollan en otra estructura temporal, donde a modo de un laberinto transcurren múltiples cadenas de sucesos que se entrelazan y separan una y otra vez. Aquí todo es "antes", "después", o "al mismo tiempo".

- b. El eslabón que puede conectar ambas estructuras temporales es lo que denominamos "escenario". Es decir, en qué terreno se desenvuelven los acontecimientos, a propósito de qué *contradicciones*, y tratando de resolver qué problemas. Ahora bien, cuando decimos "contradicciones" no nos referimos a lo que tradicionalmente se entiende por ellas: a saber, a conflictos entre clases, fracciones de clase o grupos diversos. Aludimos por el contrario

al "trasfondo estructural" de tales conflictos; dicho sea de paso ese es el sentido en que hemos usado el término en el capítulo anterior. Un ejemplo pondrá en claro a dónde estamos apuntando.

En *El 18 Brumario* Marx muestra cómo a ojos de la burguesía un conjunto de "banderas políticas" que ella misma había considerado como "liberales" cuando le sirvieron para oponerse a poderes absolutistas y feudales, al pasar a manos del proletariado se convertían en "socialistas". Ello pone de manifiesto las contradicciones de la forma mercancía en el capitalismo: proclamar la libertad, igualdad y propiedad (individual), para todos, pero limitándolas luego a la esfera del mercado, y negándolas en el campo de la producción.

Hay aquí una brecha entre la ideología y la realidad, entre lo que la sociedad promete y lo que es capaz de cumplir. Esta discrepancia en particular es inexistente en otras formas sociales: el esclavo se sabe esclavo y nada ni nadie lo persuade de que es otra cosa; a lo sumo puede aspirar a ser libre bajo condiciones bien establecidas, pero no es esclavo en cierto plano y libre en otro. Lo mismo puede decirse del siervo frente a su señor. En cambio el obrero es libre, igual y propietario en el mercado, *al mismo tiempo que* en la producción deja de ser persona, pues no es sino un ingrediente más del proceso productivo, contratado y despedido en razón de las necesidades de valorización del capital. Es éste quien determina, por sí y para sí, si el obrero es necesario o superfluo, si el obrero es obrero o es nadie.

Claro está, no es que las luchas del proletariado parisino, su insurrección contra la Asamblea Nacional, puedan ser "explicadas" en su inmediatez por las contradicciones de la forma mercancía, pero ellas colocan el escenario de estas luchas. Dicho proletariado podría haber seguido cursos alternativos de acción, pero cualquiera que fuese el camino seguido, no podía ignorar el escenario de la misma. Éste define el "juego", no "las jugadas".

Hay pues, un *orden* en las acciones coyunturales, aunque no consista en determinar su curso, sino en estructurar un espacio de relaciones sociales.

c. ¿Cómo es este "tiempo arquitectónico"? Como ya lo hemos visto, en él se construyen *todos* los elementos de dicho "modo de producción"; es decir, éste no le debe nada a modos de producción anteriores. En el caso de *El Capital*, todos los elementos del capitalismo parecen provenir de él mismo; se trata de un tiempo "hermético", que ha expulsado de sí cualquier resabio

del pasado pre-capitalista. El hermetismo en cuestión aparentemente implica dejar sin status teórico —para citar a diferentes ítems mencionados en *El 18 Brumario*— al Estado, el régimen político, el sufragio universal, la burocracia, los “representantes políticos” de las distintas clases, el ejército, la pequeña burguesía, el campesinado, el “lumpen-proletariado”, la situación internacional, etc.

¿A qué se debe ello?. A nuestro entender se debe a que Marx busca realizar una crítica interna, inmanente de la Economía Política, y como tal debe seguir las reglas de juego de aquello que critica. Dicho de otro modo el “hermetismo” tiene razón de ser a partir de la misma realidad analizada —la realidad económica en el capitalismo se presenta dotada de una autonomía absoluta—, pero no como un absoluto sino con miras a un propósito definido: la superación teórica y práctica de dicha realidad.

Bajo el desarrollo arquitectónico únicamente tienen status teórico los elementos que corresponden con el proceso de trabajo: los medios de producción y el trabajador. Ambos adquieren una determinada *forma social*. Los primeros, como capital; el segundo, como fuerza de trabajo-mercancía. Es con estos elementos que se desarrolla la producción capitalista y la acumulación de capital.

Evidentemente este circuito no requiere —por citar uno de los ejemplos mencionados— de la economía campesina; el campesino no personifica ninguna categoría teórica del capitalismo, ni como productor, ni como ocupante de “la tierra”, pues ésta no es para Marx un “factor de producción”. Y sin embargo, ello no hace que el campesinado carezca de importancia política —es decir, real. Esa importancia puede llegar a ser incluso decisiva, según el mismo Marx:

“Al desilusionarse de la restauración napoleónica, el campesino francés abandonará la fe puesta en su parcela; todo el edificio estatal erigido sobre ella se vendrá abajo, y la revolución proletaria obtendrá el coro, sin el cual su solo se convierte, en toda nación campesina, en un canto del cisne”. [p. 117, nota 60]¹⁶

“Nación campesina”, aún en una sociedad dominada económica y políticamente por la burguesía. Ese campesinado no es creación del capitalismo

16. Subrayado en el original. Este es un párrafo de la primera edición de *El 18 Brumario* que Marx suprimió en la segunda.

—proviene de mucho tiempo atrás—, y pese al explosivo crecimiento urbano e industrial de París, aunque el campesinado está además pauperizado por las cargas tributarias que soporta su parcela, el análisis de Marx no apuesta hacia un inminente proceso de proletarización.

Ese campesinado tampoco posee lazos comunales: recuérdese la célebre comparación con las papas en un saco; simplemente existe y compone la mayor parte de la sociedad francesa. Ejerce de manera absolutamente inconsciente e incontrolable un poderoso influjo político-cultural, y también económico a través del dominio que el terrateniente y el Estado tienen sobre sus parcelas mediante formas de renta e impuestos, vitales por lo demás para el erario público.

Así como el campesinado, otro componente central de la sociedad francesa es la ya mencionada burocracia, creación del absolutismo:

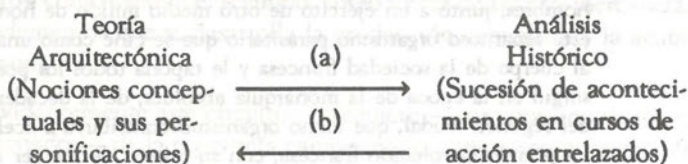
“Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. La primera revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado, la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de Julio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto nuevo material para la administración del Estado.
[p. 98-99]

En contraste, y esto puede ser muy revelador, Marx es mucho menos explícito sobre la clase obrera industrial, fundamentalmente concentrada en París. Por su parte París es el lugar por excelencia del dominio político de la

burguesía financiera, estrechamente ligada al Estado a través de la especulación con la deuda pública.

En cuanto al Estado, tenemos una correspondencia entre su crecimiento y la expansión tanto de la forma mercancía como del capital. Desplazamiento de lazos sociales locales por el lazo impersonal del Estado; el Estado pasa a ser el nexo que asegura la reproducción de la sociedad. Al mismo tiempo, *especificidad* del Estado: centralización. Mientras la economía capitalista en sí no implica centralización sino expansión pues no es un campo de decisiones unitarias sino policéntricas, el Estado y la política sí lo son, *independientemente de los sectores sociales que lo impulsen*.

Bastan estos ejemplos para mostrar que en Marx el análisis histórico otorga importancia a factores y actores en sus propios términos, y no en razón de los criterios de la teoría arquitectónica. Si confrontásemos ambos tipos de análisis buscando reducirlos recíprocamente el uno al otro, cabrían dos posibilidades básicas:



En el primer caso (a) la teoría arquitectónica copa el análisis histórico con su propia lógica. Es decir, se convierte en un lecho de Procusto para la historia, imponiéndole sus propios criterios y desnaturalizándola en consecuencia. Por doquier habría que hacer referencia a la relación base-superestructura, al ser y la conciencia, y a la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas.

En el segundo (b), la inagotable serie de variaciones y situaciones singulares podría pugnar en convertirse en teoría, a través de la conversión de cada fenómeno en una nueva categoría conceptual. Así, la teoría arquitectónica se vería desbordada por una marea de nuevos términos. Pero surgiría una pregunta inevitable sobre los criterios por los cuales un fenómeno particular puede convertirse en categoría abstracta. ¿Qué pensar, por ejemplo,

del "bonapartismo", si tomamos en cuenta que Marx descartó la noción de "cesarismo", la cual según él estuvo empleándose en esos años?¹⁷.

Pero sin embargo Marx no explica tal o cual comportamiento —ya sea del proletariado, la pequeña burguesía o el campesinado—, en razón de súbitos arranques de "conciencia de clase" o de "falsa conciencia", ni da cuenta de tal o cual curso de acontecimientos mediante "determinaciones en última instancia" o "autonomías relativas"¹⁸. Al mismo tiempo es difícil encontrar que Marx regatee a tal o cual dimensión de la vida social la eficacia que su propio análisis lo incline a atribuir. A modo de ejemplo señalemos que en el mismo "Prólogo" se refiere al creciente desprestigio de la figura de Napoleón Bonaparte, y comenta la importancia de este proceso en los siguientes términos:

"Fuera de Francia, se ha apreciado poco y se ha comprendido aún menos esta violenta ruptura con la fe tradicional del pueblo, esta formidable revolución espiritual" [Ibid. El subrayado es nuestro.]

Aquí ya no hay más personificaciones de categorías, sino personas, grupos o incluso clases, que viven en concreto sus condiciones históricas de vida. La "personificación de las categorías", esa inhumana reducción de las personas, no es un postulado metodológico —y mucho menos ideológico— de Marx, sino un principio de inteligibilidad *de la sociedad capitalista misma*. Las clases dominantes fuerzan a las clases dominadas a aceptar y acomodarse a tales personificaciones; las clases dominadas a veces se resisten a ello, en nombre de identidades previas o de nuevas identidades.

17. "Confío en que mi obra contribuirá a eliminar ese tópico del llamado *cesarismo*, tan corriente sobre todo actualmente, en Alemania. En esta superficial analogía histórica se olvida lo principal: en la antigua Roma, la lucha de clases sólo se ventilaba entre una minoría privilegiada, entre los libres ricos y los libres pobres, mientras la gran masa productiva de la población, los esclavos, formaban un pedestal puramente pasivo para aquellos luchadores. Se olvida la importante sentencia de Sismondi: el proletariado romano vivía a costa de la sociedad, mientras que la moderna sociedad vive a costa del proletariado." [p. 4] La referencia a Sismondi alude a su obra *Études sur l'Economie Politique*.
18. Hemos argumentado en otro lugar que esos términos —de Engels y no de Marx— no son sino nociones indeterminadas y defensivas: en una palabra, improvisadas; por eso originan más problemas de los que pretenden resolver. Véase "Base y Superestructura..." *Op. cit.*

3. Política y Economía: ¿Autonomía Relativa o Especificidad?

Hace ya más de una década¹⁹ argumentábamos que los términos de “autonomía relativa” y “determinación en última instancia”, improvisados por Engels, no constitúan una respuesta adecuada al problema de las varias relaciones que pueden establecerse entre “base” y “superestructura” —admitiendo por ahora razonar al interior de ese marco. ¿Pero cuál podría ser dicha respuesta?.

Raymond Aron da una pista al respecto en un análisis que él hace precisamente de *El 18 Brumario*, cuando compara las visiones que Comte, Tocqueville y Marx tuvieron de la revolución de 1848 en Francia.²⁰ Aron reconoce la agudeza de las observaciones de Marx, el brillo de su retórica, y lo acertado de sus interpretaciones. Pero cuestiona la correlación que establece entre las dinastías y los grupos burgueses —tema que hemos mencionado páginas atrás. Para Marx sería la oposición entre los intereses del capital y de la tierra lo que impediría el entendimiento entre ambas dinastías. Sin embargo, objeta Aron, en otros países se han dado acuerdos entre terratenientes e industriales; más aún, en la Francia de 1848 Marx reconoce que dicho acuerdo fue posible a nivel parlamentario. ¿De qué se trata, entonces?. Para Aron la dificultad real no era económica, como lo sostiene Marx, sino política, y ella es extraordinariamente simple: entre dos o más pretendientes al trono sólo podía haber un Rey.

Quisiéramos desarrollar por nuestra cuenta este argumento. La política es una esfera que requiere un momento centralizador, de mando unificado. A partir de cierto instante cesan las deliberaciones y se pasa a la acción en un plan único desde una jerarquía de responsabilidades. Con la economía ocurre lo contrario; su dinámica es normalmente expansiva, pero aún cuando no lo fuera es el reino de lo diverso, del azar; la competencia, el mercado. Aún si hay procesos de concentración y de centralización de capitales no tienen nada en común con la centralización de la política; en la economía no existe lo que define la médula de la política: ese momento centralizador que se cristaliza en el Estado, y particularmente en el Poder Ejecutivo. En la política

19. *El Capital*, Crítica de la Autonomía Relativa (op. cit.), y “Base y Superestructura...” (op. cit.).

20. R. Aron: *Las Etapas del Pensamiento Sociológico*, Apéndice del tomo I. Editorial Siglo XX, Buenos Aires 1970.

se está obligado, sea al diálogo, a la negociación, o a diversas formas y grados de conflicto; en cambio en la economía (de mercado) se habla mediante la competencia.

Y de otro lado tiempo economía y política no pueden estar separados, no son mundos aparte, sino dos "lógicas" que atraviesan, simultáneamente, la misma realidad social. Al margen de si alguno de estos planos detentaría la "determinación en última instancia", hablar de "autonomía relativa" significa intentar discernir entre lo que está inextricablemente unido de las más diversas formas.

De la anterior paradoja —lógicas distintas e irreductibles, y a la vez total imbricación de planos— desprendemos una vez más, aunque mediante otro camino, que *no hay autonomía relativa de la política*, ni necesidad teórica alguna de que exista. En vez de ello lo que aparece claramente es la *especificidad, tanto de la economía como de la política*, pues cada esfera posee un contenido irreducible a cualquier otro. En la política este contenido queda definido, ante todo, por dicho momento centralizador —eso es lo que hace irreconciliables a borbones y orleanistas como dinastías—, y en segundo lugar por tiempos y ritmos propios: procesos de fortalecimiento o debilitamiento de organizaciones políticas y sociales, su fraccionamiento o unificación; aparición y desaparición de liderazgos, cronogramas electorales, la política internacional, etc. Aún si sus resultados siguieran puntualmente los tiempos y ritmos del pulso económico, no podrían reducirse a éste, por enfrentar problemas diferentes y asumir distintos contenidos.

¿Cómo queda el pasado en todo esto? Aparece, pero siempre redefinido por el presente y por lo que puede esperarse hacia adelante²¹. Quizá el caso más evidente en el texto es el de la disputa del poder entre las dos casas reales: ellas son una clara herencia del pasado pre-revolucionario, pero siguen vigentes. ¿Cómo explicar esta vigencia?

Marx apunta a un factor, cual es su aburguesamiento: detrás de los borbones estarían los terratenientes; detrás de los orleanistas, los industriales.

21. Parafraseando una expresión irónica de Marx según la cual para la burguesía "hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay", podríamos decir que para él hubo pasado, pero ya no lo habrá más. Las páginas iniciales de *Brumario* están saturadas de ejemplos de cómo cada revolución o figura histórica busca legitimarse al vestirse con los ropajes del pasado. (La frase citada pertenece a *Miseria de la Filosofía*, p. 104. Ediciones Signos, Buenos Aires 1970.)

Sin lugar a dudas se trata de una explicación "reduccionista". Cabe precisar que ello en modo alguno significa que sea "falsa" en principio²²; el único problema es que así no puede explicarse por qué esas burguesías asumieran "los ropajes" dinásticos. Pero, ¿se trata de "burguesías"? ¿o de *dinastías* que han empezado a tener un comportamiento económico burgués?. En cualquier caso es evidente que lo dinástico posee un innegable *valor simbólico*, ¿pero en qué se apoyaría?.

Aquí más que del pasado se trata del plano simbólico. Claro está, los símbolos tienen un pasado, pero así también se resignifican en el presente y se convierten en emblemas para el futuro. ¿A qué tiempo, si no al futuro, pertenecía un gorro frigio en 1789, o una hoz y un martillo cruzados en 1917, u hoy en día formas gráficas que simulan signos de computadora?. ¿Cómo explicar el que Luis Bonaparte se constituya en el representante de los campesinos?. No por sus actos, sino por el imaginario de los campesinos:

"La tradición histórica hizo nacer en el campesino francés la fe milagrosa de que un hombre llamado Napoleón le devolvería toda la magnificencia. Y se encontró un individuo que se hace pasar por tal hombre. ...La idea fija del sobrino se realizó porque coincidía con la idea fija de la clase más numerosa de los franceses." (*Brun*, p. 101.)

"La experiencia adquirida desde 1848 les había abierto los ojos. Pero habían entregado su alma a las fuerzas infernales de la historia..., y la mayoría estaba aún tan llena de prejuicios, que precisamente en los departamentos más rojos la población campesina votó públicamente por Bonaparte." (*Brun*, p. 102)

En el "Prólogo" se había referido por el contrario al creciente desprestigio de la figura de Napoleón Bonaparte, y comentaba la importancia de este proceso en términos ya citados, donde se refiere a "esta formidable revolución espiritual". Lamentablemente Marx no da más detalles al respecto, pero más aún lo es el que no haya dejado indicaciones para el estudio del imaginario, de la dimensión simbólica de la vida social. Mientras que para el análisis de la "estructuración clasista" los indicios presentados por él son suficientes, para este último campo aún leyendo entrelíneas no se obtendrán

22. ¿En qué momento la crítica al "economicismo" se convierte en un rechazo a-priori a la economía como explicación?.

las pistas indispensables; tan sólo aquí y allá el abrupto reconocimiento de su existencia e importancia.

La trascendencia del mundo —o la *vida*— cultural de las personas radica en que es en él es donde se encuentran las auto-definiciones más fundamentales que las gentes se dan; es ahí donde se sitúan sus últimos anhelos, odios, sueños y fobias. No sólo las herencias del pasado sino también las proyecciones al futuro; no solamente lo que las personas son, sino también lo que desean ser. Es el campo donde las personas se pueden reconocer como seres humanos; es decir, ahí donde ellas se encuentran a partir de un mundo interior compartido, cuando la relación con la naturaleza o las relaciones de poder, sin necesariamente desaparecer, pasan a segundo plano.

Sobre algunos de los problemas del pensamiento de Marx y de la Sociología en relación con la subjetividad trataremos en el capítulo siguiente.

6 *Psicoanálisis y Ciencias Sociales*

¿Qué entender por lo “subjetivo”? ¿cómo asumir un término tan polisémico y de tanta fuerza emotiva?. En el campo de las prenociencias tanto de legos como de especialistas, por lo subjetivo se entiende con frecuencia no solamente el mundo interior de las personas, sino la supuesta ausencia de regularidad del mismo, de aquella regularidad que definiría “lo objetivo”. Lo subjetivo se entiende así como ausencia de “determinismo”; si acaso, como un reino de la libertad, de la voluntad, si no de lo arbitrario o —llegado el caso— de lo “irracional”.

Se comprenderá que de ser esto así la subjetividad quedaría fuera del alcance de cualquier perspectiva científica, y en contrapartida la ciencia sería inherente y definitivamente determinista. Otra posibilidad radica en buscar las “leyes de la subjetividad”, como lo ha intentado el Psicoanálisis. Dados los numerosos intentos de aproximarlos a otras disciplinas sociales, como a la Sociología o al marxismo (más que la opción inversa) cabe intentar un balance —muy arriesgado de nuestra parte— de sus éxitos o fracasos.

El Psicoanálisis ante la Socialidad Humana

No sin numerosas ambigüedades, en el pensamiento de Freud el individuo es primariamente un haz de instintos que buscan ser satisfechos. La sociedad interfiere necesariamente en esa satisfacción, y si bien no puede ni le interesa impedirla, inherentemente la controla, posterga y limita; obliga a los impulsos a transcurrir por canales que ella impone. Entre sociedad e individuo se entabla en principio una relación hostil¹ que solamente puede

1. “...los hombres, no obstante serles imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en

resolverse de manera constructiva a favor de aquélla a través de la sublimación de los instintos, en particular de las energías libidinosas y del complejo de Edipo.

En esta visión del psicoanálisis —la terapia que busca *adaptar* al individuo a “su” sociedad—, el orden social se presenta como un mecanismo de control y represión. A fin de cuentas el super-ego es la moral de la sociedad que con mayor o menor éxito ha sido introyectada en el individuo. El super-ego es, en consecuencia, una realidad derivada que aparece con la *maduración* del individuo; no es pues, una realidad primaria.

“Aunque se ha dicho que Freud no consideraba a los instintos como inmutables, es indiscutible que él se atuvo a su ‘naturaleza conservadora’ y los concibió transformándose tan lentamente que en la práctica presentaban un carácter invariable, a-histórico. Así, en la práctica y de manera considerable también en su teoría, los psicoanalistas ortodoxos tienden a tratar a los instintos y a la entera constitución biológica de la personalidad, como esencialmente estáticos, y a considerar la constitución de los impulsos reprimidos y el contenido básico del inconsciente como un factor inmodificable, invariable en la psicología humana: la así llamada inamovible naturaleza animal del hombre.”²

A partir de aquí el psicoanálisis puede poner el énfasis ya sea en la dimensión biológico-instintiva del hombre, o en una concepción más “pluralista”. El primer caso es el del psicoanálisis “ortodoxo”, que se refuerza por la exigencia de las organizaciones psicoanalíticas a que sus miembros sean médicos. Es natural que esta vertiente transcurra por canales paralelos a la retórica conservadora del funcionalismo estructural; digamos de paso que el pensamiento del éste con respecto a la relación individuo-sociedad es muy similar a la del psicoanálisis en sus versiones más ortodoxas.

común. Así, pues, la cultura ha de ser defendida contra el individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen tan solo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso defender contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de la naturaleza y la producción de bienes.” S. Freud: *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*, p. 142. Alianza Editorial, Madrid 1974.

2. Bruce Brown: *Marx, Freud and the Critique of Everyday Life. Toward a Permanent Cultural Revolution*, p. 43. Monthly Review Press, Nueva York 1973.

El super-ego freudiano se forma a través de las instancias de socialización institucionalizadas —la familia, la educación. Pero ello no solamente es incierto sino que tampoco el mecanismo es perfecto; en este proceso se producen inevitablemente represiones y, muy probablemente, traumas. Los individuos desarrollarán en mayor o menor grado predisposiciones psicológicas divergentes de las expectativas que sus roles prescriben. En consecuencia, son necesarios mecanismos de control social que complementen la canalización de las energías e impulsos que la simple socialización es incapaz de lograr a plenitud.

Sin embargo, el énfasis biológico-instintivo presente en el psicoanálisis pone claros límites a sus posibles acercamientos con la Sociología y la Teoría Social en general. Para el estructural-funcionalismo la base psico-biológica de los individuos, incluyendo los impulsos instintivos, más que el foco de su atención proporciona a la sociedad límites que ella no puede sobrepasar, marcos que aunque son muy amplios no son indefinidamente elásticos. Dichos marcos tienen que ser respetados. De este modo, afirma Parsons, un sistema social no puede estructurarse de modo “radicalmente incompatible con las condiciones de funcionamiento de los actores individuales que lo componen, tanto en cuanto organismos biológicos como en tanto personalidades. Entre las exigencias pertinentes Parsons coloca la nutrición y la seguridad física, las condiciones de las que dependería una mínima estabilidad de la personalidad, “condiciones mínimas de socialización, respecto por ejemplo a la relación entre apoyo afectivo y seguridad”³. Satisfecho este nivel de exigencias del individuo, la sociedad impone sus términos. Se notará que la libido está ausente.

Como puede apreciarse, el individuo no se constituye aquí como fuente positiva de la conformación del orden social, su “naturaleza” no proporciona a la sociedad los criterios suficientes para que ella pueda estructurarse de una manera determinada. Es más bien la sociedad la que, a partir de los valores, define estos contenidos. Parsons no puso énfasis en la dimensión biológica e instintiva del individuo, temas que le son más bien ajenos, sino en otros aspectos como la constitución del super-yo. Se trató pues, de un psicoanálisis no solo de-sexualizado, sino también conservadoramente entendido.

3. Talcott Parsons: *The Social System*, p. 27 y 28. Free Press, 1951. Sin embargo, él agrega que basta con que ello ocurra “tan solo con una proporción suficiente” de la población.” Uno no puede dejar de preguntarse qué implicancias encierra la ambigüedad de esta frase.

Es cierto que algunos de los primeros discípulos de Freud y en ocasiones él mismo, exploraron posibilidades que políticamente eran muy diferentes a la retórica conservadora del estructural-funcionalismo. En 1908 Freud señalaba la responsabilidad que recaía sobre la sociedad respecto a una amplia gama de enfermedades neuróticas, y dos años más tarde pensó vincular su movimiento psicoanalítico a la "International Fraternity for Ethics and Culture" para "luchar contra la influencia represiva de la iglesia y el Estado".⁴ Sin embargo optó finalmente por desarrollar sus teorías evitando todo cuestionamiento frontal a la sociedad y al orden existente, y fueron más bien algunos de sus discípulos quienes exploraron vías por las que el maestro no quiso transitar. Examinaremos muy brevemente algunas de esas experiencias.

La Socialidad Humana según el Psicoanálisis Crítico

Reich, Marcuse, Caruso, o también Fromm, han intentado fusionar de diversas maneras el psicoanálisis con el marxismo. Para todos ellos existe un antagonismo entre individuo y sociedad, pero no es inherente a la naturaleza humana, sino tan sólo relativo a las formas de organización social.

Así, estos autores denuncian en sus obras el carácter represivo que atribuyen a la sociedad industrial. Impulsada ciegamente por la necesidad insaciable de acumular capital, o esclerosada política y socialmente por el papel y el poder de grandes organizaciones públicas y privadas, la sociedad industrial requeriría controlar en forma minuciosa a los individuos y para ello debe invadir sus vidas privadas y embotar su capacidad de discernimiento. De esta manera se explicarían las presiones al consumo masivo, al conformismo, a plegarse a la "moda", a vivir y morir según un "consenso" impuesto por las exigencias de reproducción de un sistema autómatas. Tal situación es criticada en nombre de una sociedad genéricamente socialista a ser construida, y que constituya ante todo un orden social liberador y libre.⁵

4. Ernest Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. II p. 67. Basic Books, 1955. Citado por Bertell Ollman en "The Marxism of Wilhelm Reich: the Social Function of Sexual Repression", p. 202, en Dick Howard y Karl E. Klare: *The Unknown Dimension. European Marxism since Lenin*. Basic Books, Nueva York 1972.
5. Véase en particular, de Herbert Marcuse, *El Hombre Unidimensional* [1964] y "El 'anticuamiento' del psicoanálisis". Por su parte Erich Fromm ha remarcado repetidas veces el doble sentido de la palabra libertad: en términos negativos, como carencia de opresión, y positivamente, como posibilidad abierta. *El Miedo a la Libertad* [1941] y *Ética y Psicoanálisis* [1947] son al respecto dos obras características.

Como es patente, este pensamiento parte del individuo, aunque no asume una ideología liberal, sino socialista e incluso marxista. No hay en él propiamente una imagen racionalista del hombre, pero en modo alguno el individuo es considerado como un haz de instintos a-sociales. Por el contrario lo que aquí se destaca —en particular en Fromm y Caruso— es una socialidad *positiva*. En consecuencia el orden social no tiene por qué, en principio, coaccionar ni reprimir al ser humano, pues éste no contendría en sí nada que fuera hostil a la sociedad. Sobre esos parámetros se asumiría como criterio y como meta fundamental, el logro de un individuo “libre”, “plenamente realizado” —un tema con raíces posiblemente saintsimonianas (Fromm). La tarea sería en consecuencia diseñar una sociedad a la medida de tales exigencias, construir una forma de sociedad compatible con *EL* individuo, el individuo por excelencia⁶.

Uno de los iniciadores de este “psicoanálisis crítico”, o de contenido social y político, fue Wilhelm Reich. Reich llevó algunas de las ideas de Freud, en particular la teoría de la libido, hasta sus últimas consecuencias, y extrajo de ellas un conjunto de explosivas conclusiones que intentó traducir en acciones prácticas. Lo hizo primero al interior del Partido Comunista Alemán hasta su expulsión en 1933, y luego en forma independiente a través de clínicas populares y conferencias a jóvenes y obreros; mediante todo ello procuró hacerlos conscientes de la represión con la que la sociedad capitalista los oprimía.

Para Reich el problema no estaba en el individuo y sus impulsos, sino en la sociedad y en la represión que ella generaba. Instituciones como la familia, estructuradas en base a la castidad, la monogamia y la fidelidad, o las religiones patriarcales con su carga de a-sexualidad, eran responsables de una represión que no afectaba solamente el plano estrechamente sexual, sino que por la misma naturaleza de éste desde ahí se ramificaba hacia todos los ámbitos de la vida privada y pública, traduciendo en apatía, sumisión, pérdida de energías creadoras y apoliticismo, así como en fenómenos sociales tales como la prostitución. Según Freud el “principio del placer” choca con el “principio de la realidad”, pero según Reich éste funciona en razón de una definición de clase:

6. Más allá de diferencias obvias, hay también una vaga semejanza con Rousseau: habría en el hombre un fondo “bueno”, distorsionado por las estructuras sociales constituidas hasta el presente, en particular por la sociedad moderna. Véase el capítulo 3.

"...la definición de que el principio de realidad es un requisito de la sociedad se vuelve formalista cuando no se toma en consideración el hecho concreto de que el principio de realidad, tal como existe actualmente, es el principio de realidad de la sociedad capitalista... el principio de realidad bajo el dominio del capitalismo exige del proletariado una limitación extrema de sus necesidades, lo cual no pocas veces se disfraza de exigencias religiosas de humildad y modestia, como también exige una vida monógama y tantas otras cosas. ...la clase dominante dispone de un principio de realidad que le sirve para mantenerse en el poder. Si se logra educar al obrero para sujetarse a este principio de realidad, si en nombre de la cultura se le hace aceptarlo como algo absolutamente válido, automáticamente se logra la aceptación de su explotación y de la sociedad capitalista."⁷

La obra teórica y práctica de Reich tuvo que enfrentar múltiples oposiciones y persecuciones: de la Asociación Psicoanalítica Internacional, del Partido Comunista Alemán y del nazismo. Emigrado de Alemania a los EEUU falleció en una clínica americana; en sus últimos años había sufrido crecientes perturbaciones mentales.

Reich, Marcuse y Fromm centraron sus esfuerzos en el análisis y la denuncia de la sociedad contemporánea; ello no predispone a teorizar sobre el problema de la socialidad humana en general, como lo han hecho Freud y Parsons. Sin embargo esta preocupación sí se encuentra desarrollada extensamente en Fromm. Contemporáneo de Reich y Marcuse, fugaz miembro de la llamada "Escuela de Frankfurt" en los inicios de ésta, Erich Fromm intentó también fusionar a Marx y Freud desde planteamientos que en sus inicios guardaban semejanzas con los de Reich. Sin embargo, luego de sus primeros trabajos dejó de lado la teoría de la libido de Freud —que para Reich era lo fundamental—, mientras que de Marx prescindió de su teoría de las clases para incidir sobre todo en la antropología y el humanismo de sus primeros escritos. En sus propias palabras,

"...la esencia del hombre reside precisamente en la contradicción entre estar en la naturaleza,...y al mismo tiempo *trascenderla* debido a la carencia de un equipo instintivo y por su conciencia de sí mismo, de los otros, del pasado y del presente. El hombre, un 'capricho de la naturaleza', se sentiría

7. Wilhelm Reich: *Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis* [1934], p. 25. Siglo XXI, México 1970.

insoportablemente solo a menos que pudiera resolver esta contradicción...”

“El hombre no tiene un innato ‘impulso hacia el progreso’, pero está empujado por la necesidad de resolver su contradicción existencial, que resurge en cada nuevo nivel de desarrollo. Esta contradicción —o, en otras palabras, las diferentes y contradictorias posibilidades humanas— constituye su esencia.”⁸

Interesantes como puedan ser estas reflexiones, están cargadas de una limitación fundamental, cual es permanecer en el campo de la ética. Desde ahí puede definirse una postura moral a favor y en contra de las distintas opciones en curso, pero no es factible desarrollar una teoría que permita comprender por qué la realidad ha asumido tales contornos y posibilitado dichas opciones.

Cuando menos Reich puede acudir —y acude— a la teoría del capitalismo y de las clases sociales de Marx para explicar el funcionamiento de instituciones como la familia, la religión y la escuela. En la polémica que sostuvieron a inicios de los años treinta, Fromm reprochaba a Reich el negar la aplicación de las teorías freudianas para dar cuenta de fenómenos sociales como las huelgas. La respuesta de Reich era la siguiente: el psicoanálisis permite explicar el comportamiento del obrero durante la huelga, pero no permite explicar la huelga como tal. Al dejar de lado esta distinción Fromm habría terminado “antropomorfizando” la estructura social.

En suma, tanto para el psicoanálisis “ortodoxo” como para el “crítico” hay un dualismo entre individuo y sociedad, y en ambos este dualismo se expresa en términos de racionalidad e irracionalidad. Pero los portadores de los atributos están invertidos, como se muestra en el siguiente cuadro.

Cuadro No. 1		
Psicoanálisis		
	Ortodoxo	Crítico
Individuo	Irracional	Racional
Sociedad	Racional	Irracional

8. Erich Fromm: “The application of Humanist Psychoanalysis to Marx’s Theory”, p. 242 y 243, en E. Fromm (ed.) *Socialist Humanism. An International Symposium*. Anchor Books, Nueva York 1966. [Hay versión castellana en Paidós, Buenos Aires.]

Si para la línea teórica que va de Hobbes a Parsons el problema son los individuos, para la "teoría crítica" el problema es la sociedad. En esta última se deja sin explicar cómo es que sobre la base de individuos dotados de una socialidad positiva la sociedad podría generar una socialidad negativa; el psicoanálisis crítico ha invertido los términos de la ortodoxia, pero no los ha transformado. En cambio para tal ortodoxia sería mucho más fácil dar una explicación de su propio punto de vista a partir de Freud.

¿Tan Necesario como Imposible?

La vida de Marx terminó mucho antes que el Psicoanálisis apareciera. ¿Es posible establecer aproximadamente cómo se sitúa su pensamiento frente a ese mundo? Para Joel Kovel, psicoanalista norteamericano, el pensamiento de Marx es inherentemente refractario a lo subjetivo. En un artículo que nos ha sido muy esclarecedor afirma lo siguiente:

"los términos de su propio discurso, el mismo método que Marx empleó con tanta fuerza, exigen apreciar la motivación humana solamente en tanto que ella concluya en una acción —es decir, en algún hecho del mundo objetivo. ... Así, el método marxista mantiene a la subjetividad en suspenso y se centra sólo en lo que es 'alienable'... Por lo tanto, incluso un marxismo humanista, si va a ser metodológicamente consistente, no puede escapar a la trampa de la unidimensionalidad psicológica si va a ser metodológicamente consistente."⁹

Kovel expone brevemente las afinidades entre Freud y Marx, subrayando que en ambos casos se diagnostican realidades reprimidas a ser liberadas; sin embargo a partir de aquí empiezan importantes diferencias. Esquematizando su argumentación se obtiene un cuadro como el de la siguiente página.

Y pese a ello Marx y Freud están más cerca entre sí, que de la inmediatez tanto del positivismo como del sentido común. Kovel hurga en ambos estudios ciertos espacios vacíos que predisponen a un ensamblaje recíproco. Así, el deseo y el placer perdido en la infancia, donde Freud veía la unidad de la vida mental, podría ser el núcleo de un impulso utópico; éste podría combinarse con el incumplimiento de la promesa capitalista de proporcionar

9. Joel Kovel: "The Marxist View of Man and Psychoanalysis", p. 230 y 231. *Social Research*, Vol. 43 No. 2. Verano 1976. En adelante las cifras entre paréntesis remiten a este artículo.

bienestar material (p. 241). En Marx el capital ata el trabajo al tiempo, creando la fuerza de trabajo y el plusvalor. En Freud la separación radical entre el pensamiento infantil y el adulto (entre el proceso primario y el secundario) fuerza a la represión de la libre descarga de la tensión psicológica, dando lugar a un "principio de realidad". Tal como éste se da en la sociedad capitalista, el deseo, el mito y el misterio ("todos los concomitantes de la imaginación humana y de la infancia") son excluidos por no ser objetificables y por tanto carecer de valor de cambio (p. 239).

Para Kovel esta es una manera freudiana de describir la escisión sujeto/objeto, tan central al mundo del capital. Pero la dificultad desde el lado de Marx es el carácter no problemático que en él asume el sujeto: como "el conjunto de sus relaciones sociales" en la Sexta Tesis sobre Feuerbach, o como el reflejo de cada individuo en los otros.¹⁰

Cuadro No. 2

MARX	FREUD
No hay concepto del hombre	Naturaleza humana transhistórica
Definido por la intención y el futuro	Definido por los deseos reprimidos de la infancia
Razón y locura van juntas y son históricas	Ahistoricidad de razón y moralidad
Sujeto constituido, objetificaciones variables	Objeto constituido, subjetificaciones variables
Liberación en la acción	Terapia: habla sin praxis
Necesidad: lo inmediatamente presente; mundo del adulto	Deseo, fantasía: fijación en el pasado a partir de la infancia; corazón de la subjetividad
Vida cotidiana, diurna, activa	Fantasía, sueño, vida nocturna, sin actividad

10. "Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies

La gran omisión en Marx es, según Kovel, el proceso de la infancia —cuyas categorías de pensamiento, constituidas a través de un modo de pensamiento primario “retienen la capacidad de disolver en el mundo cada aspecto del yo y viceversa”—, limitándose en consecuencia al mundo adulto.¹¹ El yo profundo es irremediabilmente anárquico, de modo que sólo la represión de la imaginación infantil puede proporcionar un sentido de unidad. En contra de lo que sostienen los neo o post-freudianos no hay modo de lograr un proceso auto-formativo intrínsecamente psicológico, lo cual abriría como solución el camino de la terapia.

En cambio para Freud, afirma Kovel, esta fractura en la subjetividad señalaba el camino a una cura no psicológica (p. 240). Pero, y aquí está el punto crucial, Freud vio en la experiencia infantil no solamente el deseo, sino *el rechazo al dolor* (metafóricamente hablando, al destete); de ahí que desembocara en una teoría de la represión mental y no de la conducta real (p. 242). Por ello, para poder hacer uso del pensamiento primario, el pensamiento secundario (“realista”) debe *falsear la experiencia*, pues si algo revela la práctica corriente del psicoanálisis es que las personas quedan aterradas de su yo profundo; el falseamiento es así indispensable.

“Más aún, parecería que si pudiesen lograr una plena conciencia dejarían de ser humanos; es decir, dejarían de tantear en el mundo real buscando nuevas construcciones, dejarían en verdad de asumir el proceso de trabajo en una forma genuinamente transformadora.” (p.241)

Todo ello puede explicar el sadismo y la dominación (incluso sobre las mujeres), sin apelar a un instinto biológico de agresión. Pero el marxismo hasta el momento ha encontrado en ello un límite infranqueable, no solamente porque socava su confianza en la capacidad para discernir la situación objetiva, sino también porque coloca profundas contradicciones en la conciencia de clase revolucionaria (p. 243).

a cabeza, en su corporeidad paulina cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* [género] hombre”. *El Capital*, p. 65 nota 18.

11. “A los marxistas de hoy sólo les preocupan los adultos; al leerlos podría creerse que nacemos a la edad en que ganamos nuestro primer salario...” J. P. Sartre: *Cuestiones de Método*, p. 56, en *Crítica de la Razón Dialéctica* [1960]. Editorial Losada, 2da. edic. Buenos Aires 1970. En contrapartida, el psicoanalista Mario Erdheim sostuvo en una conferencia dada en Lima en 1986, que el psicoanálisis hipertrofia la familia por carecer de todo concepto de trabajo, salvo como sublimación.

Kovel concluye en este punto, y por ahora nosotros también: la confluencia entre Marx y Freud es tan indispensable como imposible. Desde este punto de vista, y a diferencia del "psicoanálisis crítico", tanto en la sociedad como en el individuo laten fuerzas irracionales de signo ambiguo, lo cual hace aún más delicada la formulación de propuestas.

7 *Todos los Caminos Partían de Viena* *La Trayectoria del Individualismo Metodológico*

1. *Los Orígenes*

1.1. *Una Nota sobre Max Weber*

En una posición aparentemente opuesta a Durkheim se sitúan tanto el nominalismo kantiano de Max Weber, como el "individualismo metodológico" asociado a los nombres de Friedrich von Hayek y Karl Popper. Mientras Durkheim es un "sociologista" neto, partidario del "realismo" en filosofía, Weber es un nominalista neo-kantiano preocupado por encontrar un punto de equilibrio entre la objetividad de la ciencia y el carácter "subjetivo" de los fenómenos sociales y culturales. Influido por el vitalismo de Dilthey, pero sobre todo por la distinción trazada por Heinrich Rickert entre las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias de la cultura", Weber propone una conceptualización heurística que apunte tanto a la explicación causal como a la comprensión del significado de la acción social.

A primera vista el contraste Weber-Durkheim es total, pero si bien una contrastación detallada no deja de reconocer profundas diferencias a la vez que descubre sorprendentes paralelos, en rigor una comparación no formal de ambas sociologías muestra que sus posiciones no son simétricamente opuestas¹. Así, de un lado Durkheim fundamentó explícitamente su "sociologismo"

1. No obstante que Weber (1864-1920) y Durkheim (1855-1917) fueron estrictamente contemporáneos entre sí, en la práctica ambos se ignoraron el uno al otro. Ello llama particularmente la atención por cuanto ambos estaban dotados de una muy notable vena polémica. Más aún, Durkheim conocía a fondo la sociología germana pues había estudiado en dicho país, y en su larga carrera académica hizo numerosas reseñas críticas de la producción alemana en curso. Menos sorprendente es el silencio de Weber, en quien el mundo intelectual francés tiene escasa presencia.

en tanto posición *sustantiva*, no solamente frente al riesgo de “reduccionismo” ante la Psicología, sino también ante la mera consideración de fenómenos psicológicos al interior de la Sociología. Lo hizo atacando frontalmente a sociologías que él juzgó incompatibles con su propio punto de vista. Una de sus polémicas más conocidas la entabló con su compatriota Gabriel Tarde, quien insistía en el papel fundamental de la imitación para explicar la vida social.

En cambio Weber no desarrolló sus estudios y teorías en polémica con Psicología alguna —tampoco con el psicoanálisis—, y más bien tuvo especial cuidado en explicitar que él partía del individuo por consideraciones estrictamente *metodológicas*: para evitar los riesgos de posturas organicistas presentes en autores alemanes, como Schäffle. Al hacerlo Weber no postulaba necesariamente una “naturaleza” o una “base” individual de los fenómenos sociales. La apelación a este plano se fundamentaba en dos consideraciones: a) como “operacionalización” de nociones organicistas, buscando evidencias observables de las mismas en los comportamientos individuales²; b) como único punto de entrada posible al significado “subjetivo” de la acción social, significado que era característica fundamental de ésta y sin cuyo análisis los individuos serían equivalentes a las células de las metáforas organicistas³.

Es así que en sus investigaciones Weber va a centrarse en espacios netamente “sociales” e irreducibles a cualesquier individualidad, al margen de cómo ella fuese entendida. De este modo las obras de Weber —como las de Durkheim— versan sobre fenómenos tales como el derecho, la religión, el Estado, el mercado, la racionalidad —vista como fenómeno histórico-cultural—, etc., así como sobre las relaciones entre ellos. En otras palabras, los hechos “individuales” pueden ser fenómenos históricos de gran envergadura social, espacial y temporal, y no una mera multiplicidad de casos individuales de personas singulares.

2. Según los criterios de Weber, el no poder lograr esta operacionalización haría evidente la inexistencia del fenómeno referido por el concepto “orgánico”.
3. “Respecto a las ‘formas sociales’ (en contraste con los ‘organismos’), nos encontramos cabalmente, *más allá* de la simple determinación de sus conexiones y ‘leyes’ funcionales, en situación de cumplir lo que está permanentemente negado a las ciencias naturales...: la comprensión de la conducta de los individuos partícipes; mientras que, por el contrario, no podemos ‘comprender’ el comportamiento, p. ej., de las células, sino captarlo funcionalmente, determinándolo con ayuda de las ‘leyes’ a que está sometido. Este mayor rendimiento de

1.2. La Filosofía del Individualismo

La perspectiva Hayek/Popper no es exactamente la misma, pero no vamos a proceder a compararla con Weber dados los distintos contextos intelectuales y políticos en los cuales se han desenvuelto. El punto de partida contemporáneo del individualismo metodológico⁴ puede fecharse entre los años treinta y cuarenta cuando Hayek (1899-1992) y Popper (n. 1902), intelectuales austríacos de primer orden, sufren la hostilidad nazi y se refugian en Inglaterra. Ambos van a encontrar singular acogida en el ambiente intelectual y político sajón.

Hayek se había formado en la llamada escuela austríaca de economía, cuyas figuras centrales eran Menger, Böhm-Bawerk y von Mises. Había vivido en la atmósfera neo-kantiana de la Viena de inicios del siglo XX, y no dejó de sentirse atraído por el empirio-criticismo de Ernst Mach, predecesor del positivismo lógico desarrollado precisamente por el Círculo de Viena en los años veinte y treinta.

Por los años veinte la escuela austríaca de economistas libra combates cotidianos frente al movimiento socialista-marxista. Por una parte Austria se encuentra en la frontera con Europa Oriental; a fines de 1917 se había instaurado en la ex-Rusia de los zares el primer gobierno comunista de la historia, y la revolución amenazaba con extenderse hacia los países occidentales. Hungría, otrora parte del Imperio Austro-Húngaro, había experimentado una efímera revolución socialista, y su total aplastamiento, en 1919.

En la misma Austria existía una importante corriente marxista socialdemócrata. En ella figuraba no solamente el jurista Karl Renner —quien luego sería el primer Presidente austríaco tras la Segunda Guerra Mundial— sino también el economista Rudolf Hilferding, los políticos Otto Bauer y

la explicación interpretativa...tiene ciertamente [un precio]... Pero es precisamente lo específico del conocimiento sociológico." *Economía y Sociedad*, p. 13. FCE, México.

4. Según Gottfried Haberler dicho término habría sido acuñado por Schumpeter en su obra *Das Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie* [Esencia y Contenido de la Economía Política Teórica], publicada en 1908. Véase de él "Joseph Alois Schumpeter, 1883-1950" (p. 95-96), publicado en Seymour E. Harris (ed.): *Schumpeter, Científico Social. (El sistema schumpeteriano)*. Ediciones de Occidente, Barcelona 1965. Tal como después lo sería Hayek, Schumpeter también fue alumno de Böhm-Bawerk en Viena, aunque sus opciones teóricas e incluso políticas marcharon por otros rumbos.

Victor Adler, y su hermano el filósofo Max Adler. Este último era un conocedor de Kant comparable a los mejores académicos neo-kantianos de la época; el más destacado de un conjunto de marxistas que buscaban explícitamente reconciliar a Marx con el kantismo.

Es decir, los políticos marxistas daban la batalla en terrenos tradicionalmente "académicos", a la vez que la escuela vienesa de economía tenía una clara predisposición hacia la formulación de políticas económicas. No debe extrañar por tanto que de ella hayan partido los ataques más sistemáticos a la teoría económica marxista y al socialismo. Dos fueron los casos más notables. El primero fue la crítica de Böhm-Bawerk a Marx, considerada incluso por los marxistas como una de las más sólidas jamás escritas: *La Conclusión del Sistema de Marx* [1896]. La réplica vino de la pluma de Hilferding, portavoz del austro-marxismo: *La Crítica de Böhm-Bawerk a Marx*⁵. El segundo fue el argumento de von Mises que negaba toda posibilidad real al funcionamiento de una economía socialista, pues para suplir el "funcionamiento automático" del mercado ésta requeriría de una masa de informaciones imposible tanto de reunir como de manejar. La tesis de von Mises fue respondida por el polaco Oscar Lange y por el norteamericano Fred Taylor. Hayek escribió luego tres artículos sobre el tema desde el punto de vista de von Mises⁶.

De esta manera es explicable que al abandonar Austria ante la presencia nazi, Hayek desarrollara su obra económica y filosófica en confrontación con el socialismo antes que contra el fenómeno fascista. Tanto el uno como el otro aparecían como dictaduras políticas —o según se diría después, como "totalitarismos"— que impedían el funcionamiento "natural" del mercado, pero para un académico como Hayek el socialismo marxista sin duda representaba el mayor riesgo, no sólo por su práctica explícitamente anti-capitalista, sino sobre todo por su fundamento teórico.

5. Ambas obras han sido publicadas conjuntamente en el volumen *Economía Burguesa y Economía Socialista*. Cuadernos de Pasado y Presente No. 49, Córdoba 1974.
6. Oskar Lange y Fred M. Taylor: *On the Economic Theory of Socialism*, editada por Benjamin E. Lippincott [1938]. McGraw-Hill, Nueva York 1964. Los artículos de Hayek han sido reproducidos en *Individualism and Economic Order*. University of Chicago, 1948.

Friedrich A. von Hayek

El punto de partida de Hayek es un explícito y vigoroso ataque a lo que él denomina el "constructivismo racionalista", cuyos principales exponentes serían Francis Bacon, Descartes, Hobbes, Rousseau, Hegel y Marx. Para estos pensadores, dice Hayek, la razón humana no tendría límites; todas las instituciones humanas útiles serían y deberían ser creación deliberada de la razón consciente. De ese modo, queriéndolo o no, habrían alentado la creación de una civilización y un orden social de acuerdo con la razón; en tal sentido todos ellos vienen a ser "contractualistas". Hayek encuentra en esta línea de pensamiento la fuente de las tendencias hacia el socialismo moderno, la planificación y el totalitarismo.

Hayek contrasta el concepto "constructivista" de razón con la concepción que de ésta se tendría en la Edad Media, cuando era la capacidad para reconocer la verdad —especialmente la verdad moral—, más que una capacidad deductiva que entraría en acción a partir de premisas explícitas. "El uso efectivo de la razón requiere una comprensión apropiada de los límites del uso efectivo de la razón individual para regular las relaciones entre muchos seres razonables. Hay racionalismos que no reconocen estos límites."⁷ Así, según el "utilitarismo genérico", y en particular según Hume, la razón no puede crear normas morales; ella es insuficiente para entender todos los detalles de la naturaleza humana.

En contraste Hayek se adscribe a un racionalismo de un carácter muy diferente: un liberalismo conservador, o para decirlo en sus propios términos, un "utilitarismo genérico", heredero de Adam Smith, Mandeville, Hume, Montesquieu y Burke. Esta línea de pensamiento destaca los elementos no racionales del ser humano, pero no para subrayar lo instintivo o "irracional", como podría ocurrir en Freud (otro vienés) o Gustave Le Bon, sino más bien poniendo el acento en lo que es inconsciente, natural y automático en los hombres por efectos de la costumbre y la tradición.

La sociedad funciona debido a instituciones —como el lenguaje, las costumbres, los hábitos— las cuales son resultado de un curso no sólo tan largo y complejo que desborda cualquier plan de los hombres, sino que al mismo tiempo trasciende sus conocimientos e incluso su conciencia. No ha

7. Friedrich von Hayek: "Kinds of Rationalism" [1965], incluido en *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, p. 84. 1967. Este libro está dedicado a Popper.

obedecido a plan alguno, y por tanto *supera los poderes de la razón humana*. El desarrollo de estas instituciones equivale a una "selección natural", la cual —como en la naturaleza— nadie ha diseñado ni planeado. Por ejemplo, el lenguaje conduce nuestro pensamiento mediante leyes inconscientes; el pensamiento racional es solamente uno entre los elementos que nos guían. Mediante su razón el hombre puede conocer una parte y ciertos niveles de la realidad, pero esa misma razón le permite darse cuenta de la vastedad de su ignorancia. Es una vana pretensión querer conocer el mundo hasta en sus últimos secretos.

Para Hayek el punto de partida de la realidad social es el individuo. Las colectividades, las instituciones, los fenómenos supra-individuales, se configuran mediante las acciones de los hombres, pero no por sus intenciones. Constituidos fuera de su alcance, también permanecen ahí. Es decir, la acción humana encierra una dimensión que escapa a los designios humanos, incomprensible en muchos casos, incognoscible la mayor parte del tiempo, pero imposible de ser dominada por la razón individual: ningún ser humano tiene el conocimiento de lo que todos los otros saben, sienten, quieren e ignoran; de ahí que si la sociedad existe ello sólo puede deberse a la coordinación de nuestros conocimientos parciales, los cuales flotan en un insondable mar de ignorancia. Por lo tanto debemos confiar en aquellas instituciones que se han desarrollado naturalmente, las cuales permiten aprovechar de la mejor manera posible nuestro conocimiento y nuestra razón dentro de sus infranqueables límites. En particular, debemos confiar en el mercado.

Como puede apreciarse Hayek se apoya en un axioma nada distante de la "mano invisible" de Adam Smith. Reposa en una confianza similar a la de Bernard de Mandeville⁸, para quien los vicios privados (el egoísmo, la ambición, el orgullo personal) se convierten en virtudes públicas (riqueza, bienestar, desarrollo económico). De esta manera los resultados no buscados de las acciones de los hombres, si están libres de la indebida interferencia de la razón individual, terminarán formando "el mejor de los mundos posibles". Se trata de una "astucia", aunque evidentemente es muy distinta a la de la Razón hegeliana.

8. Bernard de Mandeville: *La Fábula de las Abejas* [1714 y 1729]. FCE, México 1981. Sobre este autor puede verse de Thomas A. Horne: *El Pensamiento Social de Bernard Mandeville. Virtud y comercio en la Inglaterra de principios del siglo XVIII*. FCE, México 1982.

Por lo tanto, puesto que la sociedad trasciende la acción y la conciencia de los hombres —como también ocurre en el pensamiento de Marx, Weber, Durkheim, pero también en Hume y Burke—, Hayek concluye que los hombres no pueden ni deben intentar actuar más allá del ámbito de sus acciones individuales. En suma, si bien el mundo social no se limita a los individuos, *para todo efecto teórico y práctico* los hombres deben comportarse como si así fuera. La conclusión metodológica que Hayek extrae es pues, el “individualismo metodológico”. En sus propias palabras,

“No hay otra forma de lograr la comprensión de los fenómenos sociales sino mediante nuestra comprensión de las acciones individuales dirigidas hacia otras personas y guiadas por sus expectativas de conducta.”⁹

Ahora bien, si para los individuos los hechos sociales existen, ¿en qué consisten?, ¿cómo definirlos?. Hayek sostiene que tales hechos —una herramienta, una batalla, el desarrollo de un lenguaje a lo largo de varios siglos, un Estado, etc.— son en verdad *teorías* que los mismos individuos forman para hacer inteligible el mundo en el que viven. Así, es imposible describir físicamente una herramienta; la única manera de hacerlo es refiriéndose al *propósito* que se busca con ella. Los objetos son definidos según las opiniones que los hombres tienen frente a ellos. Lo mismo ocurre con “Estado”, “ciudad”, o “relaciones de parentesco”.

Los hechos o procesos históricos complejos no tienen fronteras definidas, ni en el tiempo ni en el espacio. En un mismo contexto socio-histórico hay lugar para encontrar una gran multiplicidad de “hechos sociales” según como sean combinados los mismos elementos; en otras palabras, estos hechos son en realidad *construcciones* mentales, modelos elaborados con elementos que existen en la mente de los hombres; son términos que conectan actividades individuales mediante relaciones inteligibles. Por consiguiente, nunca nos enfrentamos con el “todo”, sino con una selección efectuada mediante nuestros modelos¹⁰.

9. *Individualism*, op. cit., p. 6. Puede notarse que la posición de Hayek, a diferencia de la de Weber, tiene un fundamento netamente político.
10. F. Hayek: “The Facts of the Social Sciences” [1942], incluido en *Individualism...*, op. cit.

Karl Popper

Popper ha desarrollado su pensamiento sobre el mundo social a partir de las ideas de Hayek y en muy estrecha relación con él. Nacido también en Viena, había sido marxista militante durante un breve lapso en su juventud. Abandona Austria al igual que Hayek, y tras unos años en Nueva Zelanda se radica en Londres en 1945. A juzgar por las referencias que él mismo hace en sus obras, sus ideas sobre el mundo social y las ciencias sociales han tenido un lento desarrollo; de hecho siempre su área principal de reflexión ha sido una Filosofía de la Ciencia elaborada desde las ciencias naturales. A este campo pertenece su obra clásica *Logik der Forschung* [1934]¹¹ en la que expone el llamado "principio de demarcación"; mediante éste aspira a deslindar entre lo que es y no es una proposición científica (una proposición es científica cuando es posible determinar bajo qué condiciones puede ser refutada). Es recién al llegar a Inglaterra cuando, en asociación con Hayek, estudia sistemáticamente la lógica de las ciencias sociales¹².

Popper asume de Hayek su concepción de los hechos sociales como teorías elaboradas por los mismos individuos que los protagonizan. Son modelos contruidos por ellos para interpretar ciertas relaciones abstractas, así como sus relaciones interpersonales. El científico social, al conceptualizar, procede exactamente de la misma manera, pero lo hace a partir de los conceptos de "primer nivel" forjados por los propios participantes¹³.

11. En castellano, *La Lógica de la Investigación Científica*. Editorial Tecnos, Madrid 1962.
12. Las dos obras que Popper dedicó al tema se han convertido también en "clásicos", aunque más por razones políticas e ideológicas que académicas. Se trata de *La Miseria del Historicismo* [1957], publicada originalmente entre 1944-1945, y sobre todo *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* [1945].
13. Dicho sea de paso, ésta y otras ideas suyas parecen afines a vertientes fenomenológicas como la del sociólogo Alfred Schütz (también vienés). Desde el punto de vista de las ideas ello no deja de ser sorprendente en grado sumo. Sin embargo desde un ángulo histórico hay que tomar en cuenta la participación de Schütz en el círculo de von Mises. Véase el recuento y análisis de este nexo que hace Christopher Prendergast en "Alfred Schütz and the Austrian School of Economics". *AJS* v. 92 n. 1, 1986; pp. 1-26. Puede tenerse otra idea de sus distancias y aproximaciones a través de comentarios que han tenido lugar entre sus discípulos respectivos. Por ejemplo, la crítica de Ian C. Jarvie a *La Construcción Social de la Realidad* [1967] de Peter Berger y Thomas Luckmann, en *Concepts and Society*, Cap. 5. Routledge and Kegan Paul, 1972. Sobre Jarvie trataremos más adelante. La obra básica de Schütz es *Fenomenología del Mundo Social*. *Introducción a la sociología comprensiva* [1932]. Editorial Paidós, Buenos Aires 1972.

Popper define al individualismo metodológico en los siguientes términos:

"...la tarea de la ciencia social es la de *construir y analizar* nuestros modelos sociológicos cuidadosamente en términos descriptivos o nominalistas, es decir, en *términos de individuos*, de sus actitudes, esperanzas, relaciones, etc. —un postulado que se podrá llamar 'individualismo metodológico'¹⁴

o también:

"...todos los fenómenos sociales, y especialmente el funcionamiento de todas las instituciones sociales, debiera siempre *entenderse como el resultado de las decisiones, acciones, actitudes, etc., de los individuos*, y...nunca debiéramos quedarnos satisfechos con una explicación hecha en términos de los llamados 'colectivos'¹⁵

La argumentación que Popper hace del individualismo metodológico es el corolario de su implacable ataque a lo que él denomina "historicismo": la creencia en que es posible predecir la historia por estar ella sujeta a tendencias, leyes de la evolución, etc., y que tal predicción sería la finalidad de las ciencias sociales. Los mismos títulos de las obras referidas anuncian su tono beligerante, y en verdad el lector precisa hacer un esfuerzo considerable para que dicho tenor no oscurezca los argumentos sustantivos. Ahora bien, la manifiesta beligerancia de Popper es netamente política. Él y Hayek ligan directamente el individualismo metodológico y el "individualismo político"¹⁶; sobre esta base quien no suscriba el IM correría el riesgo de abonar a favor de políticas anti-liberales cuando no directamente totalitarias.

Un punto particularmente interesante es la comparación que Popper hace entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. En su criterio los métodos de ambas son esencialmente los mismos, pero su manera de plantear esta unidad no es la que convencionalmente se encuentra. Tanto las unas como las otras no parten de observaciones sino de problemas, los cuales

14. Karl Popper: *La Miseria del Historicismo*, p. 151. Taurus-Alianza Editorial, Madrid 1981. El primer subrayado es nuestro.

15. Karl Popper: *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. El subrayado es nuestro.

16. Fritz Machlup observa que Schumpeter distinguió claramente entre ambos individualismos. Véase "La metodología económica de Schumpeter", en S. Harris (ed.), *op. cit.*, p. 211-212.

requieren de un marco conceptual previo; no es posible comprobar una teoría: tan sólo es posible refutarla. Las ciencias naturales aparentemente son más exactas, pero lo son solamente en el laboratorio, o a propósito de sistemas relativamente cerrados (por ejemplo, el sistema solar). Por lo tanto su capacidad de predicción es mucho más precaria de lo que usualmente se supone; la predicción no debiera ser un criterio definitorio de lo científico.

Visto el problema desde este ángulo, el esfuerzo de las ciencias sociales por alcanzar la predicción parte de una mala comprensión del modo en que trabajan las ciencias naturales. Si desde éstas —tomadas como “modelo”— la predicción no tiene por qué ser meta ni criterio, para aquéllas ello viene a ser imposible. Buscando formalizar su perspectiva Popper argumenta que el conocimiento influye en la marcha de la historia; como ninguna teoría es capaz de anticipar el conocimiento que se tendrá en el futuro, la predicción es imposible.

Otro error del mismo tipo cometido por los científicos sociales ha sido tomar muchos términos de la jerga de las ciencias físicas —estática, dinámica, movimiento, fuerzas, leyes, velocidad, trayectoria, dirección—, sin ponderar su pertinencia. Nociones como éstas inducen a una conceptualización “holista” de los fenómenos sociales¹⁷.

Ahora bien, no todas las ciencias sociales se encuentran en igual nivel de desarrollo. Popper considera que éste es claramente mayor en la ciencia económica (o “Economía Política”, como él la continúa llamando). En sus propias palabras, las cuales han tenido muy amplias resonancias.

“La investigación lógica de los métodos de la economía política lleva a un resultado aplicable a todas las ciencias de la sociedad. Este resultado evidencia que hay un método puramente objetivo en las ciencias sociales al que cabe muy bien calificar de método objetivamente comprensivo o de lógica de la situación. ... Consiste en analizar la situación de los hombres que actúan lo suficiente como para explicar su conducta a partir de la situación misma, sin más ayudas psicológicas. La ‘comprensión’ objetiva radica en nuestra consciencia de que la

17. Popper ha expuesto condensadamente y con ejemplar claridad estas ideas en su ponencia “La Lógica de las Ciencias Sociales”, texto base de la célebre polémica que sostuvo con Theodor Adorno en 1961. Véase T. Adorno, K. Popper et al.: *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana* [1961]. Ediciones Grijalbo, Barcelona 1972.

conducta era objetivamente *adecuada a la situación*. ... El método del análisis situacional es, pues, un método individualista, desde luego, pero no un método psicológico, ya que excluye programáticamente los elementos psicológicos sustituyéndolos por elementos situacionales objetivos.¹⁸

La "lógica de la situación" es una entre varias ideas de estos dos pensadores que ha desencadenado desarrollos importantes en la Sociología. Desde los años 50 han generado una pléyade de discípulos directos en Inglaterra, Estados Unidos y Alemania. Años después, y en parte en forma autónoma, en la sociología francesa han aparecido también vertientes similares. En los años 80 derivaciones de la "teoría de los juegos" en la ciencia económica, como el "rational choice", han alimentado esta corriente, la cual inclusive ha impactado inesperadamente en el marxismo a través de lo que se ha dado en denominar el "rational choice marxism". Haremos una somera revista de la mayor parte de estos desarrollos.

2. Racionalidad e Irracionalidad: el Proyecto del Individualismo Metodológico

2.1. Un Intento de Sociología Individualista: Ian C. Jarvie

El filósofo inglés Ian Jarvie ha intentado *extrapolar* las implicancias de la filosofía popperiana hacia la Sociología¹⁹ sobre la base de lo que Popper ha denominado la "lógica de la situación". Según ésta las conductas humanas son intentos de alcanzar fines con medios limitados y que producen resultados no buscados por los hombres.

"Cuando los seres humanos actúan, incluyendo en ello el habla, emergen de su comportamiento entidades que los trascienden, tales como grupos, matrimonio, moral y conocimiento, que son producto de sus actos pero no necesariamente de sus intenciones. Esta idea, presentida si no anticipada por Weber, Cooley, Thomas y Mead, ha sido trabajada de la manera más interesante por Hayek y Popper."(p. 3)

18. Karl Popper: "La Lógica de las Ciencias Sociales", op. cit., p. 117.

19. Ian C. Jarvie: *Concepts and Society* (op. cit.). El término "extrapolar" es del mismo Jarvie (p. XI). En la exposición que sigue las páginas citadas de este libro irán entre paréntesis.

"Se supone que si la situación es objetivamente evaluada, debiera favorecer ciertos medios que son más efectivos que otros, y que el grado de racionalidad consiste en el éxito con el que se alcance esta evaluación 'objetiva'" (p. 4).

Desagregando este esquema Jarvie distingue entre el hombre actuante, el cual se fija metas, y las circunstancias; entre estas últimas diferencia las naturales, sociales, psicológicas y éticas, todas las cuales actúan sea como medios o como restricciones (p. 4). Más adelante incluirá entre las circunstancias a las ideas y el significado de la acción (p. 14).

En el desarrollo de sus acciones, como se ha dicho, los individuos crean variados conjuntos, tales como grupos e instituciones; estas últimas son medios de coordinar entre los diversos fines de las distintas personas. Pero también generan ideas, valores, teorías, todo lo cual queda englobado con el término "conceptos". Pero —y esto es un matiz que lo diferencia de Hayek—, lo crucial es que

"El mundo de las ideas y las teorías... es un mundo público, un mundo compartido... lo que Popper llama el mundo del espíritu objetivo [objective mind]. ...El mundo social es peculiar en tanto sus entidades, procesos y relaciones emergen de y están constituidas por las acciones de sus miembros, y éstas a su vez son predicadas de teorías e imágenes de éstas que ellos acogen de tiempo en tiempo." (p. XI; el subrayado es nuestro.)

Veamos un ejemplo. Una de esas teorías, a la cual Jarvie dedica un capítulo entero, es "la idea de clase social". Apoyándose en las insuperables dificultades —en una palabra, en la imposibilidad total— de compatibilizar las imágenes que las distintas personas de una sociedad tendrían sobre la "estructura de clases" respectiva y sus correspondientes ubicaciones en ella, Jarvie concluye que "clase" no es más que una idea confusa e imposible de ser aclarada. La realidad de un sistema de clase social consiste simplemente en que la gente cree en él y actúa según esa creencia. El problema que aqueja a mucho de la teoría sociológica es que se apoya en la "sociología espontánea" de la gente común, intentando extraer de sus confusiones un orden inexistente.

"Los sociólogos quieren un 'marco ordenado de conceptos' para sus investigaciones. Creen que cuando despejen los restos de la confusión aparecerá revelada la clara esencia del concepto

'clase social'. Marshall impugna esto diciendo que cuando los despojos se aclaran aparecerá que no hay esencia. Ambas proposiciones tienen en común que debemos despejar las ruinas antes que podamos resolver acerca de la esencia. Mi parecer es que los despojos son la esencia. ¿Por qué una esencia debiera ser clara y simple?, ¿por qué no confusa y difícil?" (p. 119)

De estas premisas se desprende que la realidad del fenómeno de clase social no es sino la siguiente:

"Mi enfoque, a saber que la gente tiene teorías sobre lo que es clase y que actúa como si tales teorías fueran verdaderas, explica adecuadamente los fenómenos respectivos. Es decir, yo no niego la realidad de aquellos snobismos y prácticas discriminatorias que operan en nuestra sociedad. ... El asunto podría expresarse de esta manera: *el concepto de clase, como la mayor parte de conceptos sociológicos, es disposicional*. Describe la inclinación de la gente a creer y actuar en ciertas formas típicas. Como creencia mantenida en común y sobre cuya base se actúa, es un mito o tradición social. Una clase social es un cuasi-grupo de gente cuyos lazos consisten en que ellos *piensan* que tienen intereses similares, y que comparten *creencias* comunes acerca del sistema de clases sociales, sus propias posiciones en él, así como predisposiciones similares respecto a cuál es la conducta apropiada a su posición en tal sistema." (p. 120; el énfasis de la frase es nuestro.)²⁰

De este modo, lo que se necesita según Jarvie es una teoría de las *distancias sociales* con la cual se puede explicar el fenómeno de "separación" [separatedness] existente en la sociedad (p. 119). Jarvie no duda que tal separación —calificada por él como "trágica" (p. 126)— sea real, pero la atribuye a las teorías, creencias o mitos que la misma gente tiene. Establecido esto el problema consiste ahora en cómo superarla; por ejemplo, a través de mecanismos de comunicación, o mediante la movilidad social.

"Esto sugiere que quizás una de las tareas fundamentales de la Sociología ha sido descuidada: a saber, la refutación de una amplia cantidad de mitos populares, a lo cual debieran seguir intentos por establecer controles educativos que impidieran la

20. Hay una semejanza superficial con la definición de clase social de Edward P. Thompson en *The Making of the English Working Class*. Vintage Books, Nueva York 1963. [Hay versión castellana en Alianza Editorial, Madrid.]

transmisión acrítica de tales teorías erróneas, simplemente mostrando lo poco que se corresponden con los hechos.” (p. 127)

Sería un gran logro —añade— si los sociólogos pudieran refutar y destruir las falsas teorías que subyacen tras actitudes tan perniciosas como el snobismo, la discriminación y la conciencia de clase —fenómenos que están entre las peores enfermedades sociales— como un primer paso para desacreditarlas (p. 121).

Como puede apreciarse, en ocasiones Jarvie no trepida en plantear muy claramente sus juicios de valor; sin embargo lo que cabe observar es que la afirmación de lo falso y lo verdadero supone que hay algo más que las ideas, algo con lo cual ellas pueden confrontarse —y la Sociología debe confrontarlas. Así, en los términos del mismo Jarvie la movilidad social no puede ser considerada como una “teoría” consistente sin más en “percepciones”; es decir, hay *hechos* sociales, propiamente dichos, diferentes a las “teorías” de la gente. También en otros momentos Jarvie reconoce sin ambages que en la realidad social hay más que ideas; la realidad social es convencional, pero las convenciones tienen distintos grados de “realidad” según el nivel de coordinación existente entre las personas. Por esa razón por ejemplo el dinero es más real que la clase; hay pues, más de una imprecisión en sus planteamientos. De la misma manera, al centrarse en los individuos y rechazar todo aquello que parezca trascenderlos, pareciera que transformar a éstos, y con ello a la sociedad, sería sustancialmente sencillo. Sin embargo en otros momentos explicita que un cambio social importante requiere de un recambio de generaciones, dando por sentado claros límites a la maleabilidad de las personas ya socializadas.

2.2. *¿Una Sociología desde la Teoría Económica Contemporánea?: el “Racionalismo Metodológico” de Raymond Boudon*

Es mucho lo que se puede objetar a Jarvie, pero preferimos hacerlo confrontándolo con versiones más refinadas del individualismo metodológico, y en este caso, desde la sociología de Raymond Boudon. Aproximadamente desde fines de los años 70 viene abriéndose un espacio creciente de lo que, siguiendo a François Bourricaud, cabe denominar un “neo-individualismo”, cuyos primeros orígenes podrían situarse en la “teoría de los juegos” que Oskar Morgenstern y Franz von Neumann lanzaron a mediados de los años

cuarenta. Hitos importantes desde entonces serían las obras de Mancur Olson —caras a Hernando de Soto—, Albert Hirschman y Thomas Schelling, sin dejar de lado al recién laureado Premio Nobel Gary Becker.²¹ A partir de ellos ha aparecido un sofisticado debate entre una nueva legión de exponentes que han surgido en las ciencias sociales, incluyendo la Sociología desde nuevos espacios, y —lo que hubiera sido inimaginable en los años de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*—, desde el marxismo.

Boudon inició su carrera sociológica desarrollando en Francia la metodología cuantitativa que Paul Lazarsfeld —otro vienés, partícipe de los momentos aurales de la escuela de Frankfurt— había institucionalizado en los Estados Unidos. Con ese instrumental Boudon llevó a cabo importantes investigaciones sobre la movilidad social, y en particular sobre la relación entre el sistema educativo y la desigualdad social. De esta manera ha podido cuestionar el efecto real de ciertas políticas sociales y estrategias individuales destinadas a reducir la disparidad de oportunidades, resultando muchas veces lo contrario a las intenciones de los agentes políticos. Boudon ha hecho elaboradas aplicaciones de la teoría de los juegos y de las posibilidades que brindarían las teorías económicas más recientes al redefinir el significado clásico de la racionalidad, entendida como “optimización”. A partir de estas experiencias —y esto lo diferencia de Lazarsfeld— incursiona resueltamente en la teoría sociológica, esforzándose por definir un paradigma que permita ligar la acción individual con la “lógica” de lo social.²²

21. Mancur Olson: *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press 1965; Albert O. Hirschman: *Exit, Voice and Loyalty. Responses to decline in Firms, Organizations and States*; Thomas C. Schelling: *Micromotives and Macrobehavior* (1978). Mancur Olson, especialmente a través de *The Rise and Decline of Nations. Economic growth, stagflation and social rigidities* (Yale University Press, 1982), es una de las fuentes visibles de las ideas de Hernando de Soto sobre el llamado “mercantilismo”. De Bourricaud puede verse “Contre le sociologisme: une critique et des propositions”, *Revue Française de Sociologie*, suppl. 1975 (pp. 583-603).

Gary Becker, con *Human Capital, a Theoretical and Empirical Analysis* (1964), y más recientemente en *A Treatise on the Family*, (Harvard University Press, 1981), también ha proyectado el “rational choice” sobre campos que han sido específicos de la Sociología. Una clara y positiva exposición sobre Becker se encuentra en *Demain le Capitalisme* de Henri Lepage (Hachette, París 1978). Un comentario crítico al *Treatise*... lo da Arthur Stinchcombe en el *AJS* v. 89 n. 2, St. 1983.

22. Desde sus primeros momentos —la célebre *Logik der Forschung* de Popper (1935)— el término “lógica” ha sido sumamente frecuente en esta corriente; se encuentra en el ya citado libro de Olson *The Logic of Collective Action*, y en *La Logique du Social. Introduction à l'Analyse*

Haremos una exposición parcial de la sociología de Boudon comparándolo con Jarvie. De paso esto nos servirá para mostrar algo de las variantes que caben dentro de esta corriente. Una primera diferencia, quizá la más básica, consiste en que el esquema conceptual de Jarvie es muy rudimentario. Jarvie tiende a amalgamar instituciones, cultura, sociedad, pero también "ideas" y situación, nociones que pueden y debieran ser diferenciadas sin dificultad. Ocurre que Jarvie ha partido del concepto de "tercer mundo" de Popper, pagando los costos de su carácter residual. De otro lado, en modo alguno Boudon asume que el mundo social se componga básicamente de "ideas".

En segundo lugar, Jarvie entiende la racionalidad al igual que Popper y Hayek, según la economía marginalista clásica; ello lo lleva a distinguir como opuestos a "racionalidad" e "irracionalidad". La ciencia viene a ser para Jarvie el asiento por excelencia de la primera; dado su carácter sistemático y de reflexión crítica permanente, ella proporciona el mejor tipo de conocimiento del que dispone el hombre. Por eso es que, como hemos visto, podría desenmascarar los "mitos" del conocimiento vulgar. Este último viene a ser el conocimiento científico popularizado, formado por lo general sobre bases ya obsoletas, superadas por la ciencia más moderna.

Para Boudon, en cambio, *todo* comportamiento es racional; es decir, es adecuado al contexto en el cual tiene lugar²³. Boudon en ese sentido llevaría la "lógica de la situación" hasta sus últimas consecuencias. Ejemplificando este aserto explica cómo para los campesinos de La India tener una familia numerosa es, bajo sus circunstancias un comportamiento racional: cada hijo es poco costoso, permite evitar el contrato de trabajadores asalariados, cuando

Sociologique (1969) de Raymond Boudon. Boudon ha prologado la edición francesa del libro de Olson y ha manifestado una clara afinidad frente a Popper, pero a la vez una innegable autonomía. Véase la excelente crítica que Boudon hace al "principio de demarcación" popperiano en su aplicación a las ciencias sociales: "Notes sur la Notion de Théorie dans les Sciences Sociales", *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. XI (1970). Ha sido publicado en castellano como "Teorías, teoría y Teoría", Cap. 6 de *La Crisis de la Sociología*. Editorial Laia, Barcelona 1970.

23. R. Boudon: *Idéologie. Ou l'origine des idées reçues*, pp. 11-14. Fayard, París 1986. Esto también lleva a una distinta concepción de la intervención sociológica que se puede derivar en cada caso. Para Jarvie hay que sustituir las ideas de la gente mediante educación y propaganda; para Boudon, se trata de cambiar la situación en la que vive la gente.

trabajan fuera envían remesas de dinero, etc.²⁴ Otra cosa es que su racionalidad individual choque con la racionalidad colectiva: como que las familias numerosas agravan la pobreza del país²⁵.

De otro lado, siguiendo los nuevos rumbos de la teoría económica, Boudon ha separado la racionalidad de la optimización; en tal sentido parte de las diferencias con Jarvie residirían en la mayor o menor actualización de la teoría económica a la cual se remiten. Sin embargo Boudon adviene a una definición de racionalidad ajena a la economía al identificarla finalmente con la *inteligibilidad*: he comprendido la racionalidad de un comportamiento, cuando me doy cuenta que si viviera en las mismas circunstancias en que se encuentran los hombres que observo, yo (y cualquiera) haría lo mismo. Se entenderá que en este razonamiento no pueda hablarse tan fácilmente de "mitos" o ideas falsas que la Sociología deba desenmascarar y destruir. Mientras que Jarvie constata los "mitos" y apenas si se plantea explicarlos, Boudon asume esto último con toda naturalidad.

En tercer lugar, sobre cuál debiera ser el *objeto* de las ciencias sociales, y siguiendo a Hayek, Jarvie descarta que éste pueda ser la acción social. Dicha tarea en todo caso correspondería a la Psicología; por el contrario, el objeto de estas ciencias —Sociología incluida— es más bien dar cuenta de los resultados no previstos ni deseados de dicha acción. Boudon considera que ello es central a la Sociología, pero su distinta comprensión de la racionalidad permite que también la acción social deba ser explicada, como lo muestra el caso de los campesinos indios.

Respecto a los resultados no previstos de la acción, el mismo escenario acción-situación exige explicar por qué se producen. En pocas palabras, ¿por qué la acción no es capaz de controlar sus efectos? Aquí Jarvie no puede decir

24. Lo contrario —agrega— ocurre con los funcionarios que promueven el control de la natalidad: para ellos cada hijo es muy costoso, y por lo tanto ahí lo "racional" es tener una familia pequeña, como en efecto sucede.
25. En el caso de los campesinos indios el incremento en el tamaño de las familias crea una presión sobre la tierra y sobre otros recursos que dificulta el éxito de diversos planes de desarrollo. Por eso Boudon afirma que la racionalidad individual choca con la racionalidad colectiva (*L'Ideologie*, op. cit., p. 14.). Esta puede ser la diferencia más significativa entre Boudon y Hayek, quien no parece reconocer tales contradicciones. Hayek se atiene con mucha firmeza al efecto de la "mano invisible"; tiende a asumir la armonía general de intereses a la manera de Mandeville, así como entre el interés privado y el interés colectivo.

mayor cosa, pues en él no hay una relación precisa entre la acción y sus resultados. En el caso de Boudon este hiato, o "efecto perverso" tiene lugar por un "efecto de agregación" de los comportamientos individuales.

Sin embargo —y aquí creemos que está el mayor vacío de esta perspectiva— para que el "efecto de agregación" pueda darse, la acción debe tener lugar en un contexto cuantitativamente limitado, ya se trate del espacio geográfico, de las oportunidades de ascenso, el tamaño de la economía, o lo que fuere; de lo contrario no habría cómo "saturar" un espacio y con ello producir la agregación en cuestión. ¿Pero cómo podría el individualismo metodológico explicar estos límites? De otro lado Boudon si bien reconoce diferentes contextos de interacción —la interdependencia, el mercado, la división del trabajo—, no construye una tipología de los mismos ni una explicación de su diversidad. El caso es que, aunque Boudon tiene un ángulo de visión mucho más amplio que Jarvie respecto al contexto —y reconoce sin ambages que la situación comprende algo más que "ideas"—, el entenderlo *en principio a partir de la acción* parece excusarlo, hasta donde sabemos, de una reflexión sobre el mismo.

A nuestro entender nadie al interior del individualismo metodológico ha analizado el contexto de la acción en los términos en los cuales él se presenta. O por mencionar un punto más específico, no ha trazado una distinción fundamental entre efectos agregados en el mismo plano de la acción, y los que ella puede producir en otros campos —la cual sí aparece en otras corrientes, como es el caso del estructural-funcionalismo o la sociología de Max Weber. El ejemplo más célebre puede ser la tesis de este último sobre la relación entre la ética protestante y el capitalismo: dada su orientación general hacia el mundo, una acción religiosa determinada tiene un cierto efecto en el campo económico. Por otro lado nada impide, como el mismo Weber lo ha hecho claro, que en el largo plazo esa acción económica repercuta a su vez en el plano religioso —por ejemplo, debilitando la ética protestante²⁶. En cambio en el caso de Boudon la misma noción de efecto "perverso" —es decir, aquel que en sentido inverso sigue la misma dirección— implica la homogeneidad de ambos lados.

26. Werner Stark denomina a este mecanismo la "heterogonía de los fines". Véase su artículo "Max Weber y la Heterogonía de los Fines" [1967] en José Szabón (ed.): *Presencia de Max Weber* (Nueva Visión, Buenos Aires 1971.) En él Stark señala la tendencia en Weber a evaluar el resultado final como siempre negativo, y la contrasta con el tenor optimista de

Formulaciones posteriores y más específicas, como la de Louis Lévy-Garboua, han buscado sistematizar las propuestas de Boudon sobre lo racional y lo irracional a través de la teoría de la información. En "información" se incluyen y juegan un papel considerable, instinto, impulsos, hábitos, el saber popular, las tradiciones, etc. La información con la que cuentan los sujetos se modifica a lo largo del tiempo y en consecuencia cambian sus fines o la jerarquía entre éstos, pero ampliar deliberadamente su base tiene costos de todo tipo. Por ejemplo, en determinados casos el sujeto puede preferir actuar según algún impulso, si estima como costoso reflexionar intencionalmente sobre la decisión a tomar, y esta opción "impulsiva" será "racional" en consecuencia. Por el contrario, en el largo plazo de la historia humana la economicidad del comportamiento propiamente racional "produce resultados superiores desde el punto de vista del sujeto, frente a todos los otros comportamientos posibles."²⁷

A lo largo de este proceso mucha información queda depositada en el "inconsciente":

"el instinto es más económico en ciertas circunstancias que el cálculo consciente... la Razón es invocada para protegerse contra los defectos de la percepción ordinaria (el "Corazón") y ayudar al individuo a cometer menos errores en situaciones complejas y permanentes. ...La división de tareas entre el Corazón y la Razón, entre el Inconsciente y el Consciente, entre el Instinto y el Cálculo reflexionado, es una consecuencia del uso económico de la información." (p. 36)²⁸

Hegel y Marx. Pero siendo "pesimista" en cuando a lo inmediato, el individualismo metodológico parece ser "optimista" en el mediano y en el largo plazo. En cuanto a la terminología Boudon ha utilizado en un primer momento el término "efectos perversos"; posteriormente ha empleado "efectos de agregación", "efectos emergentes", y también —en forma sorprendente— "efectos dialécticos".

27. Louis Lévy-Garboua, "L'Économique et le Rationnel". *L'Année Sociologique*, 1981 (p. 34-35).
28. De esta manera Lévy-Garboua reaproxima el individualismo metodológico a Hayek, quien entiende la cultura y la estructura institucional de una sociedad como el resultado de una larga evolución histórica, la cual es a la vez un proceso de "selección natural" (véase más arriba nuestra exposición de este punto en p. 118 y 119). La cultura viene a ser un inmenso depósito de información que en gran medida no es consciente, pero ha sido mil veces probada; de ahí que haya resistido el paso del tiempo.

Todo esto permite asimilar los tipos de acción social no racional de Weber, los cuales Jarvie había dejado de lado:

"Una cierta dosis de hábitos economiza los costos fijos de decisión y de formación de nuevas aptitudes específicas. ...El modo en el que cada información es comunicada se encuentra adaptada a su naturaleza... Por ejemplo, en razón de su carácter 'superficial' la imitación será más adecuada que la educación para la difusión rápida de mensajes que vayan a ser utilizados en una duración corta. Por lo tanto tendrá una importancia relativamente mayor para elegir un candidato político (en un régimen democrático) o un producto (en períodos de innovación) que para optar por una carrera o un modo de ser." (p. 40)

El principio de la *eco-racionalidad* (pp. 33 y ss.) se sustenta en teorías económicas modernas de la utilidad y de la escasez en un mundo de información imperfecta. Al abandonar el supuesto clásico de un sujeto omnisciente y al ampliar el concepto de información, la noción de racionalidad queda transformada y puede incluir lo que antes era considerado "irracional".

3. Para una *Apreciación*

Como se ha podido ver en el anterior recuento, el individualismo metodológico presenta una historia compleja que comprende distintas épocas, escenarios y tiempos. En líneas generales puede apreciarse un recorrido que va desde la filosofía social a las ciencias sociales, incluida la Sociología, y una trayectoria que empezando en una intención sumamente beligerante y "negativa", o "negadora", ha ido pasando a una actitud mucho más matizada —o mediatizada, según cómo se le interprete.

Explicuemos esta primera afirmación sobre el carácter inicial que él asumió. Bajo todas sus variantes, Weber incluido, el individualismo metodológico se ha plasmado en *oposición* a pensamientos organicistas y/o totalizantes. En el caso particular de Hayek y Popper, sus propuestas de filosofía política se han definido bajo la concepción negativa de la libertad; es decir, entendida como ausencia de restricciones. Dicho sea de paso Hayek atribuye a este carácter negativo el muy escaso éxito del individualismo metodológico —al menos hasta ese entonces— y de las posiciones a él aso-

ciadas²⁹: dada la debilidad de la naturaleza humana y de su racionalidad, los hombres preferirían propuestas afirmativas, como el democratismo, el utilitarismo radical o el socialismo, variantes todas ellas del "racionalismo constructivista", y cuyo mayor brillo y capacidad seductora correrían paralelas a lo imposible de su realización.

Ahora bien, sobre estas bases, ¿sería posible enderezar las cosas?, ¿cómo podría lograrse que los hombres acepten una ideología poco atrayente pero mejor fundada que cualesquier otra?. Una respuesta podría ser el impulsar un liberalismo conservador militante, opuesto en forma sistemática y convencida a todo intervencionismo indebido en la vida económica, política y social, pero sobre todo dispuesto a actuar enérgicamente en nombre de valores capaces de movilizar a la opinión pública. En otras palabras, hacer atractiva esta ideología a la escasa racionalidad de los hombres mediante una labor de agitación y propaganda?. Tal sería, poco más o menos, la opción que Hayek habría optado para sí, la cual en los últimos años pareció haber logrado con singular éxito hasta su fallecimiento en 1992.

Sin embargo, no es éste el lugar para discutir la filosofía política de Hayek, sino la estructura fundamental del individualismo metodológico; si acaso, su "lógica" sustantiva. Desde ese ángulo su rasgo más englobante radica en que el esquema actor-situación funciona de manera clasificatoria; es decir, se trata de dos términos tan relacionados (uno no puede pensarse sin el otro) como *excluyentes*, pues lo que "pertenece" a uno de ellos no puede pertenecer también al otro.

Ahora bien, como hemos visto, tanto en Jarvie como en Boudon al individuo "le queda" muy poco. Recordemos que para Jarvie las circunstancias no son solamente naturales y sociales, sino también psicológicas y éticas; más aún, también las ideas y el *significado de la acción* (Jarvie, p. 14) pertenecen a las circunstancias. Por su parte Boudon coloca las normas entre las restricciones; pero ¿es que la acción social sería plenamente libre sin la existencia de normas?, ¿no es que la libertad se ejerce siempre al interior de marcos, más nítidos que difusos? Pensar lo contrario es recurrir ingenuamente

29. Sería en particular el caso de la filosofía política de Hume. Véase al respecto el artículo de Hayek: "The Legal and Political Philosophy of David Hume", especialmente p. 358-359. V. C. Chappell (ed.): *Hume*. Doubleday Anchor, Nueva York 1966. El artículo fue publicado originalmente en *Il Politico*, Vol. XXVIII, 1963.

a la libertad negativa, la cual sería tanto mayor cuanto menos restricciones existan. Ese individuo libre sería, forzosamente, un individuo a la deriva.

Y no obstante, según el individualismo metodológico este individuo es perfectamente capaz de relacionarse con sus semejantes. ¿Cómo así? Luego de haberlos creado aislados el individualismo metodológico no tiene reparo alguno en constatar la interacción, la comunicación, la interrelación entre las personas, pero sin preguntarse qué las hace factibles. La vida social es aceptada como un dato de la realidad, y en consecuencia no le interesa cerciorarse "cómo será que son" los nexos entre los individuos —y cómo serán los individuos mismos— que la hacen posible, si no necesaria. De su campo de reflexión quedan así drásticamente excluidos un conjunto de problemas básicos a otras corrientes también "individualistas" —como sería la intersubjetividad para la fenomenología—, puesto que las relaciones que postulan entre los individuos son en todo lo fundamental externas e instrumentales.

Un último aspecto de este punto tiene que ver con los nexos entre individuos y hechos. Para el individualismo metodológico los individuos *dan origen* a los hechos sociales, ¿pero cómo revierten esos resultados sobre tales individuos?. Aparentemente ellos quedan incólumes, o en su defecto sus eventuales cambios serían superficiales en la medida en que las circunstancias los modelan, y por lo tanto los podrían "remodelar" una y otra vez. En una palabra, ¿qué tan fácil es que los individuos cambien, y con ellos la sociedad?³⁰.

Aquí se pone de manifiesto con suma claridad la insuficiencia de la reflexión de esta filosofía sobre qué es, a fin de cuentas, el individuo. Por ejemplo, en Jarvie encontramos dos puntos de vista contradictorios. De un lado, como hemos visto, bastaría la educación y la propaganda para cambiar las ideas de la gente, y con ello desaparecerían "mitos" como el de las clases sociales. Pero de otro afirma que ciertos cambios sólo podrían lograrse a

30. Obviamente aquí se excluye la posibilidad de sostener que los individuos cambien debido a la acción de otros individuos, pues ello reemplazaría el esquema actor-circunstancias por otro del tipo ego-alter, y destruiría su carácter sociológico en beneficio de un plano psicológico. Pero las convicciones anti-psicologistas de Hayek y Popper son sumamente claras. En suma, esa acción de "otros" individuos debe producir un resultado cualitativamente distinto a ella misma: un resultado objetivo; tales son las condiciones en las que el individualismo metodológico se coloca para tratar el problema que aquí presentamos.

través de un recambio generacional; en suma los individuos ya socializados tendrían una maleabilidad muy limitada.

Hayek por su parte se sitúa en un plano casi ontológico. Apoyándose muy fuertemente en Hume, sostiene que los hombres son y serán siempre los mismos, —el “hombre nuevo” viene a ser un mito descabellado—; debido a lo cual lo mejor que pueden hacer los hombres es adecuar la sociedad a sí mismos *tal cual ellos son*. En palabras de Hume,

“Es universalmente reconocido que hay una gran uniformidad entre las acciones de los hombres en todas las naciones y épocas, y que la naturaleza humana permanece invariable en sus principios y operaciones. Los mismos motivos producen siempre las mismas acciones. Los mismos acontecimientos se siguen siempre de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, generosidad, el espíritu público: estas pasiones, mezcladas en grados diversos y distribuidas en toda la sociedad, han sido desde el comienzo del mundo y continúan siendo la fuente de todas las acciones y empresas que por siempre se han observado entre la humanidad”³¹.

La conclusión de Hayek es que todo depende de las instituciones; a su vez éstas son el resultado de una muy larga evolución y selección natural de la humanidad, la cual es mejor no perturbar. Es obvio que estos planteamientos no se sitúan en el mismo plano que los de Jarvie, en quien no hay una posición ontológica explícita —más bien hay un rechazo a dicho plano... paradójicamente apoyándose en Hayek y Popper. Pero entonces, ¿cuál es la ontología que propone el individualismo metodológico?

La anterior imprecisión tiene un correlato en la relación entre conocimiento y hecho social. Algunos discípulos de Hayek, tomando muy en serio el postulado según el cual los hechos sociales son “teorías”, han inferido que la sociedad en su conjunto depende del conocimiento disponible. Para J. Watkins, escribiendo en plena beligerancia de esta corriente

“El supuesto central de la posición individualista... es que no existe tendencia social que no pueda ser modificada si los

31. David Hume: *Enquires concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Citado por Karl Mannheim: *Ideology and Utopy. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, p. 255-256. Harvest Books, Nueva York.

individuos involucrados a la vez desean modificarla y cuentan con la información apropiada.³²

Sin embargo, de ser así, ¿cómo queda entonces la falta de transparencia de la vida social, generadora de los "efectos perversos"? ¿qué características debería tener esa información *para no caer en ellos*? —pues es ahí donde se dirige su argumento. Todo este planteamiento sería inútil si los individuos, venciendo ciertas tendencias a través de sus actos, fueran luego víctimas de otras tendencias provocadas por esos mismos actos. En cambio, si se coloca el énfasis en el carácter impredecible de las consecuencias de la acción, en nuestra ignorancia frente a la realidad social (en otras palabras, en su complejidad relativa a lo infinitamente precario de nuestro conocimiento), en la selección natural de instituciones que operaría en el muy largo plazo, etc., se colige lo contrario a lo que Watkins afirma.

De otro lado, ¿en qué consiste contar "con la información apropiada"? Aquí hay una contradicción con Hayek y Popper: para ellos *no es posible* tener el conocimiento necesario para cambiar los hechos sociales; en particular, para modificar los que son más importantes y decisivos. Este impasse podría quizá resolverse si se distinguen dos niveles de intervención: de un lado la procura de cambios a pequeña escala —la "ingeniería social" de Popper. Del otro, las grandes transformaciones, frente a las cuales lo que mejor podrían hacer los hombres es abandonarlas, y dejar que la "selección natural" de instituciones que procede en un *tempo* impersonal, se encargue de lo único posible.

Sin embargo, ¿cómo saber cuál es el límite entre ambos niveles? ¿o por qué pensar que un cambio en la "distancia social" entre las personas sería una reforma más viable que una gran transformación socio-económica? La experiencia histórica muestra por el contrario que las creencias de la gente, o el clima de sus relaciones interpersonales, son realidades incluso mucho más

32. J. W. N. Watkins: "Historical Explanation in the Social Sciences", en Patrick Gardiner (ed.): *Theories of History*, p. 506. Free Press, Nueva York 1959. (Publicado originalmente en el *British Journal for the Philosophy of Science*, 1957.) El argumento continúa de la siguiente manera: "Este supuesto también puede enunciarse diciendo que las tendencias sociales no son impuestas sobre los seres humanos 'desde arriba' (o 'desde abajo') —las tendencias sociales son el producto (usualmente no planeado) de las características, actividades y situaciones humanas, de la ignorancia o la desidia de la gente, así como de su conocimiento y ambición."

rebeldes a la acción pública que el campo de la política o de las relaciones de producción.

Por último echemos una mirada a las dificultades de concebir los hechos sociales como "teorías" o "conocimiento". Creemos que para el individualismo metodológico, y especialmente en Hayek, los actores sociales serían más bien *espectadores* del escenario social, antes que actores propiamente dichos; en tal sentido el peculiar uso que hace de términos como "teoría" y "opinión" no es gratuito, a la vez que encierra una falacia. Hayek fundamenta hablar de "teorías" al referirse a las *ideas* que guían y acompañan la acción de los individuos en tanto proporcionan inteligibilidad a la situación³³, tal como lo hace una teoría científica. ¿Es ello razón suficiente para emplear dicho término tan generosamente?

Veamos. Todos los hechos sociales son "teorías" en sentido figurado. Con esta noción Hayek quiere destacar que, a diferencia de las cosas, los hechos sociales no son hechos físicos, y en tal sentido son "inmateriales". Utilizando un término más genérico y menos tendencioso podríamos decir que son "ideas". ¿Por qué decimos que Hayek usa tendenciosamente el término "teoría"? Porque su significado estricto alude al ámbito de la ciencia, en el cual la palabra posee varias connotaciones específicas:

- a) Una teoría científica *no* es un hecho, no equivale a la realidad a la cual se refiere. Así, el cambio de una teoría científica en razón del desarrollo del conocimiento en modo alguno implica ningún cambio en la realidad observada, *inclusive en las ciencias sociales*.
- b) En ese sentido, la actividad teórica implica la condición de *observación* y no la de *intervención*. El científico no cambia cuando su teoría se modifica.

Ahora bien, según el mismo Hayek los "hechos sociales" cambian al variar las ideas que los hombres tienen sobre su mundo social. Si es así, nos preguntamos, ¿puede ello ocurrir sin que los hombres mismos se transformen?. ¿Pueden ellos *experimentar* estas mutaciones *como si tan sólo las estuviesen expectando*?. Algo así es lo que Hayek parece suponer cuando piensa que los hombres no cambian, que la diferencia entre sociedades o épocas son las instituciones, las cuales producen mejores o peores resultados en las socieda-

33. F. A. Hayek: "The Facts of the Social Sciences", p. 71. *Op. cit.*

des y en los hombres según su adecuación a LA naturaleza humana. Regresamos aquí a la concepción puramente externa de las relaciones sociales.

Al utilizar el mismo término —"teoría"— tanto para el mundo de los actores como para el de los científicos, Hayek asimila los primeros a los segundos³⁴. Los hombres quedarían en una situación de exterioridad frente a los hechos sociales que ellos mismos producen. Nada ligaría a los hombres con tales o cuales instituciones, de modo que si prescindimos de cualesquier otra consideración, a ellos mismos les sería prácticamente indiferente vivir bajo unas instituciones u otras. Lo que Hayek nos propone con su teoría sobre los hechos sociales es, en consecuencia, una *extrapolación* de ciertos aspectos de una teoría científica hacia el mundo social objetivo. Lo inadecuado de este procedimiento salta a la vista³⁵.

34. Nótese el contraste con Durkheim en el capítulo 1. De otro lado la fenomenología hace la misma ecuación que el individualismo metodológico, pero asimila los segundos a los primeros. Frente a ambos puntos de vista nos parece que sólo puede hablarse de una "sociología espontánea" si ya hay una sociología académica; más aún, sólo puede hablarse así desde ésta. Es esta última la que "inventa" a la anterior como Sociología. Sobre ambas "sociologías" véase el punto 3.1. del Apéndice de la presente obra.

35. Dejaremos para otra oportunidad el examen del "rational choice marxism".

8 *Hacia un Individualismo Sociológico* (o *Cómo Salir del Dilema de el Huevo y la Gallina*)

1. *Individuo y Sociedad: ¿una Relación Externa?*

¿Qué decir frente al panorama ofrecido en las páginas anteriores?. Nosotros vamos a sostener que hay en el hombre una *socialidad* inherente, y fundamentamos esta posición no en razones éticas ni subjetivas, sino porque como vimos en el capítulo 3, cualquier otra posibilidad conduce a un callejón sin salida; a saber, dar por sentada la existencia de la sociedad...para luego poder constituirla. Al mismo tiempo debe quedar claro que decimos “socialidad” en lugar de “sociabilidad” para no presuponer en ella contenidos eminentemente “positivos” —a saber, compuestos fundamentalmente por relaciones armónicas entre las personas. Sostenemos que el ser humano está inherentemente orientado hacia sus semejantes, y que esa orientación encierra en potencia las más diversas relaciones sociales.

Ahora bien, ¿cómo entender dicha socialidad, de modo de enfrentar de manera satisfactoria el clásico problema de la relación entre sociedad e individuo?. En esta época en la cual se afirma con inusitada convicción la obsolescencia definitiva del “paradigma del sujeto” o “paradigma de la conciencia”, afirmamos que la eliminación de estas categorías dejará un vacío, el cual no podrá ser llenado sino regresando a ellas mismas, aún si fueran reincorporadas tras un provechoso enriquecimiento conceptual.

Los puntos de vista con los cuales se ha venido cuestionando “la centralidad del sujeto” —los impulsos o el “inconsciente” de Freud, las “estructuras mentales” de Lévi-Strauss, las corrientes marcadas por la Semiótica, o el énfasis en la intersubjetividad (Schütz, entre otros); en fin, todas estas propuestas— requieren de un sujeto que sea el portador de tales fenómenos. Nuestra concepción del hombre en el sentido individual del

término podrá no ser ya la misma de los humanistas del Renacimiento, pero *algún* individuo, entendido de alguna manera, sigue siendo "un dato" irreductible de la realidad. Aún si como categoría puede y debe ser sometida a la crítica, ésta debe dar cuenta de su existencia¹.

Según un punto de vista muy difundido la Sociología sería una reacción conservadora, sea ante la Revolución Francesa y así se explicaría su sesgo anti-individualista². El caso es que encarar al individuo ha significado clásicamente un dilema para la Sociología, y también para la Filosofía Social; este dilema ha sido manejado a través de la llamada "relación individuo-sociedad". No se piense que la Sociología ha tenido un punto de vista monolítico al respecto. En sus orígenes (Comte, Spencer) el individuo ha merecido un sitio decisivo en la constitución teórica del mundo social. Es sobre todo el pensamiento alemán, cargado de romanticismo, el que tiende a un organicismo sin cortapisas, que fuera enérgicamente combatido por Max Weber. Durkheim mantuvo antes bien una posición intermedia.

En épocas posteriores aparecerá lo que Boudon y Bourricaud llaman el "sociologismo", y del que tanto el funcionalismo estructural como también diversos estilos marxistas podrían formar parte. Claro está, pueden encontrarse variantes de solución según uno de los términos (la sociedad) asuma *prioridad* sobre el otro (el individuo), o en su defecto lo *absorba*, hasta hacerlo re-

1. Aquí es pertinente comparar con la teoría del "fetichismo" de Marx: el descubrir lo que se encuentra "detrás" de la mercancía no hace que ésta quede eliminada. "El descubrimiento científico... de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo ... así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico." K. Marx: *El Capital*, (op. cit.) tomo I, p. 91.
2. Esta tesis es sostenida por Leon Bramson en *The Political Context of Sociology*, Cap. I. Princeton University Press, 1961 y 1967 [Hay edición castellana], y Robert A. Nisbet en *The Sociological Tradition*, Cap. 2. Basic Books, 1966 [Publicado en castellano como *La Formación del Pensamiento Sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires]; sin embargo Durkheim acentuó más bien los aspectos individualistas del pensamiento de Comte y Spencer (véase *Las Reglas*, Cap. V, sección II). Sólo posteriormente han aparecido cuestionamientos a estas interpretaciones de la Sociología; por ejemplo, "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology" de Anthony Giddens. *AJS*, Vol. 81 No. 4, pp. 703-729. Enero 1976.

dundante o convertirlo en un epifenómeno. En el primer caso los dos términos mantienen una cierta especificidad, mientras que en el segundo sólo uno de ellos es "verdaderamente real". Para las corrientes individualistas el dilema juega en los mismos términos, pero invirtiendo la dirección de las proposiciones.

Quizá la expresión más clásica de este dilema sea el debate entre nominalismo y realismo. Una las ideas básicas del primero —pues a él le pertenece, aunque puede ser aceptada por todas las posiciones— afirma que la sociedad "en última instancia" está compuesta por individuos, y solamente por ellos. Incluso Durkheim, en quien encontramos la más elaborada argumentación de una "conciencia colectiva", irreductible e independiente, si no previa a las conciencias individuales, como hemos visto en el capítulo 2 reconocía sin dificultad que "La célula viva no contiene más que partículas minerales, así como la sociedad sólo contiene individuos"³. Pero mientras en Durkheim esta cita implica la aparición de "propiedades emergentes" en un plano supra-celular, para un nominalista las propiedades del nivel supra-individual deberán explicarse en última instancia a través de las de sus partes componentes.

Y es que, como hemos dicho, la sociedad moderna se imagina a sí misma edificada en base a los individuos. Mientras ellos vienen a ser un dato primario, la sociedad sería una realidad derivada de aquéllos. Los individuos aparecen en escena dotados de una existencia pre-social; por ello la presencia de la sociedad tiende a ser calificada como antagónica con la autonomía individual. Recordemos cómo la prioridad que diversas corrientes centrales de la Sociología colocan en la sociedad se fundamenta en la naturaleza a-social —cuando no anti-social— que atribuyen al individuo.

Es claro, eso sí, que en la Sociología nominalismo y realismo se fusionan y superponen en las distintas escuelas que se han generado a lo largo del debate. Pero de otro lado comparten un supuesto básico, cual es el postular para la sociedad y el individuo conjuntos de rasgos independientes y excluyentes. Si bien se reconoce que un polo remite al otro, cada uno estaría constituido por un juego de categorías exclusivas; de este modo lo que pertenecería al individuo no pertenecería a la sociedad, y viceversa. Como si cada espacio reclamase la "propiedad privada" de sus respectivos caracteres.

3. É. Durkheim: *Las Reglas...* (op. cit.), p. 15.

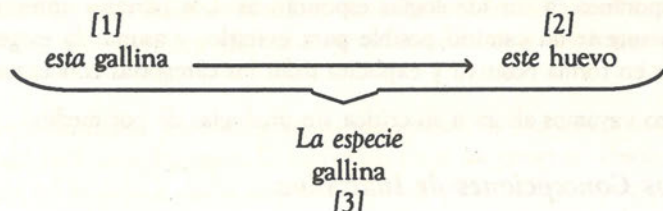
El meollo del problema está pues, en la "externalidad" que los distintos puntos de vista introducen entre ambos polos. Dicha relación externa conduce a buscar los nexos por el lado cronológico, para responder "quién precede a quién". Con frecuencia este rumbo pasa fácilmente de un terreno inmediato de percepción —los individuos contemporáneos en las sociedades contemporáneas— a un pasado finalmente *pre-histórico* —los orígenes de la humanidad—, y por lo mismo cognoscible sólo en términos muy precarios frente a las exigencias del problema. De alguna manera se piensa que la "naturaleza" de las relaciones individuo-sociedad se pueden dilucidar en un supuesto "estado natural originario", al cual se le identifica con lo "primitivo". La incapacidad de este recurso para solucionar el dilema se pone de manifiesto cuando culmina en argumentos ideológicos excluyentes (el Durkheim "sociologizante", los "individualistas ontológicos"), o contemporizadores y moralizantes ("el individuo debe servir a sus semejantes", o "la sociedad existe para servir al individuo").

¿Hay cómo salir de la trampa de estas dicotomías? Creemos que sí, pero ello exige plantear el problema en otros términos. A tal efecto vamos a examinar una analogía que a muchos puede parecer humorística: el huevo y la gallina; ahora bien, las razones para ello no son nada arbitrarias. Para empezar, no seríamos los primeros en hacerlo: la relación individuo-sociedad ha sido una y mil veces asimilada a esta realidad, en una clara homologación metafórica. Paradójicamente aquí deseamos mostrar cuán diferentes son las formas lógicas de ambos problemas, pese a lo cual este ejercicio también revelará al mismo tiempo un punto formal en común, cual es la relación *interna* entre fenómenos aparentemente externos entre sí. Pero ello ya no es parte del problema sino de su solución.

Entrando al tema, el "problema" es tal, y es insoluble, en la medida en que sea planteado como una sucesión cronológica, pues este camino exige que cada término sea considerado frente al otro como independiente, estático e *idéntico a sí mismo*. Sin embargo en la realidad todo ocurre inversamente. En el curso normal de las cosas el huevo deja de serlo y se convierte en gallina (o gallo); a su vez la gallina da lugar a nuevos huevos. El ejemplar adulto existe merced a la metamorfosis de la "forma-huevo" que da lugar a la "forma-gallina", y viceversa. Es decir, tanto el Ser del adulto como el del embrión no son "cosas" sino etapas, *momentos*⁴.

4. Quizá el lector habrá notado en nuestro razonamiento las modalidades que Marx emplea en *El Capital* en los capítulos sobre mercancía y dinero.

Ahora bien, para *cada caso* individualmente considerado, el estadio de huevo o de ejemplar adulto son excluyentes: no es posible ser los dos al mismo tiempo. Pero en lo que a *la especie* se refiere, estos distintos estadios tan sólo son fases simultáneas de un único proceso: la especie [3] comprende tanto al ejemplar adulto [1] como a su forma de reproducción [2], como se muestra el siguiente esquema:



Se aprecia pues que el problema está mal planteado si sus términos se refieren a "este" huevo y a "esta" gallina como meros individuos *auto-determinados*. La especie es confundida con el ejemplar adulto empíricamente dado: "la" gallina [3] es identificada (y confundida) con "esta" gallina [1]. Con el huevo [2] no hay confusión posible: tanto éste como el ejemplar adulto son estadios transitorios. De este modo, cuando el razonamiento queda presa de la mera sucesión diacrónica se obvia lo que es permanente: la existencia de la especie, incluyendo en ella su forma de reproducción.

En consecuencia, cualquier solución diacrónica al problema no vendrá por el lado del crecimiento genético del individuo, sino por la evolución biológica de la especie como tal: es decir, explicando cómo se ha constituido un género como éste cuya reproducción es ovípara. Lo que nuestro razonamiento introduce es el desdoblamiento del fenómeno en dos niveles: los individuos y la especie, donde esta última puede ser entendida como el individuo en lo que tiene de universal. A todo esto —y como ya hemos advertido—, el argumento no puede ser tomado como un modelo isomórfico para la relación individuo-sociedad, pues en tal caso cada elemento componente y cada relación debiera encontrar su correspondencia en la realidad aludida⁵. El modelo no pretende valer en su contenido biológico, organicista, sino en su dimensión *dialéctica*.

5. Tal sería el caso si —a modo de ejemplo— quisiéramos hacer equivaler la gallina a la sociedad y el huevo al individuo, lo cual carecería de todo sentido.

¿Cuál es, pues, el sentido de esta analogía?: criticar el supuesto del "individuo aislado" como dato elemental, obvio y absoluto, ya sea para construir la realidad social (individualismo ontológico), o simplemente para reconstruirla (individualismo metodológico). Este punto es importante, pues al prescindir de la reflexión crítica sobre el nivel de las unidades elementales se deja todo el campo libre al sentido común individualista de la sociedad contemporánea, a sus ideologías espontáneas. Los párrafos anteriores han querido sugerir un camino posible para evitarlo, y asumir la exigencia de elaborar en forma positiva y explícita *todas* las categorías conceptuales.

Pero vayamos ahora a su crítica sin analogías de por medio.

2. *Dos Concepciones de Individuo*

2.1. *El Individuo Psico-biológico*

¿Qué concepción del individuo se corresponde con una perspectiva que reduce a la sociedad a sus integrantes individuales?. Ella debería tener un carácter eminentemente psico-biológico, dado que ambos planos son las dimensiones más básicas y elementales del ser individual; es decir, a) con ellas se obtiene un "individuo mínimo", pero individuo al fin, y b) sin ellas no existiría individuo del cual hablar. Esta base a su vez permitiría constituir un campo de relaciones elementales con el ambiente físico, relaciones que también serían independientes de la dimensión social.

Por el contrario, la dimensión social del individuo requiere de una base orgánica y psíquica que la sociedad como tal no puede explicar. En suma, siendo seres biológicos y psicológicos por su naturaleza primaria, las personas no serían en la misma forma, sociales; sólo adquirirían ese carácter *después*, y ya no de modo "natural". La socialidad humana termina adquiriendo así un carácter "derivado" —o de segundo orden—, *aunque las bases psico-físicas del individuo no sean capaces de constituirla*. ¿De dónde pues, se derivaría esta constitución?.

A nuestro parecer, si bien la postura individualista tiene un fondo de verdad, es unilateral e induce a error. Hemos visto cómo el individualismo metodológico afirma que en la sociedad los únicos actores son los individuos humanos, y ello es cierto, o plausible cuando menos. El problema radica en el carácter conferido por el individualismo metodológico a dicha tesis: la condición de premisa que le imprime trae consigo dar por sentado lo que el

individuo es. Pero si el contenido del término no surge de un examen crítico, adoptará inevitablemente los significados del sentido común o de la ideología que estemos asumiendo. Por otro lado, dicho contenido tendrá que ser muy parco, quedando reducido a su mínima expresión debido a su intención apodíctica. Es cierto que en la sociedad no hay más que individuos, como unidades activas y conscientes; pero ellos no son simplemente seres psico-biológicos. Ese organismo nervioso no es todavía el individuo al que accede el sociólogo, pues requiere además estar orientado hacia otros y poseer una cultura.

El individualismo metodológico da por sentado la existencia autónoma, aislada, del individuo humano. El individuo surge así como un absoluto cuya existencia no la debe a nadie sino a sí mismo⁶. Abstraído de todo contexto social ese individuo viene a ser universal. Este ser compuesto de cuerpo y mente es, como habíamos dicho, el "mínimo de individuo" sobre el cual el razonamiento se inicia. Es redundante señalar los riesgos inminentes que corre esta tesis de confundir lo propio y específico de las sociedades en las que viven los sociólogos —por lo general modernos—, con los pretendidos rasgos del "individuo universal".

En la perspectiva sociológica que aquí proponemos se trata, por el contrario y desde el comienzo, de un *individuo social*. Ésta es, de otro lado, una noción compleja que se distancia deliberadamente de la noción espontánea de individuo tal cual se forma en la sociedad moderna. El individuo social lo es en virtud de haber absorbido (y formar parte de) un conjunto de relaciones sociales a través de las cuales convive con sus semejantes en un mundo cultural dinámico. Relaciones sociales y creación cultural son así los elementos *constitutivos* que confieren al individuo una dimensión social intrínseca. La Sociología no se juega en discutir la prioridad de la dimensión socio-cultural frente a la psico-biológica; le es suficiente mostrar que su campo no puede ser explicado desde la otra instancia, como lo revela el que la diversidad de las sociedades no guarde relación alguna con la homogeneidad bio-psíquica de la especie humana.

Ahora bien, la noción que esta Sociología tiene del individuo, el individuo social es, como cualquier otra, una noción construida. Anthony Giddens

6. El individuo explica; a su vez no necesita ser explicado. En las versiones no dialécticas del marxismo ocurre igual con referencia a la base económica, y en particular las fuerzas productivas. Lo que tienen en común es un modo mecánico de razonar.

ha observado acertadamente que para el individualismo metodológico están en discusión solamente los conceptos que designan colectividades, los cuales deberían probar su validez disolviéndose en unidades elementales según los criterios nominalistas. Por el contrario, los conceptos situados a nivel de las unidades elementales poseerían un carácter obvio, evidente⁷ —diríase “natural”—, como los teóricos liberales tienden a asumir. Sobre la base de tal supuesto el individualismo deja de ser simplemente metodológico, y pasa a tener un carácter *ontológico* al plantear no solamente la conveniencia de “traducir” los términos complejos en sus unidades simples, sino a suponer que aquéllos se erigen como si fuesen LA realidad, y de manera unilateral —es decir, de manera absoluta— a partir de éstas.

2.2. El Individuo Social: el Aporte de Norbert Elias

Un pequeño libro de Norbert Elias, escrito con evidente intención y ánimo pedagógicos⁸, nos ofrece un punto de vista sobre el individuo que, siendo diametralmente opuesto al individualismo metodológico, permite al mismo tiempo evitar la reificación de las nociones y los fenómenos colectivos.

Según Elias el yo que la Sociología ha asumido convencionalmente es el de un hombre adulto carente de relaciones sociales, “centrado en sí mismo, completamente solo, que además nunca fue niño” (p. 140)⁹. En contraste, para Elias los hombres contraen vínculos que no son solamente interdependencias

7. Anthony Giddens: *Central Problems in Social Theory. Action, structure and contradiction in social analysis*, p. 95. Macmillan 1979. Las mismas ideas reaparecen en *The Constitution of Society. Toward a Theory of Structuration*, pp. 213-221. Polity Press, Cambridge 1984.
8. N. Elias: *Sociología Fundamental* [1970]. Gedisa, Barcelona 1982. Elias es conocido mundialmente a través de una extraordinaria obra de juventud: *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* [1933] (FCE, México 1987), si bien ella y su autor tuvieron que esperar varias décadas hasta recibir la atención que merecían. En cierta forma *Sociología...* es hechura de *El Proceso...*; por eso es curioso que Lewis Coser, reconociendo ampliamente los méritos de esta última, a la vez haya criticado de manera dura y unilateral a la otra. Véase su comentario en el *AJS* Vol. 86. Julio 1980.
9. “Desde niños se nos educa para ser adultos independientes, centrados en nosotros mismos, separados de todos los hombres. Al final se cree o se siente que se es efectivamente lo que se ha de ser, que quizás coincide con lo que se desea ser. Dicho con más exactitud, se mezcla hecho e ideal; lo que se es y lo que se debe ser”, pero “el sentimiento de la plena separación de los demás, de la clausura de la propia mismidad en el interior de uno, es, hasta donde puede verse, extraño para el niño pequeño.” (p. 143).

funcionales debidas a la división del trabajo, sino también nexos emocionales, y ello sucede tanto en escenarios de pequeña como de gran escala (p. 165). Por eso no existe y ni siquiera es imaginable el "yo" sin el "tu", el "ellos", el "nosotros".

"Realmente, la función que desempeña el pronombre 'yo' en la comunicación humana sólo se entiende en conexión con las demás posiciones representadas por los otros miembros de la serie" (p. 148). "Se ve así lo equívoco que es el uso de conceptos como 'yo' o 'ego' independientemente de otras posiciones del entramado de relaciones al que se refieren los otros pronombres de la serie". (*Ibid.*)

El *homo clausus* que Elias critica en la Sociología supone límites en verdad inexistentes entre las personas; en realidad el individuo en singular no sería distinguible de manera total y absoluta frente a los otros individuos. Ello se pondría de manifiesto, por ejemplo, en lo que se experimenta ante la muerte de una persona querida. Este acontecimiento

"no significa que haya sucedido algo en el 'mundo exterior' de los sobrevivientes que actúe en tanto que 'causa externa' sobre su 'interioridad'... La muerte de [la persona querida] significa que [uno] pierde parte de sí mismo. ...con la muerte de la persona querida [también] varía el equilibrio de todo su entramado personal de relaciones" (p. 164).

"Tal vez la relación con otra persona que anteriormente tenía un puesto marginal en el entramado personal de relaciones del superviviente, en la figuración de sus valencias, adquiriera ahora una intensidad emocional de la que carecía antes. Tal vez la relación con otros, que quizá tenían para el superviviente una función específica como catalizadores o como figuras marginales y amistosas en la relación con la persona muerta, puede llegar ahora a enfriarse. En definitiva, se puede decir: cuando muere una persona querida varía toda la figuración de las valencias del superviviente, todo el equilibrio de su entramado de relaciones." (*id.*)¹⁰

10. No podemos ahora exponer la categoría más importante que Elias propone en *Sociología*...: la de "figuración". Ella designa aproximadamente el margen de variaciones en los nexos, en el tejido de tensiones que componen un conjunto definido de personas —o más de un conjunto, si forman un conjunto mayor, como dos equipos de fútbol que juegan un partido. La figuración incluye intelecto y afectos, acciones y omisiones. Véanse en particular las pp. 154-160 de dicha obra.

Haciendo una comparación algo riesgosa, mientras una Sociología organicista equipararía a los individuos con las células de un organismo y a las instituciones con diversos órganos del mismo, el individualismo metodológico lo podría comparar con un protozooario que llevaría una vida autónoma, u opcionalmente, formaría parte de organismos multicelulares a modo de colonias organizadas. Por el contrario nosotros compararíamos a nuestro individuo social con una neurona, en tanto que su misma estructura interna anuncia su conexión con otras neuronas. Las relaciones son pues, rasgos constitutivos, primarios, *internos* a los individuos. Como dice Marx, "el hombre sólo puede individualizarse en sociedad"¹¹.

Somos conscientes que este es un nivel que linda con la metafísica y en el cual no cabe demostración concluyente alguna, sino tan sólo argumentaciones en el ámbito de lo plausible. Pero si de argumentos indirectos se trata veamos qué se desprende de la lingüística generativa de Noan Chomsky. Según Chomsky la capacidad lingüística es innata en el hombre; es parte de sus potencialidades cerebrales. El aprendizaje del habla consistiría por tanto en desarrollar una capacidad genéticamente instalada, al igual que la del estómago o los órganos sexuales¹². Forzando un poco los términos, el lenguaje vendría a ser algo así como un órgano más, o en una formulación más aceptable, una función particular de un órgano: el cerebro.

Sobre estas premisas, el hecho es que, *a diferencia de los "otros" órganos y funciones, el lenguaje solamente puede activarse y funcionar en sociedad*. Es decir, algo considerado innato e inserto en la constitución de cada individuo sólo adquiriría vigencia práctica merced a su mundo social; incluso el individuo psico-biológico podría realizarse a plenitud, ser lo que puede llegar a ser, únicamente a través de su vínculo social con otros individuos. Si esto fuese así, la imagen del individuo aislado quedaría seriamente debilitada¹³.

11. Karl Marx: *Elementos Fundamentales...*, p. 4.

12. Obviamente para desarrollar este argumento no necesitamos pronunciarnos sobre la validez de las teorías de Chomsky, tema que de por sí puede constituir un campo especializado de la lingüística. En nuestro medio la escuela de Chomsky es asumida por Mario Montalbetti y criticada por Rocío Caravedo.

13. Al reducir su concepción del individuo a lo "psico-biológico", el individualismo metodológico no podría aceptar las teorías de Chomsky y quedar incólume, pues el lenguaje no es un fenómeno cuyas bases sean puramente psíquicas, como sí lo son la percepción, la memoria, o los sentimientos. Ahora bien, la "relacionalidad" del individuo también se manifiesta en

Ahora bien, aunque no creemos que la contradiga, la perspectiva de Elias no parece dar un lugar suficientemente explícito a la *irreductibilidad* recíproca de individuo y sociedad: la "otra cara de la medalla" de una relación interna. La alusión a las relaciones sociales plantea de inmediato que sopesemos el considerarlas como el campo por excelencia de la Sociología — en rigor, la Sociología puede entenderse como el estudio de las relaciones sociales. Claro está, si la relación social llegara a conceptualizarse como un conjunto de fenómenos *sui generis* que no requiriese aludir a los individuos en cuanto tales, la Sociología podría convertir lo social en un mundo autónomo, como a menudo ha ocurrido de hecho. Sin embargo no vemos en ello ninguna necesidad: no es preciso, en contra de lo que sostenía Durkheim, trazar un cerco alrededor de los fenómenos sociales para que ellos adquieran "ciudadanía sociológica". Por el contrario, antes bien así podrían restarse importantes posibilidades para comprenderlos; los fenómenos sociales, vamos a sostenerlo, tienen una *textura* individual.

3. La Textura Individual de los Fenómenos Sociales

Con esta expresión aludimos a las implicancias que para la sociedad tiene el estar compuesta por seres marcados por las condiciones de la existencia humana. El mundo social en modo alguno es reductible al plano individual; sin embargo, tiene dicha "textura", si bien ella puede tener una significación muy variable según los casos. La textura individual es el impacto que diversas características humanas *asentadas en los individuos*, y únicamente en ellos, dejan sentir su efecto en el mundo social. Nos referimos a "la condición" o "existencia" humanas: vida, muerte, razón, sentimiento, sufrimiento, goce, temor, esperanza, etc. Las sociedades en general no nacen ni mueren, y de hecho son extrañas a las otras vivencias. Si en consecuencia todas éstas hacen una diferencia capital entre individuo y sociedad, vale la pena hacerse preguntas como esta: ¿cómo serían los hombres si dispusiesen de la inmortalidad?, y ¿cómo sería la sociedad si estuviese formada por hombres *inmortales*?

su dotación sexual, pues no se es individuo a secas: se es varón o mujer, y en razón de esas diferencias se establecen relaciones sexuales. Pero en su base biológica este hecho no es específicamente humano; por ello hemos utilizado más bien el ejemplo del lenguaje. De todos modos la diferencia entre el ser humano y los animales es un complejo tema que sigue sujeto a controversia; véase por ejemplo el sugerente libro de Mary Midgley *Bestia y Hombre. Las raíces de la naturaleza humana*. FCE, México 1989.

La pregunta puede parecer insólita y absurda, pero se trata en el fondo de un artificio metodológico: imaginarse cómo serían los seres humanos si careciesen de algunas de sus cualidades más distintivas, para establecer su alcance en ellos y en la sociedad. Si los hombres no muriesen, no podrían tener miedo a la muerte, ¿serían entonces religiosos?; en todo caso, ¿qué tan distintas serían entonces a las religiones que ahora conocemos?. Tampoco podrían existir sacrificios humanos, o actos heroicos. De otro lado si no existiese la muerte no podrían haber delitos contra la vida, y la "pena máxima" sería otra (¿quizá cadena perpetua, por toda la eternidad?). Y Durkheim no hubiese podido escribir una de sus principales obras: *El Suicidio*.

Por otra parte qué, ¿qué ocurriría con nuestras ambiciones si dispusiésemos de toda la eternidad para cumplir nuestros fines?. Obviamente todo esto no es sino un "experimento mental", y en consecuencia somos nosotros quienes ponemos las reglas de juego; así, de momento los hemos hecho inmortales y hemos aplacado sus ambiciones, ¿pero serían también inmunes al sufrimiento, físico y/o psíquico?. Asumamos que también lo sean, pues estos fenómenos también son típicamente individuales —las sociedades no "sufren".

Incapaces de sufrir, a los hombres también les sería imposible hacer sufrir; es decir, de un lado no podrían existir el masoquismo, o el sadismo, y del otro tampoco habría forma posible de castigo. En suma, todo actuar humano estaría, no digamos permitido —porque si todo está permitido no se trata de "permiso" alguno—, sino que más bien todo estaría dentro de lo posible. En consecuencia, no cabría la existencia de ninguna forma de sanción judicial o moral. De otro lado, desconociendo el sufrimiento, ¿qué tipo de literatura podrá entonces escribirse?, ¿o qué tipo de pensamiento filosófico?.

¿Y los haremos capaces de amar, espiritual y/o físicamente? (¿Puede existir amor físico si el amor espiritual está fuera de toda posibilidad?) Pues si los hombres careciesen de capacidad para sufrir y amar, los sentimientos no tendrían por qué, para qué ni cómo ser educados; en consecuencia las familias carecerían de esa dimensión expresiva. En rigor no existirían familias, sino a lo sumo parejas con hijos; sin embargo como la educación de los sentimientos sería superflua, los hijos —mejor dicho, los vástagos— una vez nacidos podrían quedar a cargo de espacios institucionales especializados. De otro lado, sin amor ni sufrimiento, ahora ya no estaría en cuestión qué tipo de expresiones literarias y artísticas existirían, pues no cabría ninguna.

Es innecesario llevar más allá este experimento. El caso es que, *al eliminar las condiciones existenciales del individuo, terminamos suprimiendo toda vida social*. La conclusión inmediata de este argumento es que la vida en sociedad en su totalidad, tal como la conocemos, descansa en, o cuando menos recibe la presencia constituyente del plano individual. Cabe advertir, eso sí, que esta dimensión existencial no tiene por qué ser reducida a aspectos "subjetivos". Es verdad que en mucho tiene ese carácter, por ejemplo la vida y la muerte, pero en modo alguno se agota en ello, como este mismo ejemplo lo muestra: cada sociedad afronta el nacimiento de nuevos integrantes, su crecimiento y conversión en miembros plenos, así como el retiro y la desaparición de los más antiguos. Estos aspectos corresponden a lo que denominamos la "textura individual" de los fenómenos sociales.

Ahora bien, buscando entender la sociedad al llegar a la conclusión anterior, ¿no recaemos acaso en un individualismo extremo?. En verdad no hay tal, pues si bien toda la vida social tendría un "anclaje" en rasgos específicos al individuo, hemos visto mediante las reflexiones previas sobre la constitución del "yo" que ese individuo ya no es más el individuo aislado: nacer y morir, razonar, sufrir y gozar, no son ya propiedades de un ente bio-psicológico autónomo, sino de un ser socialmente constituido, y nada de lo que nuestro experimento mental ha permitido concluir desdice la argumentación anterior. Por tanto, como resultado general podemos afirmar que el individuo es absolutamente social y la sociedad es absolutamente individual. Ocurre que ninguna instancia tiene la "propiedad privada" de actividad ni fenómeno alguno; como hemos visto, la presencia de éstos en cualquiera de ellas no excluye su presencia en la(s) otra(s).

Sociedad e individuo quizá no serían pues, sino *dos maneras de hablar* del medio humano, ¿pero es ello una conclusión sostenible?.

3.1. *¿Sólo dos Formas de Hablar?*

Examinemos esta posibilidad. Así, ¿a qué alude el concepto de "migración" sino al comportamiento masivo en el tiempo de un conjunto de individuos, que deciden cambiar sus posibilidades de vida al trasladar su residencia a otra demarcación territorial?. No puede decirse —aún cuando algunos lo hagan— que el desplazamiento de los individuos "se deba a" la migración, ni que ella sea "el efecto" del desplazamiento de éstos. Muy de otra manera la migración, en su inmediatez, *consiste en dicho desplazamiento*.

Claro está, hay una gran diferencia entre la percepción y las vivencias de quienes llevan sobre sí la parte activa del proceso —los migrantes—, y quienes tan sólo reciben su impacto: en el lugar de origen, los que no migraron; en el punto de llegada, quienes lo habitaban previamente. Son estos “actores pasivos” quienes se encontrarán con “la emigración”, o con “la invasión”, pero la diferencia está simplemente en la percepción que cada uno tiene; en cuanto a “los hechos en sí”, la migración no es sino el desplazamiento de los individuos.

Veamos otro ejemplo. En un proceso de “expansión urbana” cambiará la tenencia, propiedad y uso de la tierra, y diversos grupos van a ocupar nuevas posiciones. Unos conseguirán la tierra, mientras otros se deshacen de ella (por venta) o la pierden (ante una invasión). Las metas de los primeros empiezan a convertirse en realidad mientras que los segundos ven reducirse sus posibilidades. Todo lo dicho no hace más que expresar a nivel de los individuos lo que está encerrado en tal proceso de expansión urbana. Lo mismo podría decirse de otros procesos y relaciones sociales: la diferenciación social tiene lugar, por ejemplo, en una cierta especialización de tareas que finalmente recaen en individuos determinados. La “diferenciación social” se traduce en “especialización” de instituciones, grupos e individuos.

Podríamos a esta correspondencia o paralelismo llamarla “correlato”. Éste sería el *modo de manifestarse* de los fenómenos sociales globales en los individuos, o a la inversa, el efecto agregado que éstos tienen. A diferencia de una relación causal, donde hay dos tipos de entidades (la “causa” y el “efecto”) en el correlato sólo hay una; por tanto no puede asumirse una prioridad ni cronológica ni “ontológica” de la sociedad frente al individuo. Llevando al límite este enfoque, y como hemos sugerido, podría decirse que ambos planos no son sino dos diferentes lenguajes sobre el mismo objeto: los fenómenos sociales.

A esto es donde nos conducen las versiones más extremas del “individualismo metodológico”, pero inclinándose totalmente hacia el *lenguaje* centrado en los individuos y con una aversión igualmente neta contra las *nociones* que aludan a fenómenos globales. Sin embargo, como hemos visto en el capítulo anterior, Popper o Boudon no aceptarían esta dimensión existencial de los individuos como sociológicamente pertinente. Es en ésta, la cual tiene lugar sólo en los individuos y no en la sociedad, donde se fundamenta el que para nosotros los dos planos existan como algo más que dos lenguajes: ellos remiten a *realidades* diferentes.

Por ello es que el énfasis en la "unidad" de estas instancias en modo alguno puede desconocer la legítima especificidad de cada una: esta identidad entre lo individual y lo social no niega que existan, de un lado los individuos con su dimensión existencial incluida, y del otro, espacios de socialidad más o menos cristalizados o institucionalizados. Esto es lo que encontramos a través de la incidencia recíproca entre fenómenos que pertenecen a uno u otro plano, o en la existencia de distintos tiempos, los cuales lejos de coincidir se diferencian y entrecruzan. Examinemos sucesivamente ambos problemas, los cuales están muy imbricados entre sí.

3.2. *La Especificidad del Individuo y de la Sociedad*

El defecto de la noción de "correlato" es que en el límite borra toda distinción entre individuo y sociedad y convierte el paso de un plano al otro en un simple juego deductivo, o inductivo. ¿Pero es que acaso obtendríamos la historia del Perú si tuviésemos a nuestra disposición las biografías de todos los peruanos, así como de los extranjeros que han tenido que ver con los peruanos?. Por ejemplo, ¿sabríamos si la sociedad en cuestión es un mundo predominantemente urbano, o rural?, ¿industrial o agrícola?, ¿si se encuentra atravesando un ciclo de prosperidad, o de decadencia?, ¿si dispone de autonomía política, o se encuentra dominada?. Son preguntas que no pueden responderse en el plano de las muchas biografías de los individuos, pues aluden a *circunstancias* englobantes.

¿Qué horizontes colocan tales circunstancias a los proyectos individuales?. De otro lado, ¿en qué medida tales metas y proyectos coinciden, por ejemplo, con las "metas nacionales" de ideólogos y políticos, quienes pueden intentar colocar su accionar y sus pensamientos, así como el accionar y las decisiones de los demás, tras el logro de "metas históricas"?. Por último, junto con los efectos "objetivos" del comportamiento a este nivel agregado los sentimientos se neutralizan, sobre todo con el correr del tiempo, con lo cual se vuelven "invisibles" para una lectura puramente "social" de los hechos. Y sin embargo ello no significa que desaparezcan del plano individual, ni que dejen de tener una mayor o menor eficacia en el plano colectivo.

Una de las coordenadas que estructuran la dinámica de cualquier sociedad consiste en que la continuidad, la permanencia de la vida social, tiene lugar a través de individuos efímeros que entran y salen de este mundo: los individuos pasamos mientras la sociedad queda. El ritmo fluctuante pero ininterrumpido

de la sociedad, de duración y curso indefinidos y diversos, se sostiene en pequeños ciclos biográficos, cada uno de los cuales, luego de un comienzo puesto al azar (el nacimiento) tiene un seguro final (la muerte); entre ambos extremos se sitúan etapas socialmente establecidas y normadas: el crecimiento, aprendizajes diversos, la asunción de ciertos roles a la par del abandono de otros, etc.

El "tiempo individual" es así, muy distinto objetiva y subjetivamente al "tiempo social", sujeto a ritmos, ciclos, etc., por completo diferentes. Quizá debiéramos hablar en cada caso de los tiempos, o ritmos (*es decir, en plural*) pero no entraremos por ahora en estas importantes derivaciones. En todo caso, por encima de esa diversidad el tiempo social asume una forma muy distinta a la del tiempo biográfico o *ciclo vital* de los individuos. De este modo, la coincidencia plena —la absorción de alguno de ellos en el otro, la posibilidad de pasar deductivamente de uno a otro plano—, y por lo tanto un puro y simple "correlato", es imposible. Tal irreductibilidad nos lleva a examinar y desarrollar una propuesta para mediar entre estos niveles.

3.3. *Inquietudes Personales y Problemas Públicos*

Para Charles Wright Mills, tal como él lo expone en una obra ya clásica¹⁴, la imaginación sociológica consiste en la capacidad de vincular las inquietudes personales con los grandes problemas públicos de una época, y establecer así puentes entre biografía e historia, puentes de suma importancia para que los individuos puedan orientarse en la época y en la sociedad en que viven. En sus propias palabras:

"Cuando en una ciudad de 100,000 habitantes sólo carece de trabajo un hombre, eso constituye su inquietud personal, y para aliviarla atendemos propiamente al carácter de aquel hombre, a sus capacidades y a sus oportunidades inmediatas. Pero cuando en una nación de 50 millones de trabajadores 15 millones carecen de trabajo, eso constituye un problema público, y no podemos esperar encontrarle solución dentro del margen de oportunidades abiertas a un solo individuo. Se ha venido abajo la estructura de oportunidades misma. ...

14. Charles W. Mills: *The Sociological Imagination*. Oxford University Press, 1959. Hay edición castellana en el FCE, México.

Veamos la guerra. El problema personal de la guerra, cuando se presenta, puede consistir en cómo sobrevivir o cómo morir con honor, cómo enriquecerse con ella, cómo trepar a lo más alto del aparato militar de seguridad, o cómo contribuir a ponerle término. ... Pero los problemas estructurales de la guerra se refieren a sus causas, a qué tipo de hombres pone ella al mando, a sus efectos sobre las instituciones económicas y políticas, de la familia y de la religión, a la irresponsabilidad desorganizada de un mundo de Estados-naciones.

Mientras una economía esté organizada de manera que haya crisis, el problema del desempleo no admite una solución personal. Mientras la guerra sea inherente al sistema de Estados-naciones y a la desigual industrialización del mundo, el individuo común en su medio restringido será impotente —con ayuda psiquiátrica o sin ella— para resolver las inquietudes que este sistema o falta de sistema le impone. Mientras la familia como institución convierta a las mujeres en adorables esclavas y a los hombres en sus principales proveedores y dependientes aún no destetados, el problema de un matrimonio satisfactorio no puede tener una solución puramente privada. Mientras la megalópolis superdesarrollada y el automóvil superdesarrollado sean rasgos constitutivos de la sociedad superdesarrollada, los problemas de la vida urbana no podrán resolverlos ni el ingenio personal ni la riqueza privada.”¹⁵

Si bien Mills pone de manifiesto la *correspondencia* entre ambos niveles, estrictamente hablando no se trata de un “correlato”, pues las “inquietudes personales” no son idénticos con los “problemas públicos”: el problema del desempleado no es lo mismo que el desempleo; el del soldado no es lo mismo que la guerra. Aquí hay dos niveles, simultáneos pero distintos y ni siquiera necesariamente paralelos. Esta distinción es además clave para discernir la estructura social a través de las formas de diferenciación: los negros, los blancos y los indios, las mujeres y los hombres, los jóvenes frente a viejos y adultos, tendrán diferentes inquietudes.

En un proceso histórico tendremos el entrecruce de las trayectorias individuales más dispares; y todas ellas se van a encontrar en “correspondencia” con la historia, aún cuando lo hagan mediante diferentes aristas del proceso

global. Este es uno de los aportes de Mills; el problema con su propuesta radica más bien en que ello parece ocurrir en una sola dirección: la biografía refleja la historia. ¿Dónde quedaría entonces, un espacio teórico para dar cuenta de la materialidad y la eficacia propias del plano individual?

Claro está, su formulación puede permitir pensar una relación en dos sentidos entre biografía e historia en el campo metodológico, pues al realizar una investigación un plano puede servir como correctivo al otro. Sin embargo, en lo que a la teoría respecta la relación "típica" se establece desde la sociedad hacia el individuo; es decir, es la primera la que puede explicar al segundo, y en modo alguno al revés. ¿Es posible plantear esa reversión?, ¿le competiría hacerlo a la Sociología, o a los sociólogos?, ¿y tienen alguna importancia las fronteras entre las ciencias a estas alturas del partido?

Al observar la textura individual del mundo social, atendiendo en particular al tiempo biográfico, encontramos que cada individuo quiere vivir su vida, y si puede, disfrutar de ella. Por lo general no piensa que vaya a tener otra —en esta sociedad no se cree en la reencarnación—, y aún en tal caso no estará dispuesto a desperdiciar ésta. Por ello se traza metas para vivirla; un "proyecto", como decía Sartre. Las aspiraciones individuales, aislada o colectivamente, buscan convertirse en realidad poniendo en juego los recursos disponibles para enfrentar circunstancias que deben ser superadas. Y en ello los individuos pueden *sentirse* confiados o inseguros, indignados o serenos, con la moral alta o con la moral baja, seguros de la legitimidad de su acción o sin convicción, fuertes o indefensos, valientes o temerosos.

Este campo, al que por ahora designaremos como un plano *moral*, incide en el comportamiento individual y colectivo, en el nivel y fuerza de las organizaciones, y de hecho repercute en fenómenos de carácter netamente macro-sociológico. El punto a destacar es que la moral, si por una parte es una resultante de múltiples circunstancias sociales —en modo alguno atribuimos al plano individual ser la "causa" de la moral—, por otra *reside* en los individuos, como una más de sus dimensiones existenciales, y *desde ahí* ejerce una determinada eficacia sobre otros niveles significativos del mundo social.

Las vicisitudes de la vida social —muy en particular la política— dependen en mucho de esta dimensión; tal es el caso de la moral traducida colectivamente en acción. Por ejemplo, quienes a mediados de 1987 opinaban en las encuestas en contra de la estatificación de la banca manifestaban una *convicción* mucho más firme que quienes se manifestaban a favor, lo cual

incidía en las posibilidades de cada punto de vista. Cuando hay una "moral alta" el plano (y el tiempo) individual y el colectivo se confunden en la conciencia de los participantes, y asumen una estatura "histórica". Pero sólo a través de un marco teórico que trascienda esas percepciones se puede mantener una distinción que no depende de la subjetividad transitoria de las personas. Esto lo veremos en forma más detallada en el punto siguiente.

4. *Tiempo Social y Tiempo Individual*

Sabemos que el tiempo social es concebido de muy variadas formas según la sociedad en cuestión. En algunas es pensado como un gran ciclo cósmico, a cuyo término todo puede empezar otra vez, o invertir el orden actual. O salir de este mundo al "fin de los tiempos", por ejemplo a través de un Juicio Final. Otras sociedades imaginan su devenir como una continuidad fluida entre pasado, presente y futuro; un tiempo linear, signado por un progreso continuo, o a saltos, pero irreversible. Entre nosotros es muy común una noción de la Historia basada en esta última imagen.

Superponiéndose en gran parte con ella surge la figura de un tiempo abstracto, objetivado por ejemplo a través de un calendario —diríase— cósmico, el cual tiene una manifestación cotidiana en las "fechas". Ellas permiten ordenar "cronológicamente" los acontecimientos de una manera aparentemente absoluta. De esta manera el espacio pasa a un plano muy secundario, como si hubiera un mero y único escenario de la "historia universal". Ella conecta linearmente un acontecimiento con otro, creando así un "tiempo universal". No es necesario decir que este tiempo abstracto es significativo sólo merced a determinadas condiciones sociales y complejas operaciones intelectuales; en modo alguno es una noción "natural" o espontánea.

Esto mismo ocurre con el tiempo individual. Ahora bien, a diferencia de Occidente moderno, el "individuo" no puede ser una instancia ordenadora del mundo, centro de derechos y obligaciones, por ejemplo en una sociedad marcada por organizaciones religioso-corporativas, como las castas, y que crea en la reencarnación. Así, en la religión hindú el curso de cada individuo empíricamente dado no coincide con su biografía, pues aquél comprenderá las anteriores reencarnaciones así como las que aún le falta por recorrer. Derechos y obligaciones se definen por la pertenencia a la casta, y ella a su vez por el grado de "karma" que le corresponde.

Claro está, como dice Louis Dumont¹⁶, no es que los hindúes desconozcan el "yo"; sus pronombres personales son los mismos que entre nosotros y los utilizan de la misma manera. Pero ello no significa que "el individuo", esa categoría tan central de nuestra cultura, sea un criterio ordenador de la realidad. En rigor, el problema "individuo-sociedad" sólo puede presentarse en la plena extensión de la palabra ahí donde la categoría "individuo" se haya constituido. Por encima de las circunstancias que explican tal constitución, ella es para nosotros un ineludible punto de partida.

Al reflexionar sobre la relación entre los distintos "tiempos" debemos tener en claro que ellos construyen entre sí nexos muy complejos. Así, aunque el "tiempo social" alcanza períodos evidentemente mayores que el "tiempo individual", existen por ejemplo coyunturas o períodos de crisis sociales muy *intensos*; son decisivos para la sociedad en su conjunto, y tienen lugar en un lapso muy breve, que puede abarcar tan sólo una fracción pequeña del tiempo biográfico. Por eso generaciones enteras pueden sentirse súbitamente "desubicadas" ante transformaciones drásticas, y experimentar un corte en sus vidas, una ruptura.

Entre las metas individuales, los proyectos políticos y los grandes desenlaces históricos, las correspondencias llegan a ser muy estrechas o muy lejanas, según los casos. Reflexionando sobre el tiempo revolucionario Mariátegui ha esbozado algunas de estas distancias:

"El progreso —o el proceso humano— se cumple por etapas. Por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría humana en marcha, es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva. Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen. Para el hombre, como sujeto de la historia, no existe sino su propia y personal realidad. No le interesa la lucha abstractamente sino su lucha concretamente. El proletariado

16. Louis Dumont: *La Civilización India y Nosotros*. Alianza Universidad, Madrid 1989.

revolucionario, por ende, vive la realidad de una lucha final. La humanidad, en tanto, desde un punto de vista abstracto, vive la ilusión de una lucha final."¹⁷

Varios supuestos estructuran este razonamiento; entre ellos la presencia de una concepción sutil pero inequívocamente teleológica de la historia: el "progreso" o "proceso" humano, también la existencia de etapas; en un párrafo posterior Mariátegui afirma la continuidad entre las revoluciones francesa y soviética. Pero además en el texto aparece la diferencia entre un tiempo abstracto *que no tiene fin ni finalidad*, y la necesidad de los sujetos de carne y hueso de imaginar una meta definitiva; sin ello no podrían dar de sí hasta la última de sus energías¹⁸. Para el escéptico la lucha final no es sino una fantasía; para el revolucionario es una realidad total. Para Mariátegui es una *realidad creada*: el caso es que, exitosas o fracasadas, las revoluciones han existido en tanto en ellas los hombres han librado su lucha "final", aunque siguieran luchando después.

Tiempo individual y tiempo social, o histórico, se imbrican e incluso puede parecer que se fusionan, pero no se confunden. Los fenómenos sociales, sin dejar de ser tales, tienen una *textura individual*. Construir esa tesis es lo que hemos intentado hacer en estas páginas.

17. "La Lucha Final" [Marzo, 1925]. *El Alma Matinal*, y *Otras Estaciones del Hombre de Hoy*, pp. 29-30.
18. Esta idea podríamos ligarla a la siguiente proclama de Max Weber: "Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible, si no se intenta lo imposible una y otra vez. Pero para ser capaz de hacer esto no sólo hay que ser un caudillo, sino también un héroe en el sentido más sencillo de la palabra." Max Weber: "La Política como Vocación" [1919], en *El Político y el Científico*, p. 178. Alianza Editorial, Madrid 1986.

APÉNDICE

La Política de la Sociología

Para una Apreciación del Caso Peruano (*)

1. Sociología, Política y Sociedad

En los últimos 30 años —lapso al que se reduce su existencia como disciplina universitaria— la Sociología en el Perú ha atravesado básicamente por tres etapas, definidas por transcurrir antes, durante y después de la experiencia del Gobierno Militar 1968-1980. ¿Cuál ha venido siendo, en este desarrollo, la práctica teórica, profesional y política de esta disciplina? (o en otras palabras, ¿cuál ha sido su inserción global en el país?). ¿Qué posición relativa han venido teniendo estos espacios entre sí y con la sociedad en su conjunto?, y en particular, ¿cuáles han venido siendo las relaciones entre teoría y práctica, entre academia y política?

A *grosso modo* podemos distinguir cuatro campos que atañen de manera diferenciada al mundo de la Sociología:

- a) *El ámbito académico*; es decir, la producción de conocimientos y la enseñanza de la especialidad. Los personajes centrales de este campo vendrían a ser los investigadores, los profesores y los alumnos universitarios.
- b) *La aplicación* de los conocimientos, tanto en el Estado como en organizaciones no gubernamentales y de cooperación internacional,

(*) En este escrito se condensan ideas expuestas en los siguientes trabajos, que salvo el último no han sido publicados: "La Producción Sociológica en el Perú", ponencia básica presentada en el Primer Congreso Nacional de Sociología (Huacho, 5-8 de Mayo de 1982), "La Política de la Sociología. Claros y sombras, palabra y silencio", leído con motivo de los 25 años de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUC, el 11 de Octubre de 1989, y "Del Mito Proletario al Mito Popular (notas sobre el caso peruano)", presentado en el Seminario "El Nuevo Significado de lo Popular en América Latina". DESCO, 8-12 de Octubre de 1990.

así como en el ámbito privado empresarial, hasta ahora en forma minoritaria .

- c) La *difusión* hacia públicos diferentes a la comunidad científica. Es el caso de las revistas político-intelectuales, o la publicación de artículos de cuño sociológico en las páginas editoriales de los diarios.
- d) La *práctica política*, cuando emplea en mayor o menor medida conocimientos y categorías de las ciencias sociales. Se sitúan aquí políticos más o menos profesionales con formación sociológica.

Queremos explorar las siguientes tesis.

1. Con el correr del tiempo, el campo de la Sociología se ha ido ensanchando de manera sucesiva desde el primer ámbito hacia el último. Simultáneamente y a través de un proceso peculiar, la fuerza gravitacional se ha desplazado desde el mundo académico hacia los espacios políticos. El resultado es, nos parece, un predominio particular de la política sobre la ciencia..

2. De otro lado el mundo de los sociólogos no escapa a la polarización general que se profundiza en las últimas décadas en todo orden de cosas de la vida nacional. Polarización entre un sector "adecuadamente empleado" que se ha venido reduciendo cada vez más —los cálculos oficiales lo sitúan ahora en un 10%— y el país masivo. Paradójicamente quienes pertenecemos a esa minoría consideramos que podemos actuar en nombre del país masivo, al cual por otra parte observamos como un sector apartado de "la norma". Ahora bien, no se trata tanto de una polarización al interior de la Sociología; a fin de cuentas, al igual que la generalidad de los políticos, intelectuales, estudiosos, literatos, promotores, etc., desde el punto de vista socio-cultural los sociólogos también pertenecemos a una gama más o menos diversa pero limitada de ámbitos socio-económicos "medios" y "altos", y nos movemos en espacios que se interconectan y superponen cómodamente. No todos pertenecen a ellos, pero para buena parte de la periferia este núcleo actúa en el fondo como un grupo de referencia más positivo que negativo.

3. Lo que esta polarización sí trae consigo es un nítido divorcio en términos de las posibilidades de comunicación y entendimiento entre ambos mundos. El instrumental teórico de los sociólogos así como sus diagnósticos y proyecciones hacia el futuro sufren en consecuencia de un desfase imposible de ocultar. Esta situación no es vivida necesariamente como "crisis" de la Sociología, pero sí constituye un escenario crucial para su quehacer.

1.1. La Sociología en el Perú: un Breve Recuento

a) Los Años 60

La sociología académica actual en el Perú surgió hace unas tres décadas a partir de preocupaciones teóricas y prácticas por el desarrollo y la modernización del país. En ese momento se asumía sin discusión que la Sociología en el Perú estaba recién por escribirse y que partíamos de cero; todo se ignoraba, todo estaba por hacer. En particular el pensamiento social previo, por ejemplo el de Mariátegui, que años después sería tan trajinado desde las ciencias sociales, en ese entonces fue ignorado prácticamente por completo. Diríamos, con Guillermo Nugent, que en ese entonces una vez más lo moderno fue sinónimo de lo extranjero¹.

El modelo implícito de la Sociología era el de una ciencia preocupada por los problemas sociales, pero capaz de decidir por sí misma los temas a estudiar, y volcada en un segundo término a proponer soluciones cuyo carácter neutro no se ponía en duda. Por otro lado no existía aún una audiencia que demandara estudios, o que se constituyera en interlocutor de la naciente disciplina. Trabajos importantes de entonces fueron en la Universidad Católica las investigaciones sobre Puno e Iquitos, o sobre los partidos políticos, los empresarios industriales, las pautas migratorias, la fecundidad en Lima Metropolitana, o el valor social del tiempo. Por entonces en la Universidad de San Marcos las investigaciones en curso seguían rumbos muy similares: estuvieron centradas en sectores sociales conflictivos (como obreros y estudiantes) o claramente "desviantes" (la prostitución), perturbadores ambos de la "integración social".

El caso fue que en esos mismos momentos —mediados de los años 60— el país era sacudido simultánea o sucesivamente por importantes movilizaciones campesinas, el despuntar del sindicalismo clasista, la radicalización del movimiento estudiantil, la aparición de la "nueva izquierda" y las experiencias guerrilleras que preludiaron la muerte de Ernesto Guevara en Bolivia. Ocurrían y se sucedían además, migraciones, poblaciones marginales y crecimiento industrial. En el plano político y social y en el campo de un pensamiento crítico que resurgía vigoroso tras un silencio de treinta años, se ventilaba la nece-

1. Guillermo Nugent: "Tradición y Modernidad en José Carlos Mariátegui", en Alberto Adrianzen (ed.): *Pensamiento Político Peruano*, p. 193-194. DESCO, Lima 1987.

sidad de "cambiar las estructuras": reforma agraria, nacionalización del petróleo, desarrollo industrial, planificación de la economía.

Y sin embargo, salvo muy parciales excepciones, la Sociología estuvo ausente de todo ello, pues estudiaba aspectos y manifestaciones aisladas de una crisis, pero *sin descubrir la crisis como tal*, sujeta como estaba a la imagen implícita de un sistema social capaz de auto-regularse y recobrar su equilibrio. François Bourricaud allá por 1967 —y aún con toda su lucidez—, razonando a partir de un modelo cibernético, subrayaba la capacidad que la "oligarquía" peruana había tenido para capear los temporales². Al año siguiente sobrevinía el golpe militar de 1968...

Hoy podríamos decir que al no colocar los temas bajo estudio al interior de una interpretación concreta de la estructura social, el mensaje implícito consistía en buscar el control y la adaptación de tales fenómenos, lo cual tendría que conseguirse básicamente desde el garante del orden establecido: el Estado. (¿Qué tan lejos estaremos ahora de tales perspectivas?.)

b) La Sociología en los 70

Los inicios de la profesión habían sido sumamente académicos y hoy podemos decir que poco auspiciosos; sin embargo el modelo inicial —el de una ciencia adaptativa— quedó rápidamente desfasado ante el rumbo de los acontecimientos. En San Marcos, el movimiento estudiantil bajo orientaciones de izquierda, logró la renuncia del tres veces rector Luis Alberto Sánchez; en la PUC se produjo el progresivo reemplazo de los profesores holandeses por profesores nacionales formados en las pautas de la sociología europea y norteamericana; en ambas universidades se experimentó, con modalidades diferentes, la irrupción de la teoría de la dependencia y luego del marxismo. Pero el escenario cambió decisivamente para la política de la Sociología con la instauración del Gobierno Militar (1968-1980). El resultado fue la aparición y generalización de una suerte de "sociología crítica", y cuyo modelo político podría sintetizarse en los siguientes términos.

En los años setenta la Sociología se constituyó como una suerte de "ciencia social general" que llegó a impactar en importantes núcleos de

2. Cfr. *Poder y Sociedad en el Perú Contemporáneo*. Sur, Buenos Aires 1967. Véase su "autocrítica" en *Análisis. Cuadernos de Investigación* No. 13, pp. 5-16 (Lima 1988), incluida luego en la segunda edición de *Poder y Sociedad*.... IEP, Lima 1989.

profesionales en el Derecho, la Economía, Demografía, Antropología, en la crítica literaria y en la Historia. Quizá su presencia más importante, políticamente hablando, haya tenido lugar a través de la Reforma Educativa iniciada en 1972, en donde pueden rastrearse los orígenes de lo que Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart han dado en llamar "la idea crítica del Perú": una interpretación de los problemas históricos del país basada en su relación con el exterior, las relaciones de dependencia, la fuga de excedentes, la conformación de clases sociales, etc.³

De esta manera el producto intelectual consistía en un conjunto de problemas a solucionar, vale decir, de "tareas históricas", aunque no daba la misma atención a los recursos para enfrentarlas. Vistos así los problemas se volvían abrumadores y prácticamente insolubles.

Por otra parte la sociología académica se movió con una sustancial autonomía respecto al Estado y al Gobierno, al mismo tiempo que las medidas y políticas de éste eran celosamente vigiladas y sometidas a una acerba crítica. En esas circunstancias el escenario académico era el centro generador de las actividades de los otros niveles; por lo mismo ellos eran básicamente una prolongación de éste. ¿Pero cuál era esta vez el mensaje? La Sociología constituyó un discurso centrado sobre todo en las clases populares, y marginalmente en las clases dominantes, pero entendiendo tanto a unas como a otras en sí mismas, antes que en sus relaciones recíprocas. Sin embargo, quizá lo más importante es que dicho discurso estuvo explícitamente dirigido *hacia* aquéllas; es decir, lo que hacía era justificar sus luchas y demandas. Al mismo tiempo fue un diagnóstico centrado en los impasses nacionales, y sobre todo en las debilidades, defecciones e incapacidades históricas de las *élites*, así como en el carácter instrumental del Estado para proteger los intereses de éstas.

Así, aún cuando en la política la Sociología era no sólo autónoma sino sumamente crítica del Gobierno Militar, coincidía con él en muchos aspectos ideológicos —por ejemplo en la evaluación negativa de la realidad nacional—, y sobre todo en el diagnóstico de los problemas: la dominación oligárquica, el imperialismo, el carácter dependiente de la burguesía, etc. El caso fue que la Sociología alcanzó un importante auge social y político en

3. Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart: *El Perú desde la Escuela*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1989.

estos años al conquistar una vasta audiencia en diversos públicos no especializados, muchos de los cuales de una u otra forma estaban en movilización. En particular, la tuvo entre las clases populares.

En el Perú de los años setenta el centro de gravedad de todo este complejo tuvo un carácter teórico-político que en términos institucionales estuvo colocado en los partidos políticos —se entiende, de izquierda—, en las universidades y en los pocos centros de investigación entonces en funcionamiento, cuyas tareas de promoción eran además incipientes. Como hemos mencionado, las perspectivas teóricas adoptadas habían sido fuertemente tributarias del marxismo —o de marxismos cuyos contenidos habría que precisar—, y el horizonte político imaginado eran el de una revolución en dirección al socialismo. No solamente la universidad y los centros de investigación-promoción realizaban una tarea con ribetes “académicos”, en la que buena parte de los cuadros políticos partidarios tenían esa formación; además ellos en una proporción elevada eran al mismo tiempo intelectuales por derecho propio.

Todo esto, además de la impermeabilidad recíproca entre los partidos políticos y el gobierno militar de entonces, tenía como consecuencia para la Sociología una ubicación por afuera de la “escena oficial”. El orden social podía verse entonces globalmente, como una totalidad estructurada, y la dinámica del mismo aparecía con un signo claro, cual era la confrontación.

c) Los 80

Este panorama empieza a cambiar con el retorno a gobiernos civiles electoralmente constituidos. Para entender la naturaleza del cambio que tiene lugar con esta transición debe tenerse en cuenta que durante el gobierno militar la política se encontraba reprimida y en gran medida la izquierda política estaba concentrada en el ámbito universitario. La apertura del sistema político a partir de los años 1978-1980 posibilitó, primero, la constitución del periodismo político de los sociólogos, y luego la incursión de muchos de ellos en la política de la escena oficial en forma profesional. Su comunicación con los otros planos, o el desempeño simultáneo en unos y otros, ayudó a innovar decisivamente la temática académica, incorporando entre otros tópicos, la sociedad civil, los movimientos sociales, la vida cotidiana, los actores y la subjetividad. Estos nuevos temas conformaron un nuevo “sentido común” de la Sociología.

En el campo de la percepción subjetiva, una expresión muy elocuente de cómo los mismos protagonistas de los años setenta evalúan esa experiencia una década después la da Rosa María Alfaro en los siguientes términos:

“Ser intelectual de los años 70 tuvo un doloroso costo. ...Esa criticidad negativa que definía una forma de conocimiento y una explicitación discursiva particular, hizo tan racionalista, tan dogmáticamente segura y paradójicamente lírica nuestra existencia, que poco pudimos dialogar con los otros sectores del país, especialmente con los oprimidos... Estábamos con ellos, en el campo, en los sindicatos, en las fábricas, en los paros, en las marchas, en las calles... Sin embargo, los conocimos poco y el diálogo no cuajó.”⁴

En definitiva los políticos con formación académica se separan de la universidad y de la investigación, incluso dejan de producir intelectualmente, y muchos militantes empiezan a incursionar en diversas tareas de promoción. Pero todos estos espacios —en particular el de los políticos—, se constituyen en la “escena oficial”, cuando no también *para* ella.

1.2. La “Determinación en Última Instancia”

A través de este curso el mundo académico no solamente perdió la relativa centralidad que hasta entonces había ostentado al interior de un “nosotros” teórico-político pues la política y la promoción se separaron del espacio académico —hecho perfectamente explicable y razonable ante cambios de tal magnitud—, pero además el ámbito académico *se hizo dependiente* de ellas bajo distintas formas.

Así, las ciencias sociales asumieron las perspectivas de la política de izquierda de la escena oficial, y hasta cierto punto las de la promoción social y el desarrollo. Los temas, las ideas, las categorías aceptadas en el campo de las ciencias sociales (términos tales como “movimiento popular”, “protagonismo popular”, “estrategias de supervivencia”, “organización popular”, entre otros), ahora provienen de estos espacios. Es decir, las ciencias sociales los aceptaron *sin procesarlos críticamente* y los trasladaron a la docencia y a la investigación.

4. “Carta”, *Márgenes. Encuentro y debate*. No. 1, p. 132. Lima, 1987.

Por otro lado, está el aspecto financiero. En particular para la Sociología difícilmente se puede conseguir recursos para investigaciones si no encuentran una justificación "en términos prácticos". A su vez ello debe entenderse, casi como condición necesaria, que esté referida a los "sectores populares". La Sociología ha venido quedando así reducida a una suerte de Trabajo Social "de alto nivel", pues ha sido incapaz de resguardar lo que le da especificidad como ciencia: su campo de reflexión teórica⁵, entendiendo por teoría todo aquello que contribuya a dar inteligibilidad a la realidad. En el transcurrir de estos años el mundo académico no ha logrado, e inclusive diríamos que no se lo ha propuesto, construir un espacio autónomo frente a la práctica profesional y la práctica política⁶. Esta ausencia de autonomía repercute negativamente en su capacidad para aportar en el debate nacional.

En cuanto a las Organizaciones no Gubernamentales (ONGs), su acción en la gran mayoría de los casos consiste en actuar sobre segmentos limitados de los sectores populares, buscando por lo general potenciar los esfuerzos y recursos de éstos, sin tocar el problema de su ubicación estructural. Ello evidentemente puede tener muy razonables fundamentos al interior de los parámetros de estas formas de intervención, pero es igualmente obvio que éstas son distintas a las reglas de juego del trabajo científico.

Las ONGs y los políticos pueden tener todas las razones del mundo para pensar y actuar en esos términos, los cuales nadie que esté situado en sus extramuros tiene derecho a cuestionar; es indudable además que para ciertos efectos cualquier "objeto de estudio", ser analizado "en sí mismo", y sin embargo habrá que decir: *las ciencias sociales no tienen por qué asumir estos parámetros*. ¿En base a qué argumento las ciencias sociales tendrían que sujetarse a una fórmula que les es profundamente ajena?. Al actuar dentro de estas condiciones la Sociología pierde de vista la relación entre el todo y la parte, entre "el pueblo" y la estructura social, hipostasiando a aquél y sos-

5. Quizá valga la pena precisar el sentido y alcances de nuestras preocupaciones. Si hiciéramos una comparación con las ciencias bio-médicas sería como si éstas se limitaran a combatir las enfermedades que aparecen coyunturalmente, sea a través de políticas curativas o preventivas, sin tener una concepción de qué es enfermedad o qué es salud. Es innecesario recordar que lo segundo no es posible sin lo primero —es decir, hay un nexo pleno—, a la vez que ese nexo sólo es posible si la reflexión teórica deja de estar subordinada a las urgencias prácticas. En una palabra, nexo no puede significar dominación-subordinación.
6. A estas alturas debe ser totalmente claro que por autonomía no aludimos a una situación de aislamiento, sino a *todo lo contrario*.

layando a ésta. El hecho decisivo parece ser que la temática y las perspectivas de la Sociología se determinan en este espacio político y pragmático, de modo que la Sociología pierde el necesario margen de libertad requerido para lograr una ciencia crítica. Ello ha sido confluente con la crisis de las versiones simplistas de las clases sociales, pero a la vez ha proporcionado un camino para evadir todo análisis de clase, bloqueando su indispensable profundización en términos de la *estructuración de clase* que intentamos esbozar en el capítulo 4.

De este modo —para no hacer sino una reflexión al pasar— se pierde de vista la comprensión de la pobreza como resultante, como proceso, y ella pasa a ser “un dato de la realidad” a remediar a partir de sí misma; es decir, a partir de los pobres. Y es que el tipo de política en cuestión —desde y para una “escena oficial ampliada”, que privilegia los mundos formalmente constituidos, sus actores y la coyuntura— alcanza a delinear en las actuales circunstancias solamente una imagen muy parcial y cada vez más sesgada de la realidad. Es así que problemas cruciales, como es el carácter de la violencia política, sus alcances, o las múltiples formas de crisis social, el circuito de la coca, la juventud, etc., encuentran un tratamiento insatisfactorio o incluso poco más que el silencio.

Finalmente, las preguntas antes existentes sobre la “naturaleza” de la sociedad peruana, las relaciones de producción y las clases sociales, han quedado sustancialmente clausuradas, en el preciso momento en que una crisis económica sin fin y sin fondo transformaba a su manera al país. De esta manera se ha dificultado la construcción de un diagnóstico actualizado de nuestra sociedad. En forma análoga a lo que ocurría hace 25 años, pero con menos excusas que entonces, corremos el riesgo de ignorar la realidad que transcurre ante nuestros ojos.

Debe quedar en claro, eso sí, que estos comentarios no constituyen una crítica ni a la política ni a la promoción. No hay duda que los sociólogos pueden y deben intervenir, previa una calificación adecuada —tema que no nos compete desarrollar aquí—; de eso no debe quedar duda alguna. No; la crítica va dirigida a los mismos círculos académicos, pues es a éstos a quienes compete directamente la defensa de sus fueros. En principio también habría sido posible que todos estos ámbitos se hubiesen autonomizado entre sí, definiendo cada cual sus propias reglas de juego y ejerciendo influencias los unos sobre los otros, pero desde sus espacios propios. El que esto no haya

ocurrido es por lo tanto un fenómeno sobre el cual queremos invitar a la reflexión.

La ausencia de autonomía entre los espacios de la teoría, la política y la práctica profesional lleva a la constitución de una ciencia que se sitúa *por debajo de las exigencias del presente*. Si esto es así, al menos parte de la solución consiste en reconstruir la autonomía del mundo académico. La mejor colaboración que puede obtenerse es la que proviene de campos tan bien decantados como sea posible.

¿Pero qué puede decir hoy la Sociología sobre una realidad que aparentemente ha “desbordado” su instrumental teórico?, ¿qué puede hacer, frente a las nuevas realidades?

2. Una Realidad Fuera de Programa

El país atraviesa por un momento que, a falta de mejores términos, denominaremos de “transición” o “crisis”. Los cauces estructurados que existían para ubicar a individuos y grupos, para canalizar su comportamiento propio y recíproco, así como para definir sus intereses, aspiraciones y valores, se han ido desdibujando sin que sean reemplazados por otros de igual nitidez.

¿Qué ocurrió con lo que la Sociología decía sobre el país? Sin duda, nuestra disciplina ha dado un vuelco en múltiples sentidos. Uno de los más importantes consiste en haber pasado de la certeza a la duda. Así, a esta disciplina como a ninguna se aplica lo que el economista Efraín Gonzales decía de la generalidad de las ciencias sociales en el Perú. Comparando la evolución de esta actitud que iba de fines de los años 70 a fines de los 80, decía Gonzales que si antes los investigadores rurales intercambiaban dogmas y certezas, ahora traducían “nuestras dudas e incertidumbres”⁷. Mientras que en los años setenta nadie dudaba de estar entendiendo la realidad, en los años ochenta ha imperado la perplejidad⁸.

7. Intervención en SEPIA II. Véase, Fernando Eguren et al. (eds.): *Perú: el Problema Agrario en Debate. SEPIA II*, p. 193. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y Seminario Permanente de Investigación Agraria. Lima 1988.
8. Carlos Calderón Fajardo ha acuñado la expresión “discurso de la perplejidad” para referirse a este fenómeno. Véase su artículo “Habermas: conversaciones entre dos mundos” (25/Oct/1989) y “El discurso de la Perplejidad” (24/Feb/1990), ambos en *Diario La República*. Así también su artículo en *Apertura* No. 1. Lima, Marzo 1991.

¿A qué se debe esta perplejidad?. En los últimos años el país se ha mostrado no sólo distinto a lo que parecía ser, sino diferente a lo esperado. Según una expresión de Mirko Lauer, *el cambio se ha transformado*, el presente no parece ser mera "prolongación del pasado". Parte de la sorpresa viene por la apariencia de caos y desorden que la realidad crecientemente pone de manifiesto: crisis de instituciones, el llamado "desborde popular" o la llamada "informalidad", una crisis económica que no tiene fondo, la pauperización yendo de la mano con el enriquecimiento "fácil" que el narcotráfico proporciona, el retroceso de ideologías radicales que se creían definitivamente enraizadas en las organizaciones populares clasistas, al mismo tiempo del reto teórico y práctico que constituyen los movimientos armados.

En estas circunstancias, en comparación con lo que ocurría unos años atrás (hasta mediados de la década del 70, aproximadamente), el plano individual cobra una relevancia hasta entonces desconocida. ¿A qué nos referimos? Los individuos se definen menos que antes por su procedencia social, aunque tampoco pueden identificarse del todo por sus logros —que no se perciben como definitivos—, o por aspiraciones todavía no culminadas y que tampoco están fijadas claramente; menos aún desean definirse según fracasos más o menos momentáneos o permanentes, pero a los cuales la profundidad de la crisis confiere una intensidad peculiar.

Aspiraciones, estrategias, formas de identidad social y política, etc., asumen contenidos muy diversos pues los individuos deben ponerse en *búsqueda* a partir de recursos que son redefinidos y resignificados (un automóvil se convierte en taxi, un hobby en oficio, una sala en peluquería, un garaje en taller, para citar ejemplos que no están entre los más dramáticos). Esta búsqueda encuentra espacios muy diversos e inestables; el mundo social se presenta a la vez como abierto y nebuloso, los ámbitos estructurados y las instituciones enmudecen o hablan en voz baja, mientras las gentes empiezan a mezclar sus propias voces y lenguajes, directamente expresados o sin intermediaciones claramente perfiladas.

Con respecto a los años setenta una reflexión brota con suma claridad: por más crítica que la Sociología hubiese querido ser, no puso en duda que había un orden. En sí misma era un diagnóstico de la crisis de ese orden, crisis que debía manifestarse de maneras previsibles, y eventualmente dar lugar a un ordenamiento diferente. No en vano la Sociología había pasado del estructural-funcionalismo al marxismo; es decir, a través de dos formas de

entender la realidad como una estructura dotada de una lógica global racionalmente entendible. Como lo ha señalado Carlos Franco, el marxismo tolera mal la ambigüedad, le incomodan (agregamos nosotros) la pequeña burguesía, el campesinado, las capas medias, los grupos étnicos; en fin, lo que no es "ni lo uno ni lo otro". Pues ahora estamos llenos de sectores que ni ellos ni nadie saben "qué" es lo que son.

Al interior de esta constatación los diagnósticos y sesgos ideológicos también han sido muy diversos. La imagen antes ampliamente compartida de un conjunto de contradicciones en agudización creciente hacia un curso predecible, cedió el paso en algunos a otras visiones que destacaban fenómenos de convergencia hacia el centro político, el fortalecimiento de la "sociedad civil", la unificación de la escena política oficial. O para otros a imágenes de tensión entre polos que resurgían inesperadamente para el análisis, como "lo tradicional y lo moderno", entendiendo por lo primero a "lo andino". O según algunos a la posibilidad de un estallido que haría al país ingobernable, curso sugerido por la aparición y ampliación hasta ahora irreversible de una violencia política sin precedentes en el país, iniciada precisamente cuando el grueso de la izquierda marxista salía de una clandestinidad en gran medida aparente e ingresaba al mundo de la política oficial.

Nelson Manrique había resumido estas paradojas al decir que:

"En nuestro país coexisten hoy en un mismo espacio la guerrilla más fuerte de América del Sur, la izquierda legal de mayor presencia política...y el partido reformista históricamente más importante del continente en el poder... Contribuye a singularizar la situación el hecho de que éste no parezca ser un precario equilibrio, capaz de romperse en el corto plazo."

Si esto ha ocurrido con el país, el proceso de la Sociología ha sido muy similar. Ella se había desarrollado de manera acorde con una sociedad a la que entendía como estructurada aún si en modo alguno acusaba inmovilidad: intensos y profundos procesos de cambio social y político la recorrían —urbanización, diversificación económica, migración del campo a la ciudad, movilización social y política. Pero tales procesos eran conocidos, tenían

9. Nelson Manrique: "Democracia y Campesinado Indígena en el Perú Contemporáneo", en Alberto Flores-Galindo y N. Manrique: *Violencia y Campesinado*, p. 5. Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1986.

cursos claramente visibles y poseían una orientación razonablemente nítida y previsible. Por ejemplo, todos ellos apuntaban hacia una cierta "modernización" y "occidentalización" del país; políticamente se podía percibir una incipiente polarización. Por último, el Gobierno Militar de 1968-1980 inició un conjunto de reformas conducidas férreamente desde los aparatos de Estado. El cambio social ocurría pues, en el marco de un control político perfectamente establecido. En la experiencia de esos años la iniciativa quedó concentrada en el Estado; la sociedad, los distintos grupos sociales, parecían limitarse a reaccionar desde escenarios perfectamente definidos.

Los marcos teóricos evolucionaron dentro de esas coordenadas. El funcionalismo estructural fue abandonado en la segunda mitad de los años 60 en aras de un marxismo ya fuera soviético, maoísta o estructuralista. Luego hubo desde ahí un giro hacia un marxismo sensible a la política que ponía el acento en los actores, pero que privilegiaba a los actores "orgánicos": gremios en los que se organizaban contingentes de clase, intelectuales, partidos. Lo "inorgánico" era relegado y en la práctica quedaba fuera de los análisis.

En ninguno de estos casos, y al margen de la intensidad de las luchas sociales de la época, el mundo social podía entenderse a través de términos tales como "informalidad", "anomia", "estrategias de supervivencia", "violencia" o "desborde", hoy invocados para procurar hacer inteligibles las actuales convulsiones. La emergencia de este nuevo tipo de hechos tomó por sorpresa a la Sociología, y ella ha reaccionado con mucha lentitud, torpeza y/o desconcierto.

Hay razones pues, para estar perplejos, y afortunadamente esta perplejidad se ha traducido —al menos en principio— en una mayor sensibilidad para percibir los nuevos desafíos que la realidad nos presenta. Hay una evolución teórica que ha acompañado al desconcierto: hoy en día ya no serían tantos como antes quienes suscribirían que el marxismo "sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron."¹⁰

Pero por lo general para la Sociología y los sociólogos hay además de lo dicho, una circunstancia muy clara: al tiempo que el entramado institucional de la sociedad peruana experimentaba los estremecimientos aludidos, la

10. Jean Paul Sartre: *Crítica de la Razón Dialéctica* [1960], p. 34. Editorial Losada, Buenos Aires 1970. 2da. edic.

Sociología y otras disciplinas afines consolidaban un proceso de institucionalización que para quienes las ejercen ha paliado en gran medida esta crisis; en consecuencia ello ha dificultado *vivirla* en carne propia. Mientras los "sociólogos espontáneos" —la gente común y corriente— pasaban a ser, más que nunca, protagonistas de su propia historia, los sociólogos académicos nos adentrábamos en el rol de espectadores, o algunos pasaban a la acción política guiados por una conciencia teórica en receso, aquejada de varios desconciertos. Se producía así el actual gran desencuentro entre Sociología y sociedad.

3. *"Crisis de Paradigmas" y Nuevos Marcos Teóricos*

¿Qué hacer, llegados a este punto? ¿Hay salida?. Ninguna situación es inmóvil, aunque no se mueva en las direcciones intentadas, pero cualquier esfuerzo en ese sentido requiere una definición siquiera mínima de los problemas. En este caso el problema de fondo para la Sociología y las ciencias sociales, es social y político: la escisión —verdadera "muralla china"— entre el país de los intelectuales, y lo que hemos denominado el "país masivo". Esa escisión debe ser combatida y contrarrestada, no con el ánimo de destruirla —ello requeriría de una revolución integral y prolongada—, sino tan sólo de neutralizar su aparente carácter absoluto e inapalable.

Una solución real a dicho desencuentro solamente puede ser política, pero ello desborda con creces nuestras posibilidades actuales de análisis y de propuesta. Nos sentimos tan sólo autorizados para opinar sobre el plano científico, tratando de identificar las condiciones necesarias para un trabajo *acumulativo*: superar las rupturas, sortear la tentación de empezar desde cero, reaprovechar los esfuerzos anteriores, y a la vez estar alerta y receptivo a toda la realidad que transcurrió "fuera de programa".

Sobre la base del anterior recuento y más allá de su brevedad, entendemos que un hecho teórico central es la irrupción abrupta en nuestro mundo social de hoy del plano individual y de "la subjetividad". Este es un hecho objetivo, *estructural*, resultado de la erosión, obsolescencia, etc., de los previos cauces sociales y culturales, que debe ser asumido con la máxima seriedad y rigor por parte de las ciencias sociales. Las nuevas circunstancias de la realidad —que son también las de la Sociología—, exigen repensar, reubicar, y ampliar los instrumentos teóricos que estaban en uso, en un doble movimiento:

- a) reexaminar la experiencia social previa, relejendo la vieja experiencia con las nuevas preguntas, y
- b) buscar las regularidades, los límites a la diversidad, los cauces invisibles, (la *estructura*) del “desborde” actual.

Es aquí donde encontramos un significado crucial al creciente interés por el “sentido común”.

3.1. *Sentido Común y Sociología Espontánea*

Antonio Gramsci escribió alguna vez, refiriéndose a la filosofía, que “todo hombre es filósofo”¹¹. Parafraseándolo podríamos afirmar que “todo hombre es sociólogo”: es decir, todo hombre percibe, discierne, reflexiona, interpreta y juzga su sociedad por el simple hecho de vivir en ella a través de un conjunto de categorías. A su vez, este cuerpo de significaciones no se limita a expresar dicho mundo social, sino que es *parte integrante* de él. La “Sociología espontánea” —o sentido común— hace parte de la vida social; lo que los hombres piensan de sí mismos y del mundo social en que viven es parte inseparable de dicho mundo y por tanto afecta su marcha.

Por el contrario el sociólogo profesional se forma de manera deliberada y la sociología académica asume la apariencia de estar situada por afuera del mundo social, desde donde lo observa y diagnostica. Sin embargo, el profesional ha sido antes un sociólogo espontáneo y continúa siéndolo por el resto de su vida. Más aún, con toda seguridad en su vida cotidiana se mueve mucho más con ayuda de su sociología espontánea que con su formación académica. Así se plantea un complejo e importante problema: ¿qué relaciones se establecen entre ambas “sociologías”, dado que coexisten en la misma persona?, ¿de qué manera una modifica a la otra?, ¿o se ignoran, compartimentalizando la personalidad del sociólogo?.

11. “Es preciso destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que *todos los hombres son ‘filósofos’*, y definir los límites y los caracteres de esta ‘filosofía espontánea’, propia de ‘todo el mundo’”. Gramsci, Antonio: *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, p. 7. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1971. El subrayado es nuestro.

Estas preguntas son para él mucho más vitales y quemantes que, por ejemplo, para el historiador, el economista, el antropólogo, ya que no existe con la misma claridad una Historia, una Ciencia Económica ni una Antropología "espontáneas". Los temas de estas disciplinas no siempre corresponden con la experiencia cotidiana de los no iniciados en esas profesiones, pero con la Sociología no puede decirse lo mismo. Esta circunstancia se traduce en una peculiar responsabilidad política y ética de su práctica que ha hecho de ella una disciplina potencialmente "sospechosa" o "inquietante" para el orden establecido.

Pero vayamos por partes. La Sociología puede observar al "sentido común" en varios tiempos. De un lado, en la medida en que el científico social lo comparte, es un obstáculo al conocimiento científico pues otorga a "lo dado" un carácter obvio e inapelable; en tales términos el sentido común *oculta* la realidad. No obstante al mismo tiempo es una estación obligada de dicho conocimiento, según lo han planteado tanto Marx como Durkheim y Schütz. En segundo lugar, como sentido común *de los no científicos*, hace parte fundamental de la realidad social.

En tercer lugar, el sentido común puede constituir para la ciencia *un reto* implícito: es decir, ¿cuál es más eficaz para el hombre común si confrontamos el uno con el otro?, ¿cuál conocimiento es el que da poder, y bajo qué circunstancias? La fuerza del sentido común está en su pertinencia, su verosimilitud, su eficacia para quien lo posee; responde a las condiciones concretas, y no a las del laboratorio o la abstracción.

Ahora bien, en circunstancias "normales" el conocimiento científico se difunde y es absorbido a su manera por el sentido común y viceversa: los científicos participan del sentido común ordinario porque...viven en la misma sociedad. Es de esa manera que llegan a existir vasos comunicantes, lo cual supone un mínimo de participación en un mismo lenguaje. El problema es que hoy, por las circunstancias mencionadas, esos nexos se han debilitado hasta prácticamente desaparecer; la tarea es, por lo tanto, revertir esa tendencia. La Sociología necesita, diríamos que *desesperadamente*, conocer y entender los "sentidos comunes" contemporáneos, de los diversos mundos que compone la sociedad peruana. No solamente porque son parte integrante del mundo social que ella estudia, sino porque al no hacerlo se va quedando por afuera del mismo, sin posibilidad de intervenir consensualmente en él.

Por eso, para estos efectos —y sólo para ello— proponemos hablar de “sociología espontánea”. Ahora bien, ¿qué se gana con utilizar la misma palabra (“Sociología”) para referirnos a dos espacios tan diferentes, cuando sobran las razones para que permanezcan claramente distinguidos?. Los argumentos para deslindar campos con el sentido común abundan desde el lado de la ciencia y son sumamente fuertes. Para citar algunos de ellos, el sentido común no es —no puede— ni pretende ser sistemático ni coherente, no se constituye en base a reglas de juego conscientemente formuladas, carece de rigor conceptual, su función práctica lo hace ser sumamente variable según las personas y grupos; no es abstracto, carece de validez general, se construye en base a las situaciones que los hombres enfrentan y por tanto ignora lo que éstos no perciben; es valorativo y normativo, se encuentra cargado de subjetividad. Por último, y esto en verdad es inapelable: no es auto-crítico; por lo tanto no es ni pretende ser acumulativo.

La elección de las palabras no es un hecho gratuito; así, en el primer caso se sugiere o impone una afinidad que en el segundo se soslaya o rechaza. Separarlas desde la nomenclatura conduce a aislarlas; optar por un mismo nombre lleva a socavar una especificidad celosamente defendida por la ciencia: la Sociología es una disciplina científica; el sentido común no lo es, la ciencia de lo social no puede sentirse interpelada por el sentido común.

El peso de estas diferencias es obviamente abrumador. Sin embargo no hacen desaparecer

- a) un terreno común: el objeto al que se dirigen es el mismo (el mundo social), y
- b) una jerarquía “genética”: como hemos dicho, el sociólogo académico es primero, y no deja de ser después, un *sociólogo espontáneo*¹².

Ahora bien, tanto esas razones a favor como las razones en contra de la confusión tienen un carácter genérico, válido “en cualquier tiempo y lugar”, mientras que nuestro argumento quiere ser concreto: estar referido a las actuales circunstancias.

12. La sociología fenomenológica otorga un carácter fundador al conocimiento de sentido común. La ciencia viene a ser un conocimiento de “segundo orden”, no espontáneo, y que por lo tanto se apoya necesaria e inevitablemente en el primero. El texto más conocido donde este punto de vista es presentado es el libro de Berger y Luckmann *La Construcción Social de la Realidad* [1967]. Amorrortu, Buenos Aires 1968.

Al parapetarse tras las diferencias la sociología académica queda situada por afuera de la sociedad: quiere observar sin ser observada, desea actuar sobre su objeto sin recibir ningún efecto de lado de éste. Reclama, en suma, una inmunidad a la que debería acceder por sus méritos y no por sus pretensiones. Estas últimas le dan el derecho a definir, de manera supuestamente autónoma, temas de investigación, métodos de trabajo y uso de resultados. Si la Sociología llega a ser "práctica", es también por una decisión pretendidamente soberana. No recibe más juicio que de sí misma, juzga sin ser juzgada; frente a la ciencia así entendida, no hay ningún Tribunal de Garantías Constitucionales al cual apelar. El resultado de una tal situación, unilateral y arbitraria, es —como lo dice el mismo Gramsci— la pedantería:

"El error del intelectual consiste en creer que se pueda *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y justificándolas por la situación histórica determinada... ..En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal: los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio..."¹³

No es necesario suscribir literalmente las palabras del italiano; al fin y al cabo el problema de fondo es la jerarquía absoluta e irreversible que una posición cientista otorga a la ciencia frente al conocimiento no científico. Lo irónico del caso es que esa misma ciencia se encuentra sujeta a restricciones económicas y políticas más o menos evidentes —prescindimos por ahora de los condicionamientos culturales—, frente a las cuales guarda un prudente silencio. Cualquier libro de Metodología, Epistemología o Filosofía de la Ciencia dedica un capítulo a las diferencias entre ciencia y sentido común, pero generalmente prescinde de toda mención a sus relaciones con el poder.

Sin exagerar podríamos decir que ello es escandaloso. Hoy la relación entre los "intelectuales" (en el sentido de Gramsci) y el "pueblo-nación" es aparentemente mucho más vasta, más generalizada. Pero es también menos profunda, menos intensa y menos vital, porque no responde a proyecto al-

13. A. Gramsci.: *Op. cit.*, p. 124.

guno. Nunca como ahora hubo tantas personas y grupos con formación sociológica, dedicadas a tareas de "promoción social", en un momento de intensa movilización social y excepcional creatividad cultural. Sin embargo, son muy escasos los intercambios que cruzan la frontera entre el "saber académico" y el conocimiento cotidiano.

En estos momentos la "crítica negativa" —para regresar a los términos empleados por Rosa María Alfaro— está en retroceso, pero el racionalismo se mantiene pese a las apariencias, y la seguridad de las ortodoxias ha cedido el paso a la seguridad de las heterodoxias. El mayor cambio es el abandono de la "existencia lírica" en beneficio del pragmatismo, pero en términos efectivos difícilmente hay diálogo alguno. Es cierto, hay perplejidad, pero ésta se sitúa más bien en la dimensión académica de la Sociología que en su política. *En este campo*, hoy como ayer, la Sociología solamente tiene respuestas; no tiene preguntas, no está en búsqueda, pues bajo estas condiciones, ¿a quién buscaría escuchar, y para qué?.

Lo irónico de todo esto es que oficialmente la Sociología cree haber superado la incomunicación y el verticalismo de su etapa anterior. Ella se ha extendido hacia otros campos profesionales en intercambios en los cuales "lo social" pasa a ser una "variable" más que debe ser técnicamente manejada; y sin embargo la Sociología no interesa a la opinión pública de las distintas clases sociales, como lo hizo en los años setenta, y como después lo han logrado para sectores más elitizados la Etnohistoria y el Psicoanálisis: en todos estos casos estas disciplinas pudieron suscitar un interés ideológico, cultural y político; en una palabra, vital. Pero al desligarse de la "sociología espontánea", la sociología académica se ha cerrado sobre sí misma y se ha convertido en su propio público.

Por el contrario, volviendo a Gramsci, al subrayar que todo hombre es sociólogo queremos indicar que sin ese contacto íntimo con el sentido común de la época —y considerando sus variantes— la Sociología no podrá contribuir a que este país encuentre su camino. No producirá sino conocimientos y prácticas mediocres mientras los interrogantes sobre el sentido último de éstas y aquéllos sean silenciados.

"Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos 'originales'; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, 'socializarlas', por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que

una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho 'filosófico' mucho más importante y 'original' que el hallazgo, por parte de un 'genio' filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales."¹⁴

En suma, consideramos pertinente la noción de "sociología espontánea", a sabiendas de sus dificultades¹⁵, para llamar la atención no sobre una distinción lógica y perfectamente razonable, sino sobre una separación vital que debe ser reconocida, enfrentada y superada. Una vez logrado esto el reconocimiento de las diferencias dejará de alimentar las deformaciones que Gramsci denunciaba.

3.2. Ruptura y Continuidad

Queremos insistir en los límites —vale decir, en el sentido— de nuestra propuesta terminológica. Estamos en las antípodas de sugerir cualquier política de subordinación de la sociología académica al sentido común, y esta resistencia se da en dos direcciones: frente al sentido común corriente, y frente al sentido común de los científicos. Como hemos dicho, el primero es ajeno a una memoria acumulativa y a la auto-reflexión crítica. Lo trágico del segundo, es que no sólo ante la llamada "crisis de paradigmas" sino frente a la "crisis de problemática" que le va asociada¹⁶, parece comportarse igual que aquél: *sin memoria*. Si algo puede distinguir a la ciencia es precisamente el registro de su propia trayectoria —para lo cual cuenta con todos los medios necesarios— de modo de confrontar una y otra vez las nuevas y las antiguas respuestas y preguntas, y definir nuevos problemas a condición de recolocar y resignificar los antiguos en vez de proceder a su clausura sigilosa. Como lo hemos señalado en otra oportunidad, "los avances reales implican *ampliar* el ámbito de las preguntas, y —condición indispensable— mantener o *recolocar* las preguntas previas. Lo que no es lícito es olvidarlas"¹⁷. Será la única

14. A. Gramsci.: *Op. cit.*, p. 9.

15. Sólo una lectura por demás superficial podría hacer equivaler nuestro argumento al que hemos criticado en Hayek en el capítulo 7.

16. Aníbal Quijano: "Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina". *Revista de Sociología*, Vol. 6 No. 7. Universidad de San Marcos, Lima 1990.

17. Guillermo Rochabrún S.: "Para salir de Babel". *Márgenes: Encuentro y Debate*, No. 3, p. 120. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima, Junio 1988.

manera de garantizar que el día de mañana no procedamos, sin el menor escrúpulo, a realizar una nueva ruptura y olvidar lo que hoy proclamamos. Lamentablemente, lo que viene ocurriendo es precisamente esto.

Pero, y aquí nos encontramos con una ironía más, hay continuidades. Así, la sociología sigue masivamente concentrada en las clases populares, repitiendo el discurso elogioso a su espontaneidad en vez de buscar su comprensión. En segundo lugar, continúa el hábito de atribuir a su práctica lo que uno quisiera que fuera realidad. En concreto: si en los años 70 se atribuía a las luchas obreras una intención revolucionaria, ahora se las interpreta según una intención democrática, como la que hasta hace poco se atribuía al campesinado¹⁸. En tal sentido es perfectamente entendible que la antigua preocupación por la revolución deje sentir todavía alguna presencia metamorfoseada a través de la preocupación por la democracia, en particular cuando ésta es requerida como democracia "máxima"¹⁹.

Por último, no ha desaparecido la costumbre de calificar —o descalificar— las ideas por su referencia a "ortodoxias" y "heterodoxias". Lo que ocurre es que ahora las hay viejas y nuevas, y la valoración ha cambiado en beneficio de lo "heterodoxo". Pero más allá de ruptura y continuidad es visible algún cambio en la medida en que hay más diálogo, aún si la práctica de escuchar sigue necesitando de un mayor aprendizaje.

Tan solo una palabra sobre el campo de la aplicación. Ella se ha expandido y diversificado grandemente, adecuándose a la búsqueda de soluciones prácticas, de alternativas concretas; como tal constituye el ámbito clave para superar la simple criticidad negativa, aunque no ha desarrollado todavía una conciencia generalizada del sentido global de su propio desempeño. También ha quedado influida más por la política de y para la escena oficial que por el plano académico.

18. Al momento de entrar esta obra a la imprenta algunos portavoces de la imagen democrática de los sectores populares impiezan a "descubrir" el "autoritarismo" de éstos. De un lado esta tesis sigue el método de convertir las prenociiones en hechos, pero de otro —y esto no deja de ser positivo— ahora se arriesga a proyectar una imagen menos romántica de los sujetos investigados.

19. Guillermo Rochabrún S.: "Bolcheviques y mencheviques de la democracia". *Debates en Sociología* No. 16. PUC, Lima 1991.

4. A Modo de Conclusión

En los últimos treinta años hemos presenciado un impresionante crecimiento institucional de la Sociología y de las ciencias sociales en general a través de la creación de centros de enseñanza, investigación, aplicación, difusión y financiamiento, a tal punto que su cuantificación se vuelve muy difícil. Sin embargo, ¿cómo medir el desarrollo de una ciencia?. La comparación con su pasado es un indicador importante; pero tanto o más lo es su confrontación con las preguntas a las que debe responder y las tareas que debe realizar.

Ya hemos visto, en cuanto a lo primero, que la palabra de la Sociología se alterna con su silencio. En cuanto a lo segundo, como disciplina académica tiene todavía que reconstituir una mirada de largo plazo de la sociedad peruana²⁰, ubicándola en el contexto mundial. Y tiene aún que *convertirse en un interlocutor reconocido de la sociedad y del Estado*. Ello no es fácil en un momento en que la universidad peruana en su conjunto no cumple esa función, pero sea como fuere, en estas tareas pendientes las relaciones entre ciencia y política son tan inevitables como imprescindibles.

Si intentásemos resumir nuestra propuesta sobre tales vínculos, diríamos que la ciencia, y la Sociología no escapa a este reto, debe estar atenta y sensible a las grandes preocupaciones y esperanzas de la época, y al mismo tiempo ser crítica ante las tentaciones de esas mismas preocupaciones y esperanzas.

20. A nuestro juicio el trabajo más importante al respecto, desde los años 80, es el ensayo *El Laberinto de la Choleidad (Formas peruanas del conocimiento social)*, de Guillermo Nugent. Fundación Friedrich Ebert (Lima), Enero 1992.

Bibliografía

La siguiente relación de textos no incluye toda la bibliografía mencionada en los diferentes capítulos, sino aquella que consideramos más importante, tanto para el autor como para el lector. Cada vez que nos ha sido posible, cuando citamos una obra traducida al castellano va entre corchetes el año de la edición original. No siempre hemos consignado el año de la edición castellana.

SIGLAS

AJS	<i>American Journal of Sociology</i>
ASR	<i>American Sociological Review</i>
SR	<i>Social Research</i>

Adorno, Theodor., K. Popper et al.: *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana* [1969]. Grijalbo, Barcelona 1972.

Alexander, Jeffrey: "El Nuevo Movimiento Teórico". *Estudios Sociológicos* v. VI n. 17, pp. 259-307. México 1988.

Alfaro, Rosa María: "Carta". *Márgenes, Encuentro y Debate* No 1. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima 1987.

Althusser, Louis: *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. La Oveja Negra, Medellín 1971.

Aron, Raymond: *Las Etapas del Pensamiento Sociológico* [1967]. Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires 1970.

Berger, Peter y Thomas Luckmann: *La Construcción Social de la Realidad* [1967]. Amorrortu, Buenos Aires 1968.

- Belaunde, Víctor Andrés: *La Realidad Nacional, Obras Completas t. III*. Lima 1987.
- Blegvad, Mogens: Comentario a R. Boudon (1979). *AJS* v. 88 n. 6, pp. 1288-1291; 1983.
- Böhm-Bawerk, Eugen y Rudolf Hilferding: *Economía Burguesa y Economía Socialista*. Cuadernos de Pasado y Presente No. 49. Córdoba, 1974.
- Bottomore, Thomas: *Sociology as Social Criticism*. Allen and Unwin, Londres 1975.
- Boudon, Raymond: *La Crisis de la Sociología*. Editorial Laia Barcelona 1970.
- Boudon, R.: *La Logique du Social. Introduction a l'Analyse Sociologique*. Hachette, París 1979.
- Boudon, R.: *Ideologie. Ou l'Origine des Idées Reçues*. Fayard, París 1986.
- Bourricaud, François: *Poder y Sociedad en el Perú Contemporáneo*. Sur, Buenos Aires 1967. 2da. edición, IEP. Lima 1989.
- Bourricaud, F.: "Autocrítica" en *Análisis, Cuadernos de Investigación* No. 13. Lima 1988, y en *Poder...* (op. cit.), 1989.
- Bourricaud, F.: "Contre le Sociologisme: una Critique et des Propositions". *Revue Française de Sociologie*. Suplemento 1975, pp. 583-603.
- Blumer, Herbert: *Symbolic Interactionism*. Prentice-Hall 1969.
- Bramson, Leon: *The Political Context of Sociology*. Princeton University Press 1961 y 1967. [Hay versión castellana.]
- Brown, Bruce: *Freud, Marx and the Critique of Everyday Life Toward a Permanent Cultural Revolution*. Monthly Review Press, Nueva York 1973.
- Calderón Fajardo, Carlos: "Habermas: conversaciones entre dos mundos" *La República* 25/Oct./1989; "El Discurso de la Perplejidad" *La República* 24/Feb./1990.
- Cleaver, Harry: *Reading 'Capital' Politically*. University of Texas Press, 1979.
- Cranston, Maurice y Richard S. Peters: *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. Doubleday Anchor, Nueva York 1972.

- Charvet, John: "Individual Identity and Social Consciousness", en Cranston y Peters [1972].
- Chevalier, Jacques: *Historia del Pensamiento*, vol. III. Aguilar, Madrid 1963.
- Davis, Kingsley: "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology". ASR, v. 24 Dic. 1959, pp. 757-772.
- Davis, K. y Wilbert Moore: "Some Principles of Stratification". ASR, v. X n. 2, pp. 242-249. [Versión castellana en Bendix, R. y S. M. Lipset: *Clase, Status y Poder*. Véase el Anexo del Cap. II.]
- Davis, K. y W. Moore: "Some Social Functions of Ignorance". ASR, v., Dic. 1949. Crítica por Harry C. Bredemeier: "The Functional Analysis of Motivation", en Demerath y Peterson 1967.
- Demerath III, C. J. y R. A. Peterson (eds.): *System, Change and Conflict*. Free Press, Nueva York 1967.
- Diggins, John P.: "The Socialization of Authority and the Dilemmas of American Liberalism" SR, v. 46 n. 3. Otoño 1979.
- Dumont, Louis: *La Civilización India y Nosotros*. Alianza Universidad, Madrid 1989.
- Dumont, Louis: *Essais sur l'Individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Seuil, París 1983. [Hay traducción castellana.]
- Durkheim, É.: *De la División del Trabajo Social* [1893 y 1902]. Schapire Editor, Buenos Aires.
- Durkheim, É.: *Las Reglas del Método Sociológico* [1895 y 1901]. Schapire Editor, Buenos Aires 1971.
- Durkheim, É.: *El Suicidio. Un Estudio Sociológico* [1897]. Schapire Editor, Buenos Aires 1971. 3a. edic.
- Durkheim, É.: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* [1912]. Akal Editor, Madrid 1982.
- Durkheim, É.: *Montesquieu and Rousseau. Forerunners of Sociology*. The University of Michigan Press, 1970.
- Elias, Norbert: *Sociología Fundamental* [1970]. Gedisa, Barcelona 1982.

- Engels, Friedrich: *La Guerra Campesina en Alemania* [1850]. Colección 70, Grijalbo. México.
- Engels, F. *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico* [1880, 1892].
- Engels, F.: Carta a Franz Mehring (14 de Julio de 1893).
- Fromm, Erich: *El Miedo a la Libertad* [1941]. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Fromm, E.: *Ética y Psicoanálisis* [1947]. FCE, México.
- Fromm, E.: "The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory", en Fromm, E. (ed.): *Socialist Humanism (An International Symposium)*. Anchor Books, Nueva York 1966. [Versión castellana en Paidós, Buenos Aires.]
- Giddens, Anthony: *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge University Press, 1971.
- Giddens, Anthony: "Classical Social theory and the Origins of Modern Sociology". *AJS*, v. 81 n. 4, pp. 703-729. Enero 1976.
- Giddens, A.: "Functionalism: *Après la lutte*". *SR*, v. 43 n. 2; verano 1976, pp. 325-366.
- Giddens, A.: *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Macmillan 1979.
- Gouldner, Alvin: *The Coming Crisis of Western Sociology*. Basic Books 1970. [Versión castellana en Amorrortu, Buenos Aires.]
- Gramsci, Antonio: *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Nueva Visión, Buenos Aires 1971.
- Haberler, Gottfried: "Joseph Alois Schumpeter", en Harris, S. E. (ed.) 1966.
- Harris, Seymour E. (ed.): *Schumpeter, Científico Social (el Sistema Schumpeteriano)*. Oikos, Barcelona 1966.
- Hayek, Friedrich von: *Individualism and Economic Order*. University of Chicago, 1948.
- Hayek, F.: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Simon and Schuster, Nueva York 1969.

- Hayek, F.: "The Legal and Political Philosophy of David Hume" [1963], en Chappell, V. C. (ed.) *Hume*. Doubleday Anchor. Nueva York 1966.
- Heller, Agnes: "La Sociología como Desfetichización de la Modernidad" [198x]. *Debates en Sociología* No. 16. PUCP, Lima 1991.
- Horne, Thomas A.: *El Pensamiento Social de Bernard Mandeville Virtud y Comercio en la Inglaterra de Principios del Siglo XVIII*. FCE, México 1982.
- Jarvie, Ian C.: *Concepts and Society*. Routledge and Kegan Paul, 1972.
- Kovel, Joel: "The Marxist View of Man and Psychoanalysis". *SR*, v. 43 n. 2. Verano 1976.
- Lacroix, Bernard: *Durkheim y lo Político* [1981]. FCE, México 1984.
- Lange, Oskar y Fred M. Taylor: *On the Economic Theory of Socialism*. McGraw-Hill, Nueva York 1964.
- Lechner, Norbert: *La Conflictiva y Nunca Acabada Construcción del Orden Deseado*. Siglo XXI, Madrid 1986.
- Lévy-Garboua, Louis: "L'Économique et le Rationnel". *L'Année Sociologique*, 1981.
- Lukács, Georg: *Historia y Conciencia de Clase* [1924]. Grijalbo, México 1969.
- Lukes, Steven: *Émile Durkheim, his Life and Works. A historical and critical analysis*. Penguin 1973.
- Machlup, Fritz: "La Metodología Económica de Schumpeter", en Harris, Seymour (ed.) 1966.
- Manrique, Nelson: "Democracia y Campesinado Indígena en el Perú Contemporáneo", en Flores-Galindo, Alberto y Nelson Manrique: *Violencia y Campe-sinado*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1986.
- Mariátegui, José Carlos: "La Lucha Final" [Marzo 1925], en *El Alma Matinal y Otras Estaciones del Hombre de Hoy*. Editorial Amauta, Lima 1972 (4a. edic.).
- Marcuse, Herbert: *One-Dimensional Man*. Beacon Press, 1964 [Hay versión

castellana.]

- Marcuse, H.: "El Anticuoamiento del Psicoanálisis", en *Ética de la Revolución*. Taurus, Madrid.
- Marx, Karl: *Tesis sobre Feuerbach* [1845].
- Marx, K.: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* [1852].
- Marx, K.: "Introducción" a *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*. Siglo XXI, México 1976.
- Marx, Karl: *El Capital. Crítica de la Economía Política*, vol. I [1867]. Siglo XXI, México 1976.
- Marx, K. y F. Engels: *Manifiesto del Partido Comunista* [1848].
- Merton, Robert K.: *Teoría y Estructura Sociales* [1949, 1957 y 1968]. FCE, México.
- Midgley, Mary: *Bestia y Hombre. Las Raíces de la Naturaleza Humana*. FCE, México 1989.
- Mills, C. Wright: *The Sociological Imagination*. Oxford University Press 1959. [Versión castellana en FCE, México 1961.]
- Nicolaus, Martin: "Observación en la Convención de la American Sociological Association", en Cortés, Rosalía (ed.): *Ciencias Sociales. Ideología y Realidad Nacional*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1970.
- Nisbet, Robert: *The Sociological Tradition*. Basic Books 1966. Publicado en castellano como *La Formación del Pensamiento Sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Nisbet, Robert: *The Sociology of Émile Durkheim*. Heinemann, Londres 1975.
- Nugent, Guillermo: "Una Cultura Política Laica", en *La Razón*, 8 de Octubre de 1986.
- Nugent, G.: "Tradición y Modernidad en José Carlos Mariátegui" en Adrianzén, Alberto (ed.): *Pensamiento Político Peruano*. DESCO, Lima 1987.
- Nugent, G.: *El Laberinto de la Choledad*. Fundación Friedrich Ebert, Lima 1992.

- Ollman, Bertell: "The Marxism of Wilhelm Reich: the Social Function of Sexual Repression", en Howard, Dick y Karl Klare: *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin*. Basic Books, Nueva York 1972.
- Parsons, Talcott: *La Estructura de la Acción Social* [1937]. Editorial Guadarrama, Madrid 1968.
- Parsons, T.: "The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology" [1945], en *Essays in Sociological Theory*. Free Press 1954. Versión castellana en Paidós, Buenos Aires.
- Parsons, T.: *The Social System*. Free Press, 1951. [Hay ediciones castellanas en Aguilar y Alianza Editorial.]
- Parsons, T.: "Individual Autonomy and Social Pressure: an Answer to Dennis Wrong". *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, vol. 49, pp. 70-79; 1962.
- Parsons, T. et al. (eds.): *Theories of Society*. Free Press 1961.
- Popper, Karl: *La Lógica de la Investigación Científica* [1935]. Editorial Tecnos, Madrid 196..
- Popper, K.: *La Miseria del Historicismo* [1944-1945; 1957]. Taurus, Madrid 1961.
- Popper, K.: *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* [1945]. Paidós, Buenos Aires 1957.
- Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart: *El Perú desde la Escuela*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1989.
- Quijano, Aníbal: *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones. Lima 1988.
- Quijano, A.: "Notas sobre los Problemas de la Investigación Social en América Latina". *Revista de Sociología* No. 7. UNMSM, Lima 1990.
- Reich, Wilhelm: *Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis* [1934] Siglo XXI, México 1970.
- Rochabrún, Guillermo: *El Capital: Crítica de la Autonomía Relativa*. Programa de Ciencias Sociales, PUCP. Lima 1976. (mimeo)

- Rochabrún, G.: "Base y Superestructura en el 'Prefacio' y en *El Capital*". *Análisis, Cuadernos de Investigación* No. 7, Lima 1979 (mimeo).
- Rochabrún, G.: "Más Allá de las Apariencias: Movimientos Sociales y Estado", en *Cuestión de Estado* No. 1. Democracia y Socialismo. Instituto de Política Popular. Lima, Set. 1987.
- Rochabrún, G.: "Para Salir de Babel", en *Márgenes, Encuentro y Debate* No. 3. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima, Junio 1988.
- Rochabrún, G.: "Ser Historiador en el Perú". *Márgenes; Encuentro y Debate* No. 7, pp. 130-145. SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima 1991.
- Rochabrún, G.: "Bolcheviques y Mencheviques de la Democracia". *Debates en Sociología* No. 16. PUCP, Lima 1991.
- Sartre, Jean Paul: *Crítica de la Razón Dialéctica* [1960]. Editorial Losada, Buenos Aires 1970, sda. edic.
- Schumpeter, Joseph: *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942]. Harper Torchbooks 1962. [Hay edición castellana.]
- Schütz, Alfred: *Fenomenología del Mundo Social. Introducción a la Sociología Comprensiva* [1932]. Paidós, Buenos Aires 1972.
- Stark, Werner: "Max Weber y la Heterogonía de los Fines" [1967], en Szabón, José (ed.): *Presencia de Max Weber*. Nueva Visión, Buenos Aires 1971.
- Stinchcombe, Arthur: *Constructing Social Theories*. Harcourt, Brace and World, Nueva York 1968. [Versión castellana en Nueva Visión, Buenos Aires.]
- Sulmont, Denis: "Movimientos Sociales", en *Memoria: II Congreso Nacional de Sociología*. UNSA-CONCYTEC. Arequipa, Noviembre de 1988.
- Sztompka, Pyotr: *System and Function. Toward a Theory of Society*. Academic Press, Nueva York 1974.
- Sztompka, P.: "Many Sociologies for One World: the Case for Theoretical Pluralism". *Sociological Abstracts*, Julio 1990.
- Thompson, Eduard P.: *The Making of the English Working Class*. Vintage Books, Nueva York 1963. [Hay versión castellana.]

- Thompson, E. P.: *The Poverty of Theory and Other Essays* Monthly Review Press, Nueva York 1978. [Hay versión castellana.]
- Urbano, Henrique (comp.): *Modernidad en los Andes*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco 1991.
- Vega-Centeno, Pablo: *Autoconstrucción y Reciprocidad: Cultura y Solución de Problemas Urbanos*. CENCA, Lima 1992.
- Wakins, J. W. N.: "Historical Explanation in the Social Sciences", en Gardiner, Patrick (ed.): *Theories of History*. Free Press, Nueva York 1959. Publicado originalmente en el *British Journal for the Philosophy of Science*, 1957.
- Weber, Max: "La 'Objetividad' Cognoscitiva de la Ciencia Social y de la Política Social" [1904], en *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Amorrortu, Bs. As. 1973.
- Weber, Max: *Economía y Sociedad (Esbozo de Sociología Comprensiva)* [1920]. FCE, México 1969.
- Winch, Peter: "Man and Society in Hobbes and Rousseau", en Cranston y Peters, 1972.
- Wrong, Dennis: "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology". ASR, vol. XXVI, pp. 183-193. 1961.

SOCIALIDAD E INDIVIDUALIDAD

(Materiales para una Sociología)

Se terminó de imprimir el mes de Enero de 1993,
en los Talleres de Servicio Copias Gráficas S.A.
(R.I. 21587), Jorge Chávez 1059 Lima 5, Perú.

PUBLICACIONES RECIENTES

MARIO CASTILLO

El bien materia del contrato de compraventa - Biblioteca Para leer el Código Civil Vol. XIII. 1992. 489 p.

EDUARDO CHIRINOS (Compilador)

Infame Turba. 1992. 384 p.

HECTOR GALLEGOS

Albañilería Estructural: Diseño y cálculo de muros. 2a. ed. 1993. 136 p.

ARMANDO NIETO VELEZ

Francisco del Castillo. El Apóstol de Lima. 1992. 338 p.

JUAN OSSIO

Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes. 1992. 406 p.

FRANKLIN PEASE G.Y.

Curacas, Reciprocidad y Riqueza. 1992. 212 p.

ELENA RAY

Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas. 1992. 298 p.

LILIANA REGALADO DE HURTADO

Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602). 1992. 232 p.

MARCIAL RUBIO CORREA

El ser humano como persona natural. Biblioteca Para leer el Código Civil XII. 1992. 222 p.

FERNANDO DE TRAZEGNIES GRANDA

La Idea de Derecho en el Perú republicano del siglo XIX 2a. ed. 1992. 385 p.

ALBERTO VARILLAS MONTENEGRO

La literatura peruana del siglo XIX. 1992. 350 p.

MAXIMO VEGA-CENTENO

Desarrollo Económico y Desarrollo Tecnológico. 1993. 232 p.

DE PROXIMA APARICION

PEDRO DE CIEZA DE LEON
*Crónica del Perú. Cuarta
Parte. Las Guerras Civiles:*
Vol. II. Guerra de Chupas
Vol III. Guerra de Quito

JORGE ARMANDO GUEVARA
GIL
*Propiedad Agraria y Dere-
cho Colonial*

GUILLERMO LOHMANN
VILLENAL
Amarilis Indiana

ALEJANDRO ORTIZ R.
*La Pareja y el Mito en los
Andes*

CARLOS RAMOS
Toribio Pacheco.
Civilista del Siglo XIX

JAVIER SOLOGUREN
El Rumor del Origen

ANIBAL SIERRALTA RIOS
*Aspectos Juridicos del Co-
mercio Internacional*

CELIA WU BRADING
Generales y Diplomáticos

FONDO EDITORIAL
Av. Universitaria cuadra
18, San Miguel.
Apartado 1761. Lima-Perú
Tlfs: 622540, anexo 220 y
626390

