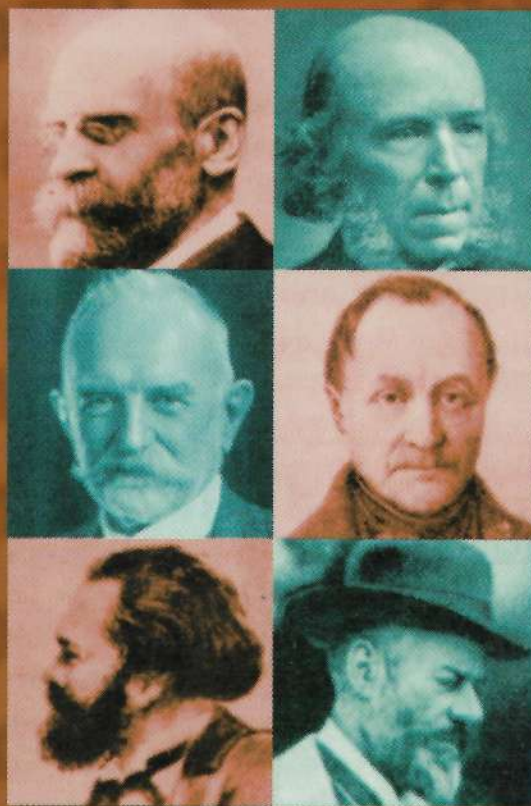


Ciencia, Derecho y Sociedad

Serie: Textos de Estudio

Los Paradigmas de Análisis Sociológico



Carlos A. Lista

CIENCIA, DERECHO Y SOCIEDAD

Serie: Materiales de Estudio

**LOS PARADIGMAS DE ANÁLISIS
SOCIOLÓGICO**

Carlos A. Lista

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA

*A Eva Chamorro y Juan Carlos Agulla,
con quienes comenzamos a aprender y
aprendimos a enseñar ese modo de tras-
cender lo aparente: la sociología.*

*A la memoria de Coty, mi madre y de
Carlos, mi padre por su incondicional
afecto y desinteresado apoyo y porque
creyeron que escribir un libro como este
era no solo posible, sino además, una
tarea digna de ser alentada.*

INDICE

Prefacio de la segunda edición	VII
Prefacio de la primera edición	XI
Introducción	1
I. El carácter científico de la sociología	5
1. La concepción naturalista de ciencia	8
1.1. Comentarios críticos al modelo naturalista de ciencia	20
1.2. La crítica de Thomas Kuhn	25
2. La crítica idealista e historicista al modelo naturalista de ciencia. La síntesis weberiana y la respuesta fenomenológica	30
2.1. La crítica idealista e historicista	31
2.2. La síntesis weberiana	35
2.3. La respuesta fenomenológica	39
2.3.1. Edmund Husserl (1859-1938)	40
2.3.2. Alfred Schutz. (1899-1959)	43
2.3.3. Comentarios críticos al modelo idealista de ciencia	53
3. La crítica neomarxista al modelo naturalista de ciencia: Horkheimer y Habermas	55
3.1. La desconexión entre teoría y práctica	55
3.2. La propuesta superadora de Habermas: la integración sintética	62
3.3. Comentario crítico a la propuesta integradora de Habermas	69
4. Conclusiones	71
4.1. El problema ontológico: objetivismo versus subjetivismo. El orden social intersubjetivo	72

4.2. El problema de la validación del conocimiento científico: la validación por el objeto versus la validación por el actor participante. La validación por «aquellos que buscan la verdad».	77	1.4.2. La prioridad del sistema y de las necesidades funcionales.	137
4.3. El problema de la objetividad del conocimiento científico: neutralidad versus compromiso valorativo. La objetividad auto consciente.	82	1.4.3. Función y disfunción: lo manifiesto y lo latente.	141
4.4. El problema del lenguaje científico: el lenguaje como instrumento versus el lenguaje como elemento constitutivo de lo social. La doble hermenéutica.	89	1.4.4. Sustitutos funcionales y el postulado de indispensabilidad.	143
4.5. El problema de la acumulación del conocimiento científico y la elección de la mejor teoría: contrastación empírica versus comparación teórica. La evaluación de la teoría por sus consecuencias prácticas.	91	1.5. Sumario de las ideas centrales del modelo o paradigma consensual.	144
4.6. El problema de la «unicidad de la ciencia»: diferencia de grado versus diferencia de tipo. La sociología como ciencia y conciencia social.	95	1.6. Análisis crítico del modelo consensual.	145
II. Los paradigmas de análisis sociológico.	99	1.6.1. Tendencia a describir el statu quo.	145
1. El modelo o paradigma consensual.	107	1.6.2. Orientación conservadora.	147
1.1. El interés por el problema del orden.	107	1.6.3. El problema tautológico.	149
1.2. La noción de sistema como presupuesto: Comte y Spencer.	109	1.6.4. La preeminencia del sistema y el problema teleológico.	149
1.3. La contribución de Emile Durkheim. (1858-1917).	113	2. El modelo de conflicto.	151
1.3.1. La sociedad como una entidad <i>sui generis</i> y el orden social como orden normativo.	113	2.1. El problema del orden y el conflicto social.	153
1.3.2. Lo «normal» y lo «patológico».	124	2.2. Perfil intelectual general de Marx y Weber.	157
1.3.3. Causa y función.	132	2.3. La sociedad como realidad objetiva.	161
1.4. El funcionalismo.	134	2.3.1. Marx y la objetividad de la realidad social. ...	161
1.4.1. El supuesto de consenso, estabilidad e integración.	137	2.3.2. Weber y el rescate de la subjetividad del actor.	166
		2.4. Estratificación y conflicto.	167
		2.4.1. Marx y las clases sociales.	167
		2.4.2. Weber y la teoría multidimensional de la estratificación social.	175
		2.5. Estructura y superestructura: ideología y legitimación.	176
		2.5.1. Marx y el concepto de ideología.	177
		2.5.2. Weber y la teoría de la legitimación.	181
		2.6. Conflicto y cambio social.	183
		2.6.1. Revolución y utopía comunista.	184
		2.6.2. ... o proceso de racionalización?	193
		2.7. Sumario de las ideas centrales del modelo de conflicto.	195

2.8. Análisis crítico del modelo de conflicto.	198
2.8.1. Unicausalidad económica versus multicausalidad.	198
2.8.2. Bipolarización del conflicto.	199
2.8.3. Formas de desigualdad social.	200
2.8.4. Poder y dominación.	200
2.8.5. Determinismo del cambio social.	201
3. El modelo interaccionista.	204
3.1. Antecedentes intelectuales: James, Pierce, Dewey y Cooley.	208
3.2. La síntesis de George H. Mead.	214
3.2.1. La capacidad simbólica de la mente (<i>mind</i>).	214
3.2.2. La formación del sí mismo (<i>self</i>).	215
3.2.3. La sociedad como proceso.	217
3.3. El aporte fenomenológico al modelo interpretativo. La etnometodología.	220
3.3.1. La contribución de Alfred Schutz.	221
3.3.2. Harold Garfinkel y la etnometodología.	224
3.3.3. El método de la etnometodología.	226
3.4. Sumario de las ideas centrales del modelo interaccionista.	230
3.5. Análisis crítico del modelo interaccionista.	235
3.5.1. El orden débil.	235
3.5.2. Tendencia subjetivista.	237
3.5.3. Indeterminación, impredecibilidad y relativismo.	238
4. Conclusiones: el objeto de la sociología.	241
Bibliografía.	249

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

La presente edición constituye una versión revisada de una primera, realizada con el propósito de salvar varios errores tipográficos y algunos de redacción de los que no pudieron dar cuenta las reiteradas lecturas del texto original y de las primeras pruebas de imprenta. Es posible que esta vez, nuevamente, se deslicen algunos otros, entre los intersticios de la lectura y de la interpretación que he realizado de mi propia escritura y que hayan escapado a la mirada atenta de quien ha colaborado estrechamente conmigo en la nueva revisión: la abogada Silvana Begala. A ella, ante todo, mi mayor agradecimiento por su lectura detallada, crítica y minuciosa y por su invaluable apoyo en la tarea emprendida.

Este libro posee ya una breve historia, la que se extiende entre la primera y la segunda edición. Durante ese lapso ha sido utilizado, sobre todo, aunque no exclusivamente, para aquello para lo cual fue escrito, enseñar sociología en la Carrera de Abogacía de la Universidad Nacional de Córdoba. Más allá de esto y quizá debido a las características propias del libro, he podido comprobar su uso como texto introductorio en otros programas de grado y de posgrado. No solo he sentido una gran satisfacción por ello, sino también la responsabilidad de mejorar el texto original, tanto en lo sustantivo como en lo formal.

El transcurso del tiempo ha tenido efecto muy diverso sobre el texto y sobre mi visión del mismo. Mientras sus contenidos permanecieron inalterados por algunos años, yo, en algún grado, he modificado mi visión, tanto sobre varios aspectos de la realidad, cuanto sobre la teoría sociológica y su enseñanza, lo cual ha generado la necesidad de introducir en el texto original algunas modificaciones con el propósito de mejorarlo.

Por razones muy ajenas a mis deseos he debido postergar esa tarea una y otra vez, a partir de lo cual y para acallar un tanto mis auto-requerimientos, he decidido finalmente esta versión revisada, como una etapa previa de una versión ampliada que espero concretar en un futuro no muy lejano.

El tiempo transcurrido y la experiencia cotidiana en la utilización de este texto han permitido asimismo confirmar lo que creo son algunas de sus potencialidades, así como también ratificar mis íntimas convicciones respecto a la utilidad de la sociología y su enseñanza, consideraciones que por estar contenidas en el prefacio de la primera edición creo innecesario reiterar ahora. El haber satisfecho en gran medida los propósitos originales que alentaron la escritura de este texto y el haber mantenido y fortalecido las convicciones que le dieron origen constituyeron otro aliciente importante para intentar esta segunda edición.

Expresadas las intranquilidades y certezas básicas que me alentaron a mejorar la primera versión, solo resta expresar mi agradecimiento a quienes hicieron posible que el texto fuera incorporado a las prácticas concretas de la enseñanza y el aprendizaje. En particular quiero agradecer a los docentes de las Cátedras de Sociología de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, pues han sido ellos con quienes compartí personalmente esta experiencia de transformar un texto en prácticas concretas y porque he podido constatar la profesionalidad puesta en la utilización del mismo y en particular, en su enriquecimiento y reinterpretación. Mi reconocimiento, asimismo, a los alumnos de sucesivos años académicos, nuestros interlocutores habituales, cuya presencia me alentó a escribir originariamente el texto y hacia quienes van dirigidas especialmente las mejoras.

La modificación introducida en el título de la primera versión se debe a que cuando ella fue publicada contemplábamos la posibili-

dad de desarrollar un proyecto editorial consistente en una serie de cuadernos de sociología, el que fuera posteriormente modificado. Creo que la denominación "Paradigmas de análisis sociológico" identifica el contenido de manera ajustada, razón por la cual he decidido mantenerlo sin aditamentos ni aclaraciones.

Dr. Carlos A. Lista

Córdoba, marzo de 2000.

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN

Este texto es parte de una propuesta docente para la enseñanza de sociología en la carrera de abogacía y ha sido elaborado con el propósito de ser utilizado como material didáctico. Constituye una primera versión cuya utilidad, posibilidades y límites serán evaluados durante el ciclo lectivo 1992. De las respuestas que obtengamos de nuestros alumnos y de las experiencias que los docentes experimenten en la tarea de su implementación, resultarán, esperamos, versiones mejoradas. Además, este texto es también primero por ser el punto de partida de una colección que con el mismo objetivo y destinatarios hemos planeado elaborar como tarea de cátedra, en torno a unidades temáticas centradas en conceptos relevantes de la teoría sociológica (estratificación, cambio, organizaciones, control y desviación sociales, etc.) o en temas específicos, cuyo desarrollo satisfaga objetivos y necesidades pedagógicas, tal como por ejemplo lo es, en nuestro caso, la sociología jurídica como especialidad.

Esta propuesta tiene su fundamento en la necesidad de contar con textos apropiados para cumplir satisfactoriamente con nuestra tarea, como instructores de sociología a nivel universitario. En nuestra experiencia docente, con demasiada frecuencia hemos debido trabajar con textos dispersos, incompletos o desactualizados, a lo que se suma el hecho de que en nuestro país no se publica ni se traduce lo suficiente en nuestra disciplina, en especial el tipo de libros que necesitamos para enseñar. A esto se agrega que los buenos textos frecuentemente no se adecuan a los objetivos introductorios de nuestra asignatura y que ninguno de ellos por sí mismo alcanza a cubrir sus contenidos mínimos. Todo esto ha llevado a que no solo debamos permanente adaptar material sin lograr satisfacer plenamente nuestras necesidades pedagógicas, sino que además, una y otra vez, nos hemos visto severamente constreñidos para introducir mejoras en nuestros

programas de enseñanza y adaptarlos a nuevas demandas y necesidades. El «buen» programa, aunque imaginado, nunca puede ser implementado por los límites que presenta el material de estudio disponible.

Esta situación nos ha motivado entonces a intentar generar nuestros propios textos con los objetivos de actualizar los temas tratados, incorporar nuevos, ofrecer al estudiante una amplia gama de perspectivas y líneas de pensamiento, hacer accesible material aún no traducido y utilizar, en la medida de lo posible, datos obtenidos sobre nuestra realidad. Todo ello, integrado sistemáticamente dentro de una propuesta orgánica, en torno a algunos criterios rectores, entre los cuales quiero destacar dos: en primer lugar, intentamos rescatar la «teoría» como un importante elemento formativo e introducir a nuestros estudiantes a ella. En segundo lugar, pretendemos hacerlo no dogmáticamente, ofreciendo sobre cada tema la mayor variedad posible de puntos de vista.

De todos modos, como es inevitable, el presente material solo ofrece *un* punto de vista, el de quien o quienes intervenimos en su elaboración. Sin embargo, en la base misma de *ese* punto de vista está, como intención, la de mostrar las perspectivas (sino todas, al menos algunas) divergentes que existen en nuestra disciplina en cada aspecto temático central. De ahí que un criterio organizativo primordial sea el de plantear los temas o problemas en forma de debates. Nuestro propósito está muy lejos, sin embargo, de ser enciclopedista, muy por el contrario, nos oponemos a la mera acumulación acrítica de conocimientos. El objetivo es ofrecer información de una manera tal que favorezca la actitud crítica del lector. Es informativo en el sentido de que intentamos transmitir parte del conocimiento que la sociología provee, es formativo pues deseamos promover la actividad intelectual consciente del alumno, como práctica constante, no solo a nivel profesional, sino además a nivel personal.

Seremos eficientes como instructores de sociología si logramos, a través de la presentación y discusión de debates teóricos y de evidencias empíricas, reducir en los alumnos posturas simplistas sobre la realidad y la rigidez de actitud y pensamiento que produce el dogmatismo. Intentamos generar una incertidumbre creativa que es la promesa que la sociología puede hacernos. Deseamos, sin embargo, que este intento sirva para que el alumno encuentre sus propias certidumbres. En otras palabras, si algo nos proponemos es ayudar en la búsqueda. No podríamos transmitir certidumbre inicial sin riesgo de volvernos dogmáticos y prescriptivos y a costa de sacrificar la intención, los objetivos y el espíritu de esta propuesta.

Invitamos, en fin, a una apertura hacia la relatividad sabiendo que no es fácil ni cómodo de aceptar y enfrentar por parte del alumno, ni de proponer y promover por parte del instructor. Sin embargo, este intento está guiado por la convicción de que de eso se trata cuando se pretende mejores alumnos y mejores docentes que aspiran a transformarse en mejores personas. El espacio de la clase puede ser también un buen escenario donde esto suceda.

Deseo especialmente agradecer a mis colegas y amigos con quienes integro la Cátedra B de sociología de la Carrera de Abogacía de la Universidad Nacional de Córdoba, Dra. Martha Díaz de Landa y abogados María Eugenia Gómez del Río, Patricia Scarponetti y Juan Marco Vaggione, por el apoyo brindado a esta propuesta, por el compromiso adquirido de su implementación y por sus valiosas opiniones y comentarios críticos. Quiero asimismo expresar mi agradecimiento a los docentes de la Cátedra A de sociología, con quienes por tanto tiempo hemos compartido la tarea de enseñar, similares anhelos e iguales preocupaciones.

Dr. Carlos A. Lista
Córdoba, abril de 1992.

INTRODUCCIÓN

El objetivo fundamental de este cuaderno es acercar al lector una respuesta inicial y provisoria a la pregunta ¿qué es la sociología?, la que puede descomponerse en dos interrogantes básicos o centrales: ¿qué tipo de conocimiento es? y ¿cuál es su objeto?. Estas son preguntas habituales de quienes se encuentran ante la oportunidad o alternativa de iniciarse en el conocimiento sociológico y ellas son, por lo tanto, los interrogantes frecuentes que nos dirigen nuestros alumnos al momento de comenzar a estudiar esta disciplina. Estos temas, no por repetidos dejan de ser vigentes y plenos de sentido. Preguntarse o preguntar sobre el objeto de una disciplina es indagar sobre lo que trata, que estudia o analiza, o lo que es casi lo mismo, cuál es el «material» sobre el que trabaja. A su vez, preguntarse sobre el tipo de conocimiento es indagar sobre cómo se estudia ese material (por ejemplo, científica, filosófica o religiosamente). Ambas cuestiones están relacionadas, ya que el objeto de estudio no coincide necesariamente con un objeto material, sino con la perspectiva con que se lo enfoca y a partir del cual se lo «constituye». El ser humano, por ejemplo, puede ser percibido y analizado desde el punto de vista de la química, la física, la biología, la psicología, la antropología, la economía, la política, la sociología, la religión, la filosofía, etc., sin que en tal enumeración hayamos agotado todas las posibilidades de su estudio.

Para dar respuesta a estos interrogantes podríamos adoptar, en principio, diferentes estrategias. La primera consistiría en responder con una o más definiciones, sintetizando en pocas frases todo un campo de estudio. Esta alternativa tiene por lo menos una virtud y dos defectos. La virtud es que da certidumbre y abrevia el proceso de comunicación. El primer defecto es que generalmente es incompleta y por lo tanto simplista porque no llega a abarcar la variedad del complejo espectro de perspec-

tivas de análisis dentro de una disciplina. El segundo defecto es que al abreviar la comunicación, ofreciendo una síntesis inicial, elimina el proceso de análisis que el lector puede realizar por sí, lo cual si bien más prolongado y costoso, cuando es desarrollado correctamente, ofrece la oportunidad de un conocimiento más completo y profundo como resultado.

La segunda opción, como se podrá intuir, es proponer un periplo a través de las diversas maneras de entender la sociología, lo cual implica adentrarse desde el comienzo en la complejidad. He optado por este segundo camino, el más largo y probablemente el más penoso para muchos estudiantes. Lo he preferido, sin embargo, por varias razones. Primero, pues la respuesta inicial más precisa que se puede dar a la pregunta ¿qué es la sociología? sería, «depende de quien opine». No hay una manera única de observar sociológicamente la realidad, hay varias.

Segundo, porque no me parece apropiado ofrecer una definición inicial que haga suponer al lector la existencia de consenso sobre la respuesta, cuando a poco de andar por el camino que le ofrece la sociología, el recién iniciado fácilmente descubrirá disensos y posiciones encontradas con respecto a múltiples cuestiones.

Tercero, porque por ello me parece pedagógicamente más conveniente introducir al alumno en la diversidad, previa organización de la ruta a seguir, a manera de visita guiada por un área de tránsito complejo.

Cuarto, porque eliminar la complejidad produciendo síntesis iniciales supone, en alguna medida, menospreciar la capacidad reflexiva y de síntesis del propio lector. Aliviarlo de esta tarea tampoco favorecería su desarrollo.

De ahí esta invitación a entrar a un mundo que aunque diverso y complejo no es caótico. De un recorrido como el pro-

puesto disfrutarán en mucho mayor medida aquellos que están dispuestos a no aceptar la realidad tal como se dice que es e interesados en descubrir otros niveles de la misma que se esconden tras las apariencias. A estos, la sociología y las ciencias sociales en su conjunto les resultarán más útiles y la tarea de su aprendizaje menos penosa.

Pero sean también bienvenidos aquellos que sin estar ni tan dispuestos ni tan interesados por problematizar la realidad (y problematizarse) optan por (o deben, aún contra su disposición e interés) indagarla. Estos encontrarán la tarea de estudiar sociología, como lo afirma Peter Berger (1963), poco placentera y sin compensaciones. Sin embargo, siempre reservaremos un lugar para los buenos conversos.

Para ambos, esperamos que esta experiencia sea, de todos modos, positivamente transformadora.

Partimos de dos supuestos centrales que creo necesario explicitar y que adelantan algunas respuestas. El primero es que *la sociología es una ciencia social* y el segundo es que *la sociología tiene un carácter multiparadigmático*. El análisis que sigue se centra en ambos temas que son tratados en ese orden. El desarrollo extenso dado al tema sobre la ciencia en la primera parte, se debe al propósito de brindar fundamento epistemológico a los diversos paradigmas sociológicos. El objetivo que guía la presentación de estos paradigmas en la segunda parte es el de favorecer que el alumno desarrolle un marco teórico general que le sirva luego para poder identificar las diversas opiniones (y sus fundamentos) en el tratamiento de temas particulares.

Por último, el problema del objeto de la sociología es brevemente analizado en las conclusiones sobre los paradigmas, a modo de síntesis final.

I. EL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA SOCIOLOGÍA

(Afirmar que un conocimiento es científico tiene muchas implicaciones, una de ellas es que constituye un tipo específico de conocimiento y que, por lo tanto, tiene ciertas características que no poseen los conocimientos no científicos.) Esta distinción entre ciencia y no-ciencia, tan frecuentemente debatida con respecto a ciertas formas de conocer o con respecto a áreas incipientes de conocimiento, no es una cuestión puramente académica, sino que tiene consecuencias prácticas de importancia para el conocimiento en sí y para quienes lo producen, utilizan o fundan prácticas y decisiones en él. En otras palabras los debates en torno al carácter científico/no-científico de la historia, la sociología o los estudios legales, por ejemplo, no son meramente resultado de un puro interés filosófico y especulativo, sino que tiene consecuencias prácticas y políticas. La ciencia constituye, en el mundo contemporáneo, una muy importante fuente de validación y legitimación del conocimiento y de las decisiones basadas en él, es decir es una fuente de poder, como lo fue la religión cristiana en la edad media europea cuando constituía el paradigma dominante para describir, explicar y predecir la realidad. Como es bien sabido la ciencia como una forma específica de conocer ha tendido a reemplazar el poder legitimador de otros conocimientos, y en tal sentido, si bien no ha eliminado esas otras formas de conocer, ha pasado a constituir el discurso dominante para juzgar cuando ciertos hechos o afirmaciones sobre los hechos son «verdaderos» o no.) La ciencia como paradigma que establece la realidad o irrealidad de los hechos constituye en sí un manera de entender al mundo, la que como tal no es meramente descriptiva, explicativa y predictiva sino, además, potencialmente ideológica. La ciencia como criterio de verdad tiene prestigio y da poder a quienes la producen y utilizan. Por lo tanto decir que un conocimiento es científico no es una afirmación meramente neutra.

En el contexto del presente trabajo reconocer el carácter científico de la sociología responde, sin embargo a otro propósito, cual es el de poder identificar sus características como una forma específica de conocer para distinguirla de otras formas de pensamiento sobre lo social, las que aunque válidas como tal no son científicas y por lo tanto tienen una identidad diferente a la de la sociología. Con esto estamos acotando el área de conocimiento al que llamaremos sociología, fijándole un carácter determinado que la dota de especificidad respecto a otras formas de percibir lo social.

Asimismo esto implica que el pensamiento sobre lo social, para ser considerado sociológico, debe satisfacer ciertos pre requisitos: los de la ciencia. La discusión de algunos de estos pre requisitos, cuya existencia es también problemática, constituye otro de los puntos a discutir en el presente trabajo.

En pocas palabras, la discusión sobre el carácter científico de la sociología es una discusión centrada en la propia identidad de este conocimiento. Si la sociología no puede ser diferenciada de cualquier doctrina partidaria, del conocimiento de sentido común, o del pensamiento filosófico o religioso, su identidad como una forma de conocimiento diferenciada (aunque no necesaria y totalmente independiente de esas otras formas) podría ser cuestionada y las proposiciones sociológicas subsumidas en un magma de ideas y valoraciones cuya validez sería imposible de establecer. Con ello perderíamos la posibilidad de hacer una crítica—desde un punto de vista científico—de las descripciones, explicaciones y predicciones sobre el acontecer social. A la vez, desde otro punto de vista, su inclusión como asignatura dentro de un plan de estudio podría ser cuestionada con razón.

Dada la importancia que se reconoce a la ciencia como un tipo de conocimiento y dada la especificidad del objeto de las ciencias sociales y de la sociología en particular, considero necesario, como punto de partida, analizar el concepto de ciencia.

El análisis que sigue parte de lo que considero ha sido por largo tiempo y sigue siendo todavía (aunque cuestionado) el concepto dominante de ciencia al que, siguiendo a otros autores, denominé la concepción naturalista. En vez de ofrecer una definición sintética, tras describir brevemente la raíz intelectual de la concepción positivista de sociología, he optado por la enumeración de algunos de sus postulados básicos los que en su conjunto contribuyen a perfilar que tipo de conocimiento es tenido por científico desde esta perspectiva.

Aunque desde el punto de vista del sentido común y desde una perspectiva naturalista acrítica puede pensarse que existe consenso y estabilidad en la manera de entender a la ciencia, esto dista mucho de ser cierto. Es por eso que, sin entrar en los densos y complejos debates sobre el tema, he seleccionado algunas de las críticas que se hacen al modelo naturalista de ciencia, con el propósito de profundizar sobre el carácter científico de la sociología.

Partiendo de la crítica de Thomas Kuhn, doy luego particular énfasis a la crítica del idealismo e historicismo y a la propuesta fenomenológica, culminando con la crítica que realizara J. Habermas. Este debate tiene un objetivo particular, el de ofrecer al lector una visión problematizada del concepto de ciencia social, para poder comprender la fundamentación epistemológica de perspectivas, modelos y teorías dispares, todos los cuales son agrupados bajo la denominación común de sociología.

De optar con exclusividad por una u otra concepción de ciencia nos veríamos más adelante, en serias dificultades, al tratar los diversos modelos sociológicos. Por ejemplo, de mantenernos fieles a una definición parcial deberíamos excluir aquellos paradigmas sociológicos que no se basan en ella y que no se ajustan a sus postulados. De no optar por la exclusión de ninguno de los paradigmas y teorías, nos enfrentaríamos a otro problema, el de justificar su inclusión sin entrar en contradicciones. Así por ejemplo, si adoptáse-

mos ortodoxamente una definición naturalista de ciencia para definir a la sociología, sería problemático incluir en ella teorías derivadas del pensamiento marxista o del modelo interaccionista. Lo mismo ocurriría si, adoptando con exclusividad una definición fenomenológica de ciencia pretendiéramos incorporar a Durkheim y sus continuadores dentro de ella.

Con esto estoy adelantando una conclusión: al menos en el ámbito de las ciencias sociales (aunque también con diversas características y énfasis en el de las ciencias naturales) el carácter científico del conocimiento es problemático, es decir sujeto a controversias y debates. En principio, no todos aceptan los postulados del modelo naturalista, por considerárselos en muchos casos, precisamente eso, meros postulados cuya realización y cumplimiento dista mucho de ser posible.

La otra cara de esta controversia no deja también de ser problemática. Los críticos del modelo naturalista, a pesar de la legitimidad de muchas de sus críticas, ¿ofrecen un modelo alternativo superador de los déficits y excesos del modelo naturalista? o ¿prometen más allá de lo que ellos mismo pueden lograr?. La respuesta no es simple ni absoluta. Antes de emitirla prefiero ofrecer al lector una descripción esquemática de algunas de estas controversias.

1. LA CONCEPCION NATURALISTA DE CIENCIA

El surgimiento de la sociología en el siglo XIX aparece estrechamente vinculado al modelo naturalista de ciencia, ya que Auguste Comte (1798-1857) quien acuñó el nombre de *sociología* para denominar a la nueva disciplina que intentaba fundar, será asimismo quien utiliza el término *positivismo* para referirse a la aplicación de los métodos científicos propios de las ciencias naturales al estudio de lo social.

Comte intenta, por un lado, crear la ciencia de lo social, a la que denomina primero «física social» y luego sociología, siguiendo el modelo de las ya fundadas ciencias de la naturaleza. Por otro lado, procura fundamentar que el conocimiento positivo o científico es la mejor manera de conocer, por oposición a los conocimientos metafísico y teológico. En esta doble empresa elabora un ordenamiento jerárquico de las ciencias y lo que se conoce como «la ley de los tres estados».

La ley de los tres estados es la interpretación que hace Comte de la secuencia de desarrollo y progreso de la Humanidad, el que se cumple primero a nivel del pensamiento y luego a nivel material. Los tres estados por los que ha pasado la Humanidad son: a) el teológico, b) el metafísico o abstracto y c) el positivo o científico, a los que Comte compara con las etapas de maduración individual: a) infancia, b) adolescencia y c) madurez.

a. El *estado teológico* es para él el más primitivo y elemental, durante el cual las explicaciones de las causas y fundamentos de los fenómenos se hace por referencia a entidades sobrenaturales. La etapa culminante o de plenitud en el progreso dentro de este estado se da cuando el fetichismo y el politeísmo son reemplazados por el monoteísmo, la creencia en un solo y único Dios, al cual se reduce la explicación causal de lo existente.

b. El *estado metafísico* es una superación del anterior y se caracteriza porque la explicación de los fenómenos se encuentra en fuerzas abstractas las que «son concebidas como abstracciones personificadas» inherentes a los diversos seres del mundo. El progreso interno en esta etapa se da cuando el conjunto de entidades abstractas particulares son reemplazadas por una entidad última, la «naturaleza». Este estado es intermedio y transitorio y vincula al estado teológico con el tercer y último estado.

c. El *estado positivo* constituye la culminación de la evolución del conocimiento y progreso de la Humanidad, en el cual los

seres humanos abandonan los intentos de explicar los fenómenos por causas últimas y se abocan a la explicación por leyes causales, entendidas como «relaciones invariables de sucesión y similitud» entre los fenómenos. Este estado coincide con la sociedad industrial y durante él se habrá de operar, según Comte, un continuo progreso hacia el logro de una ley científica universal que englobe la explicación de todos los fenómenos, como manifestaciones particulares de un solo fenómeno general.

El estado positivo es un etapa final de evolución del conocimiento en la cual no se puede avanzar más allá, porque no se puede trasponer el ámbito de la realidad sin caer en la irrealidad. Por ello, es que constituye la utopía culminante de Comte, que él representa de manera optimista como el triunfo y el predominio de la razón — representada por el conocimiento científico— sobre la teología y la metafísica. Dentro de este estado la aparición de la sociología habría de coronar el desarrollo del conocimiento científico. Esto lo trata de demostrar concibiendo una jerarquía de las ciencias.

Para Comte el desarrollo del «espíritu positivo» ha cumplido leyes necesarias, ya que ha seguido leyes históricas y se ha dado a través de un desenvolvimiento de complejidad creciente, el que posee cierto ordenamiento lógico. Primero aparecen las más abstractas y generales y luego, progresivamente, las más complejas y concretas, sirviendo cada una de ellas como antecedente necesario de la posterior. Es así que primero lo hizo la ciencia matemática, la que fue seguida por la astronomía (física celeste) y luego por la física terrestre (mecánica), la química y la fisiología (física orgánica o animal), para recién entonces dar lugar a la aparición de la física social, la ciencia de los fenómenos sociales, a la que más tarde llamará sociología.

Para Comte, entonces, la aparición de la sociología en el momento en que lo hace está lógica e históricamente fundada. Esta es para él la más compleja y concreta de las ciencias y al suponer a

todas las otras, la más dependiente. A su vez, es la reina de las ciencias, la que tendrá una función reordenadora del caótico orden social resultado del proceso pos revolucionario. Esto lo logrará, según Comte, restaurando la comunidad tradicional. Para ello, a través de la aplicación de los métodos de las ciencias naturales deberá buscar las leyes que gobiernan los fenómenos sociales para fundamentar, en última instancia, la política positiva.

Más allá de la plausibilidad o no de la teoría de Comte sobre el positivismo y la jerarquía de las ciencias, vemos en su pensamiento una estrategia interesante para legitimar a la sociología como ciencia, lo que intenta a partir del modelo naturalista de ciencia.

Más tarde, siguiendo esta tradición de pensamiento, otro francés, Emile Durkheim (1858-1917), retomará esa intención de Comte de fundar a la sociología al estilo de las ciencias naturales y tratará de avanzar más allá de este y dar un desarrollo concreto a esta intención, a mi entender, de manera exitosa. Postergaremos para más adelante¹ la discusión de las ideas de Durkheim y nos centraremos ahora en nuestro objetivo inmediato, la descripción de lo que habitualmente se entiende como el modelo naturalista de ciencia.

Como ya lo expresé, esta concepción corresponde a la doctrina del positivismo científico y se basa en el modelo de las ciencias naturales. Podemos sintetizar este modelo en los siguientes postulados básicos: a) unicidad de la ciencia, b) la realidad es objetiva, c) la ciencia se distingue de la no-ciencia, d) la ciencia es acumulativa, e) la ciencia es un conocimiento empírico, f) la teoría científica se estructura deductivamente, g) el científico es un observador desinteresado, h) el contexto de descubrimiento

¹ Ver sección II.1.3.

es diferente del contexto de justificación, y por último, i) los conceptos científicos son precisos.

La enumeración anterior es esquemática y no se puede afirmar que existe consenso entre los filósofos de la ciencia que adhieren a este modelo sobre todas las características enumeradas. A pesar de ello, las mismas son habitualmente parte de una definición de ciencia que es ampliamente usada por los científicos, la que además suele ser extensamente empleada a nivel de sentido común. A fin de obtener una mejor comprensión de cada una de estas características que operan a modo de postulados del modelo naturalista de ciencia, pasaré a analizarlas brevemente.

a. El postulado de unicidad de la ciencia:

Este postulado alude a la convicción positivista de que el conocimiento científico, como la realidad, es solo uno y que por lo tanto las así llamadas ciencias sociales son iguales a las ciencias naturales. De ello se desprende que las diferencias existentes entre ambas son solo de «grado» y no de «tipo». En tal sentido la sociología debe entenderse como una ciencia natural del comportamiento humano y de la sociedad, cuya diferencia con las ya reconocidas y bien establecidas ciencias naturales (física, biología, etc.) es solo en cuanto a su nivel de maduración. La diferencia es de «grado» porque se interpreta que si la sociología y las ciencias sociales en general no satisfacen hoy los patrones o requisitos de la ciencia, de acuerdo al modelo de las ciencias naturales, es solo porque no han madurado suficientemente en ese sentido. Ellas se encontrarían en un estado de inmadurez o «adolescencia» por ser disciplinas «jóvenes». En consecuencia, la tarea de los sociólogos y demás científicos sociales es atacar esas «insuficiencias» para producir la maduración del conocimiento de sus respectivas disciplinas. En realidad, de este postulado se puede derivar un principio normativo, ya que no solo se afirma que las ciencias sociales son iguales a las naturales (del mis-

mo «tipo»), sino que además se supone que el modelo naturalista de ciencia es el único a seguir por las ciencias sociales, en otras palabras que estas *deben* cumplir los postulados de las ciencias naturales y que las ciencias sociales han de cumplir el mismo proceso de maduración y crecimiento que el desarrollado por las ciencias de la naturaleza. La meta para el estudio de los fenómenos sociales es la emulación de las ciencias naturales, lo que se lograría por adaptación de los métodos y técnicas que han demostrado ser útiles para el estudio de la naturaleza.

Dada esta convicción, la atención de aquellos científicos sociales que adhieren a esta concepción se desplaza hacia aspectos metodológicos. Se interpreta que la vía para superar la inmadurez de este grupo de disciplinas (sociología, psicología social, antropología, etc.) como ciencias y acelerar su «progreso» como tales se centra en la recolección y refinamiento de datos, el perfeccionamiento de instrumentos para obtenerlos, la formulación de modelos más eficientes, así como de hipótesis y generalizaciones verificables empíricamente y el descubrimiento de correlaciones entre variables. Hay un desplazamiento del interés hacia la mensurabilidad y la cuantificación de la vida social con un marcado énfasis en la verificación empírica, considerada como único medio legítimo dentro del conocimiento científico para una explicación aceptable de los fenómenos sociales con la aspiración última de predecirlos. Según este modelo la formulación de leyes científicas es la meta de las ciencias sociales, como lo es para las ciencias de la naturaleza. El camino propuesto es entonces la formulación de teorías confirmadas empíricamente y verificables.

b. La realidad es objetiva:

La concepción naturalista de ciencia se basa en el supuesto ontológico que afirma que la realidad (incluida la social) tiene una existencia objetiva, independiente de la subjetividad del observador y, en el caso de la sociología, de la subjetividad de los actores socia-

les. En su descripción de la imagen naturalista de ciencia dice Ian Hacking (1987, p.1):

La ciencia es un intento de descubrir un mundo real. Las verdades sobre el mundo son verdades con prescindencia de lo que la gente piensa, y existe una única mejor descripción de cualquier aspecto elegido del mundo.²

En estrecha vinculación con este supuesto ontológico tenemos el supuesto gnoseológico que sostiene que el conocimiento científico será verdadero en tanto y en cuanto «capte» esa realidad objetiva. La verdad científica es independiente de los juicios de valor y de las creencias que forman parte de la «ecuación personal» del investigador.

c. La ciencia se distingue de la no-ciencia:

Existe, en consecuencia, un principio de distinción bastante marcado entre lo que constituye la teoría científica y otras clases de conocimiento. Este, para ser científico debe cumplir ciertos postulados (aquellos que se derivan de las características que estoy enumerando). Dentro de la posición positivista ortodoxa no solo existe una distinción entre ciencia y no-ciencia, sino que, más aún, hay un profundo desinterés por otros tipos de conocimientos que no son considerados científicos (filosofía, historia, religión, etc.) a los que se tiende a considerar como no verdaderos y de segundo orden. La distinción entre ciencia y no-ciencia más allá de constituir una simple clasificación, implica una jerarquización de los conocimientos en la cual la ciencia ocupa el nivel superior.

² Traducción del autor. En lo que sigue, el símbolo (*) acompañando a una cita significa que la misma es una traducción del inglés al castellano realizada por el autor de este trabajo.

d. La ciencia es acumulativa:

Como lo afirma Hacking (1987, p.1)

[...] la ciencia en gran medida construye sobre lo que ya se conoce. Aún Einstein es una generalización de Newton. ()*

Este supuesto estaría basado en el carácter hipotético-deductivo de la ciencia (el que trataremos más adelante) y en la necesidad de la validación empírica de sus afirmaciones. La observación científica se inicia, idealmente, deduciendo a partir de teorías que conducen a nuevas hipótesis que deben ser verificadas. Los hallazgos científicos deben ser posteriormente integrados en el cuerpo teórico, ya sea confirmándolo o, generalmente, modificándolo. Supuestamente, de este proceso continuo resulta un mejoramiento de la teoría al darle una mayor cobertura explicativa. En tal sentido la ciencia sería acumulativa pues tendería a mejorar a partir de sí misma y de los hallazgos obtenidos a través del proceso de investigación. Popper (1902-1994) afirma que no es una falla de la investigación social el que las hipótesis y teorías sean refutadas y superadas por otras; sino que esta es una de las características de toda ciencia.

e. La ciencia es un conocimiento empírico:

La ciencia es un conocimiento fáctico y la contrastación empírica de las proposiciones científicas es la que provee, en última instancia, la justificación de hipótesis y teorías. Este supuesto se basa sobre la estricta distinción entre teoría y hecho. La realidad empírica cuya existencia objetiva se supone, desde el punto de vista científico, es aquella que puede ser percibida a través de los sentidos convencionales (vista, oído, tacto, olfato, gusto). Esta realidad fáctica es el fundamento y fuente de validación de la teoría científica, lo que constituye además un criterio fundamental de distinción entre cien-

cia y no-ciencia. A modo de síntesis, puede afirmarse que el principio de validación de la teoría es la contrastación con el objeto de análisis. Este postulado se ve claramente sintetizado en la siguiente afirmación de William Catton (1966, p. 346):

El test empírico es el árbitro final de las disputas teóricas. ()*

f. La teoría científica se estructura deductivamente:

En el proceso de conexión entre teoría y hecho, el modelo de las ciencias naturales da prioridad a la deducción sobre la inducción³. Típicamente la teoría, desde el punto de vista de esta perspectiva, posee una estructura deductiva pues de los postulados y proposiciones teóricas generales se infieren conclusiones hipotéticas que

³ Algunos críticos del positivismo clásico identifican a este con el empirismo, el que a grandes rasgos postula que la construcción de teorías se realiza en forma de generalizaciones elaboradas inductivamente a partir de observaciones empíricas. Tal es la posición, por ejemplo, de Jeffrey Alexander (1982) quien critica al positivismo por su inductivismo en la construcción teórica desde lo empírico hacia la generalización. Es cierto que el empirismo ha sido uno de los productos típicos de una exagerada «fe» positivista, especialmente dentro de la sociología norteamericana de la primera mitad del siglo XX, lo que llevó a una subordinación de la teoría a lo que se suponen son datos puros de la realidad. En el contexto del presente trabajo no identifico, como lo hace Alexander, al empirismo inductivista con el positivismo por considerar que el empirismo es una deformación del positivismo, no su consecuencia necesaria. Las corrientes neopositivistas, precisamente, han criticado profundamente esta tendencia de muchos de sus predecesores y se han encargado de corregir esta forma de operar de los empiricistas clásicos, reivindicando el papel de la teoría y a la deducción como el modo de razonamiento científico. De todos modos, el debate sobre la relación inducción-deducción es complejo y está lejos de haber sido aclarado de manera definitiva. Existen dentro del positivismo (desde los clásicos a los «neos») una gran variedad de posiciones respecto a este tema. Mi decisión de incluir este postulado dentro de la caracterización del modelo naturalista de ciencia se basa en mi interpretación de que actualmente esta es la posición dominante entre los representantes de esta tradición de pensamiento.

son luego verificadas empíricamente. Si bien el proceso de razonamiento inductivo, que opera de manera opuesta partiendo de lo particular hacia lo general, no está excluido de la investigación empírica, la iniciación del proceso de razonamiento científico no estaría fundado en este método. Afirmar que el pensamiento científico opera deductivamente no significa entonces afirmar que el científico no induce en el proceso de conocimiento, sino que la inducción no es el procedimiento fundamental.

De manera paradigmática las pruebas de las teorías se producen deduciendo observaciones de postulados teóricos para luego planear y ejecutar su contrastación con los hechos empíricos a través del proceso de investigación. En suma, la iniciación del proceso de conocimiento es, en tal sentido, deductivo, pues se parte de la teoría.

g. La ciencia es un conocimiento objetivo:

Este postulado se basa en la idea de que el observador no solo es un sujeto externamente situado con respecto a la realidad que observa y desea conocer, sino que además, para que su actitud sea considerada científica, debe actuar como un observador desinteresado.

La raíz de este postulado se halla en la distinción kantiana entre «ser» y «deber ser»⁴ y sostiene que conocer el ámbito del ser es propio de la ciencia, mientras que el ámbito del deber ser es propio de las disciplinas normativas. Para una posición positivista ortodoxa la dimensión valorativa tanto de los actores sociales como la del propio investigador es problemática. Desde esta perspectiva se postula que para conocer científicamente el

⁴ La distinción entre «ser» y «deber ser» realizada por Kant respondía a la intención de justificar la objetividad, autonomía y universalidad del juicio moral.

observador debe acercarse a la realidad observada libre de valores para poder aprehender cognoscitivamente la realidad fáctica, las cosas tal como objetivamente son.

Por un lado se distingue entre ambas esferas, pero una posición naturalista o positivista extrema va más allá y niega la posibilidad de una teoría normativa. Para una posición de este tipo, los aspectos fácticos de una proposición se refieren a la realidad y como tales pueden ser verdaderos o falsos. En cambio, los aspectos valorativos de una proposición no se refieren a ningún hecho y, en tal sentido, no hay hechos morales. En 1953 David Easton (1967, p. 221) expresaba con respecto a la ciencia política:

El aspecto moral de una proposición, sin embargo, expresa solo la respuesta emocional de un individuo ante un estado de hechos reales o presuntos. Indica si un individuo desea que exista un particular estado de hechos, así como el alcance de tales deseos. Aunque podamos decir que el aspecto de una proposición referido a un hecho puede ser verdadero o falso, no tiene sentido caracterizar los aspectos valorativos de una proposición por esta vía. ()*

Una de las implicaciones que se pueden derivar del texto de Easton es la imposibilidad de la existencia de una ciencia normativa como disciplina racional. De todos modos un análisis sobre la relación entre valores y hechos del tipo del que este autor, no es el común denominador entre los científicos sociales contemporáneos, ya que la mayoría de ellos no va tan lejos, adoptando posiciones más conciliatorias entre teoría científica y teoría normativa.

h. El contexto de descubrimiento es diferente del contexto de justificación:

En su breve descripción del modelo naturalista de ciencia dice Hacking (1987, p. 2) con respecto a estos dos «momentos»:

Debemos distinguir (a) las circunstancias psicológicas o sociales en las que un descubrimiento es realizado de (b) las bases lógicas para justificar la creencia en los hechos que han sido descubiertos. ()*

Desde un punto de vista positivista, en el contexto de descubrimiento es posible admitir la intervención de elementos psicológicos del investigador. Lo que lleva a este a interesarse por un determinado problema estaría ubicado en un «momento» previo al de verificación del conocimiento obtenido sobre el mismo.

Para E. Nagel (1961, p. 484-5), filósofo de la ciencia e importante defensor del modelo naturalista, el científico social, a diferencia del investigador de la naturaleza, tiene la capacidad de proyectarse imaginativamente en el fenómeno que trata de comprender. Esta aptitud hace que podamos preguntarnos sobre «los orígenes de sus hipótesis explicativas» pero no sobre «la validez» de las mismas lo que requiere la contrastación empírica. Refiriéndose al investigador social dice:

Su habilidad de entrar en relaciones de empatía con los actores humanos en algunos procesos sociales puede por cierto ser heurísticamente importante en sus esfuerzos por inventar hipótesis apropiadas, para explicar el proceso. Sin embargo, su identificación no constituye por sí conocimiento. El hecho de que logre tal identificación no anula la necesidad de evidencia objetiva, evaluada de acuerdo con los principios lógicos comunes a todas las investigaciones controladas, esto para apoyar la interpretación que hace de los estados subjetivos de aquellos agentes humanos. ()*

De acuerdo a la última parte de este párrafo, el contexto de justificación consiste en la verificación de las hipótesis, lo que se lograría aportando «evidencia objetiva». Recién entonces y no an-

tes, sus proposiciones podrán adquirir el carácter de «verdadero» conocimiento científico.

Esta distinción entre los procesos de descubrimiento y de justificación o validación sirve para reafirmar el carácter empírico del conocimiento científico, así como el principio de objetividad del mismo. A partir de la delimitación de la subjetividad del investigador y de su «ecuación personal» será posible el control de estas.

1. Los conceptos científicos son precisos y a los términos usados en ciencia se les puede asignar significados fijos:

Este supuesto que se refiere al lenguaje científico tiene su base en la necesidad de claridad y precisión conceptual para hacer posible la comunicación intersubjetiva. Este es un requisito necesario no solo para el intercambio de información sino para hacer posible la crítica científica y la reproducción del proceso de investigación por otros científicos. Es fácil comprender entonces la importancia de este postulado, ya que la existencia de un lenguaje formalizado dotado de alta precisión conceptual permite el proceso de acumulación de la ciencia. Compartir un lenguaje común evita rupturas y discontinuidades, posibilitando el mejoramiento del conocimiento.

Por definición la ciencia es un conocimiento «exotérico» y público (por oposición al conocimiento «esotérico») lo que supone la posibilidad de comunicación intersubjetiva precisa y clara. Por todo esto el proceso de definición conceptual es un momento estratégico dentro del proceso de investigación.

1.1. Comentarios críticos al modelo naturalista de ciencia.

El modelo naturalista de ciencia es aún hoy un modelo dominante en la definición de lo que es ciencia a pesar de la crisis de la fe «iluminista» reflejada en las severas críticas desde dentro y fuera de

la tradición positivista. Muchos de sus postulados son puestos en duda y hoy el modelo no cuenta ya con la consistencia y el consenso con que contaba. Sin embargo, los excesos y defectos de este modelo no pueden negar los resultados que la ciencia y la técnica han obtenido en la configuración del mundo en que vivimos. Por un lado, muchas barreras naturales han sido superadas y el ámbito social y cultural ha sido profundamente penetrado por los valores y creencias del modelo naturalista de ciencia. Por otro lado, la ciencia así concebida y las prácticas que se fundan en ella dan lugar a nuevos problemas que parecen difíciles de solucionar a partir del mismo modelo. Cualquiera sean las críticas de que es objeto, no se pueden desconocer hoy los méritos que la ciencia ha tenido y tiene como estrategia de conocimiento:

a. Provee de claridad y rigor al proceso de conocer, a partir de su insistencia en la necesidad del test empírico y de la comunicación pública e intersubjetiva. En tal sentido la ciencia tal como fue concebida y definida por el Iluminismo racionalista constituyó una instancia liberadora y superadora del oscurantismo y dogmatismo que la precedieron. Sin embargo una posición positivista y naturalista ortodoxa tiende a generar nuevas formas de dogmatismo a partir de una definición demasiado estrecha de racionalidad, dando lugar a posturas ultrarealistas y objetivistas del individuo y la sociedad. Cuando este modelo es trasladado acríticamente para el análisis de la realidad social tiende a caer en simplificaciones sobre la misma y a negar la especificidad de la vida social que es histórica y resultado de la interacción subjetiva.

b. Admite la falibilidad del conocimiento, proveyendo de un modelo de conocer basado en una suerte de escepticismo organizado. Es así que la ciencia proveyó de un poderoso instrumento de crítica a la superstición y al prejuicio proponiendo el conocimiento empírico para guiar la acción. En tal sentido la concepción naturalista de ciencia tiene importantes consecuencias prácticas, ya que supone que de este tipo de conocimiento pueden ser derivadas prácti-

cas sociales y políticas para el logro de su ideal final: la total racionalización de la vida política y social. Con este objetivo promueve el mejoramiento de los controles sociales a través de su racionalización, y a nivel de la política social favorece el desarrollo de la «ingeniería social»⁵ justificando en última instancia el poder tecnocrático del especialista. Como fuente legitimadora del poder y de una concepción del mundo basada en principios racionalistas la ciencia constituye hoy uno de los más poderosos instrumentos de justificación ideológica del statu-quo.

Esto ha llevado a algunos críticos como Paul Fejerabend (1987, pp. 156-7) a decir que:

[...] cualquier ideología que rompe las ataduras que un amplio sistema de pensamiento tiene sobre las mentes de los hombres contribuye a su liberación. Cualquier ideología que hace que el hombre cuestione creencias heredadas es un aporte para el entendimiento. Una verdad que reina sin evaluaciones y balances es un tirano que debe ser derrocado y cualquier falsificación que pueda ayudarnos al derrocamiento de este tirano debe ser bienvenida. En consecuencia, la ciencia de los siglos XVII y XVIII fue con certeza un instrumento de liberación e iluminación. De ello no se concluye que la ciencia vaya a permanecer como tal instrumento. No hay nada inherente en la ciencia o en ninguna otra ideología que la haga esencialmente liberadora. Las ideologías pueden deteriorarse y volverse estúpidas religiones. ()*

⁵ La «ingeniería social» ha dado lugar a severas críticas dentro de la sociología, en particular porque esta actitud se identifica con la manipulación intencional y consciente de la sociedad y de los individuos por tecnócratas y especialistas con el consecuente distanciamiento y alienación de los individuos (aquellos que son objeto de los procesos técnicamente manipulados) de las fuentes de poder y del proceso de toma de decisiones. Para una defensa interesante de esta postura ver Karl Popper (1972).

c. La concepción naturalista de ciencia constituye una cosmovisión poderosa que repudia el caos y provee la certidumbre racionalista de que el mundo social, así como el natural, puede ser comprendido a través de descripciones y explicaciones sistemáticas y más aún predicho y «racionalmente» dominado. En tal sentido subyace en este modelo la promesa de poder expresada por Comte: «saber para prever, prever para poder». Aplicado al mundo social y cultural da fundamentos a nuevas formas de dominación y manipulación que se contraponen al ideal liberador del Iluminismo y a formas de vida basadas en la autonomía de los seres humanos.

d. La ciencia como conocimiento fáctico que se valida empíricamente no ha podido ser superada y a pesar de la legitimidad de muchas de las críticas de la que es objeto, no se ha generado aún un modelo alternativo de conocimiento que la trascienda en sus méritos y que evite sus defectos. Para que ello ocurra posiblemente será necesario el advenimiento de un nuevo período de Renacimiento y una profunda redefinición de los supuestos filosóficos sobre los que se basa el modelo naturalista de ciencia.

Si bien es cierto que el modelo positivista bajo la influencia de la sociología norteamericana ha dado lugar al hiperfactualismo empiricista, también es cierto que esta no es una consecuencia necesaria del modelo y que dentro del mismo encontramos autores que se oponen activamente a él.⁶

e. Existe una disparidad entre el concepto de teoría empírica propuesto por los representantes del modelo naturalista en sociología y los logros obtenidos por ellos a través de procesos de investigación concretos, ya que en la práctica, con frecuencia,

⁶ Ver por ejemplo la propuesta de Robert K. Merton (1957) sobre las *teorías de alcance medio* como una estrategia para superar la mera acumulación de datos y la actividad exclusivamente especulativa.

muchos de los postulados del modelo positivista no se cumplen y el proceso seguido tanto por los científicos de la naturaleza como de la sociedad dista mucho de cumplir con ellos. El modelo empírico sugerido para la construcción y elaboración teórica basado en la formulación deductiva de hipótesis y su refutación o falsificación no se da con tanta facilidad en las ciencias sociales. El argumento es que como no se ha podido aún demostrar la imposibilidad de la ciencia social de acuerdo al modelo naturalista, se puede concluir que el mismo es posible. Más aún, la propuesta es que el mismo debe ser adoptado como meta para lograr la maduración de las disciplinas sociales.

Lo que en realidad se observa en el campo del conocimiento científico son, en cambio, orientaciones teóricas generales que aparecen y caen suplantadas por lo que parecen ser otras más fructíferas (Bernstein, 1987, p. 26).

No se da un «consenso» racional entre los científicos sociales sobre que esas teorías propuestas son genuinas teorías empíricas refutadas por la experimentación y posteriores investigaciones. La sucesión de orientaciones generales en las ciencias sociales poseen una mayor semejanza con la sucesión de lo que Thomas Kuhn llama «escuelas». ()*

Lo que se observa entonces es la coexistencia de paradigmas que compiten entre sí fundados en diversas tradiciones de pensamiento. Como lo afirma Bernstein (1987, p. 26):

Mientras hay disputas vehementes sobre cuán fructíferas son realmente estas teorías y en qué sentido, si es que en alguno, se aproximan al ideal de teoría empírica, ningún científico social responsable ha afirmado que hayamos logrado algo comparable con lo que fue logrado en la ciencia física de los siglos XVI y XVII. ()*

Por todo ello creo necesario revisar alguna de las críticas más significativas que se le han dirigido al paradigma naturalista de ciencia, con el solo propósito de poder apreciar críticamente este modelo, como una manera de reconocer algunos de sus límites, en particular cuando se lo trata de aplicar al conocimiento del mundo social.

1.2 La crítica de Thomas Kuhn.

Importantes filósofos han focalizado críticamente su análisis en los supuestos antes enunciados del modelo naturalista de ciencia. Entre otros, Wittgenstein, Kuhn, Lakatos y Feyerabend han sido particularmente incisivos. Aunque estos pensadores no tenían en mente a las ciencias sociales al dirigir sus críticas, sino por el contrario al modelo dominante entre las ciencias de la naturaleza, sus puntos de vista son particularmente importantes precisamente porque se entroncan dentro de la misma tradición del positivismo, con importantes consecuencias para las ciencias sociales. La crítica de Thomas Kuhn es interesante no solo por sus argumentos sino porque las ideas de su libro «La estructura de las revoluciones científicas», publicado en 1962, adquirieron gran difusión a la vez que suscitaron encendidas polémicas dentro de la comunidad científica. Kuhn reacciona contra el antes descrito modelo de ciencia enjuiciando sus postulados. Algunas de las principales tesis de Kuhn son las siguientes:

a. *Hay períodos de «ciencia normal», «crisis» y «revolución» científicas:*

Kuhn afirma que luego de establecida, una ciencia pasa por la siguiente secuencia: ciencia normal-crisis-revolución-nueva ciencia normal y así sucesivamente.

Por «ciencia normal» Kuhn (1970, p.10) entiende la

[...] *investigación firmemente basada sobre uno o más logros científicos pasados, logros que alguna comunidad científica particular reconoce por un tiempo como proveyendo los fundamentos para su práctica ulterior.*⁷ (*)

En otras palabras, ciencia normal es un cuerpo aceptado de teoría. Durante los períodos de ciencia normal los investigadores tratan de desarrollar las técnicas exitosas y remover problemas que existen en determinado cuerpo de conocimiento. Pero cuando las «anomalías» en una rama del conocimiento son demasiado importantes y no se encuentra forma de sobrellevarlas, se produce una crisis y como consecuencia de ello los contenidos de esa área de conocimiento son totalmente revisados y repensados. A esto Kuhn llama revolución científica.

Una conclusión importante que podemos extraer de estas afirmaciones es que Kuhn cuestiona la idea de que la ciencia «avanza» por simple contrastación con la realidad objetiva (principio realista). Para él, en cambio, la aceptación de un conocimiento como científico depende de la interacción entre observación empírica y contenidos teóricos «paradigmáticos» y apriorísticos. Es decir que la verdad científica, contrariamente a lo que el empirismo sostiene, no está dada solo por la verificación empírica, sino por una especie de «diálogo» que el investigador realiza entre los datos empíricos y su propio marco de referencia conceptual. Este, a su vez, depende de la aceptación que de él haga la comunidad de científicos, por referencia al «paradigma» vigente en ese período, que es lo que constituye «ciencia normal».

⁷ Salvo especificación en contrario, todas las citas de Kuhn han sido tomadas de la versión original de la segunda edición ampliada (1970) de *La Estructura de las Revoluciones Científicas*.

b. La ciencia normal se caracteriza por un paradigma⁸:

Kuhn distingue dos significados de este término (Hacking, 1987, p.2-3). El primero es el de «paradigma-como-logro» constituido por

[...] *logros científicos universalmente reconocidos que por un tiempo proveen problemas y soluciones modelos a una comunidad de practicantes (p. viii).* (*)

El «paradigma-como-conjunto-de-valores-compartidos» se identificaría con los

[...] *métodos, reglas y generalizaciones compartidas por aquellos entrenados para llevar adelante el trabajo que modela en sí el paradigma-como-logro. (Hacking, 1987, p.2-3).* (*)

Estos logros, que pueden incluir conjuntamente «leyes, teorías, aplicación e instrumentación», sirven para dirigir investigaciones futuras, constituyendo, como ya se ha dicho, «ciencia normal».

La idea de paradigma se identifica entonces con la de ciencia normal. Implica la aceptación intersubjetiva por un grupo de científicos de un nuevo modelo dentro de un área de conocimiento. Después de una crisis, el nuevo paradigma «triumfante» desplaza a otro que dominaba un período anterior de ciencia normal. Así se puede hablar de la astronomía ptolemeica o copernicana, la dinámica aristotélica o newtoniana, como ejemplos de paradigmas científicos que en su momento constituyeron ciencia normal.

⁸ El uso por parte de Kuhn del término paradigma es un tema muy debatido ya que lo utiliza con múltiples acepciones. Sin entrar en un análisis pormenorizado de ellas, me ajustaré, lo más fielmente posible a la distinción explícita que el propio Kuhn hace.

c. Los cambios científicos se producen por «anomalías» que pueden generar «crisis»:

El cambio de un paradigma a otro no es necesariamente pacífico sino que implica una crisis y una revolución que ocurre porque la vieja disciplina resulta incapaz para resolver «anomalías» que se le presentan. La ciencia normal concebida, como lo hace Kuhn, como una actividad que soluciona enigmas, es acumulativa y ha sido exitosa en ampliar el conocimiento científico. Cuando aparecen anomalías fácticas y teóricas la reacción inicial es absorber a estas dentro del paradigma existente, o bien suprimirlas o ignorarlas. Si las anomalías presentan dificultades en ser integradas en el paradigma aceptado y más aún cuando lo anómalo se vuelve lo esperado o habitual, entonces se produce una profunda alteración en la actividad científica normal de resolución de problemas y puede (aunque no necesariamente) iniciarse un período de crisis.

Es decir que a diferencia del modelo positivista clásico que afirma que el cambio en la ciencia es acumulativo y progresivo, Kuhn sostiene que tal proceso es discontinuo.

d. La comparación entre paradigmas es difícil:

«Sucesivos cuerpos de conocimiento, con paradigmas diferentes son muy difíciles de comparar» (Hacking, 1987, p.3). Una característica de la ciencia es, por lo tanto, la inconmensurabilidad de distintos paradigmas. Momentos sucesivos de la ciencia se dirigen a problemas diferentes con lenguajes diferentes, lo que dificulta tal comparación.

Según Kuhn, el nuevo paradigma además, no «triumfa» por dar mejor respuesta a viejas preguntas o porque existan mejores evidencias que sustenten las teorías del nuevo paradigma. Este, en realidad, ofrece una nueva perspectiva de mirar las cosas y genera nuevos problemas teóricos. Más que continuidad entre los paradigmas

observaríamos desplazamientos de enfoques. Cada uno de ellos provee un modo distinto de ver el mundo. Como lo afirma Hacking (1987, p.3), los cambios de paradigmas son cambios gestalticos.

No existen, según Kuhn, claros parámetros o patrones para probar la superioridad de un paradigma sobre otro. ¿Cómo opera, entonces, la aceptación del nuevo paradigma?: por una especie de «conversión», dice Kuhn. Más que la prueba de la superioridad empírica y explicativa del nuevo paradigma, lo que se usan son técnicas de persuasión para producir nuevas lealtades y fidelidades.

Este punto es sumamente importante para el análisis de la teoría científica, en particular de las ciencias sociales. El concepto de paradigma de Kuhn sirve para comprobar la relativa autonomía de estos «acuerdos normativos», así como la falta y/o dificultad de comunicación entre posiciones científicas antagónicas. Análogicamente, podríamos comparar a los paradigmas científicos, en alguna medida, con «subculturas» o «lenguajes» diversos cuya comunicación está dificultosamente mediatizada por un proceso de «traducción».

Uno de los principales méritos de Kuhn es el de haber ubicado a la ciencia dentro de un contexto y proceso históricos, lo cual se contraponen drásticamente a la imagen a-histórica del positivismo clásico y su modelo naturalista. La concepción tradicional de ciencia concibe además un desarrollo armónico y la tendencia al mejoramiento permanente del conocimiento científico. Continuidad y progreso son dos características dominantes de este proceso. La ciencia se acumula y a través de la contrastación empírica las ideas falsas sobre la realidad van siendo eliminadas.

Kuhn, en cambio, afirma que el conocimiento científico se caracteriza por la discontinuidad y la crisis y que en lugar de acumulación tenemos giros o cambios generales de puntos de vista, a tra-

vés de la instauración de paradigmas «triunfantes» que desplazan problemas, soluciones y lenguajes de viejos paradigmas.

Además, la verdad científica parece no lograrse enteramente a través de la contrastación de la teoría con una realidad «objetiva», sino que dependería del acuerdo intersubjetivo de una comunidad científica dada y de la movilización de técnicas persuasivas que operen la «conversión» de los científicos.

Asimismo, Kuhn estaría rechazando la clara distinción entre observación y teoría, porque en realidad, él afirma que la forma en que vemos y describimos las cosas está en gran medida determinada por nuestros modelos o paradigmas. La realidad entonces no es autoevidente, sino que aparece mediatizada por un cuerpo de conocimiento que nosotros mismos configuramos. La imagen de ciencia que nos presenta Kuhn es, en definitiva, mucho más relativa y dotada de mucho menor capacidad de brindar certidumbre que la del positivismo clásico.

Finalmente, con respecto a la idea de unidad de la ciencia, postulada por la versión naturalista, Kuhn parece contradecirla, ya que lo que prima en la ciencia es la pluralidad, más que la unidad de representaciones del mundo.

2. LA CRÍTICA IDEALISTA E HISTORICISTA AL MODELO NATURALISTA DE CIENCIA.

La síntesis weberiana y la respuesta fenomenológica.

El clima intelectual de Alemania en el siglo XIX era distinto al de Francia, en el cual la influencia del racionalismo era notoria. Como hemos visto, Comte adopta una posición crítica frente a los efectos sociales y políticos de la revolución francesa y del industrialismo, contribuyendo a generar una línea de pensamiento de inspira-

ción positivista, la que será continuada por otros autores, entre quienes se destaca Durkheim. El positivismo estaba guiado por un optimismo histórico que resultaba de la fe en el progreso. Este, suponían sus sostenedores, se lograría a través de los avances científicos y la primacía de la razón por sobre las especulaciones metafísicas y teológicas y el irracionalismo en general, cualquiera fuera su origen. La ciencia aplicada a lo social, la recién creada sociología, contribuiría significativamente en esta empresa. Basada en los principios positivistas, sus conocimientos habrían de ser utilizados para pacificar conflictos sociales y constituir la sociedad sobre bases más racionales. Este estado de cosas coincide con el dominio de la clase burguesa y la consolidación capitalista.

El clima social y político en Alemania durante la segunda mitad del siglo XX era diverso al de Francia e Inglaterra. En aquel país, el desarrollo del capitalismo, el afianzamiento de la burguesía en el poder y la unificación nacional, se daban con mayor lentitud que en estos. A ello se habría de agregar más tarde el auge del marxismo con un profundo cuestionamiento al capitalismo, todo lo cual contribuyó a crear un clima de incertidumbre y menor confianza en una ciencia social positivamente fundada.

2.1 La crítica idealista e historicista.

Las líneas de pensamiento dominantes en Alemania eran el idealismo filosófico y el historicismo, a partir de los cuales surgió una profunda crítica al modelo naturalista de ciencia. Podría decirse que el tema central de los debates en torno a este problema estaba referido a la posibilidad o no de aplicación del modelo naturalista de ciencia al análisis y explicación de los estudios humanos.

El historicismo alemán, que tuvo como figura culminante a Dilthey y el neokantismo, representado por Rickert y Windelband, plantearon una disputa sobre las raíces filosóficas del conocimiento, la que tendría notable influencia sobre la construcción teórica y

metodológica de Max Weber (1864-1920), uno de los clásicos del pensamiento sociológico.

Dilthey se oponía a la aplicación del concepto naturalista de ciencia a lo social, argumentando que existía una demarcación entre las ciencias de acuerdo a su objeto, proponiendo para ello una clasificación dicotómica que distingue entre las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaft*). En esta distinción está implícito el dualismo kantiano que diferencia el mundo de la naturaleza del de la *Kultur* o del *Geist*.

Las ciencias del espíritu tienen por objeto de estudio lo cultural y lo social, el mundo humano, al que pertenece el mismo investigador. Por lo tanto, los objetos de este tipo de ciencia son únicos y sumamente variables. Asimismo, se postulaba que los significados internos de la acción humana tenían una naturaleza no física, lo que los tornaba relativamente inaccesibles.

Mientras que las ciencias naturales se proponen la *explicación* a través de leyes causales de carácter general y universal, este objetivo y las estrategias metodológicas propias de ellas, no son aplicables a las ciencias del espíritu cuya estrategia metodológica debía ser la comprensión del significado o sentido de las manifestaciones históricas.

Windelband acepta la diferencia entre ambas esferas del conocimiento, aunque no la basa en la diversidad de objetos, sino en la diversidad de fines cognoscitivos. Existen ciencias orientadas hacia la construcción de sistemas de leyes científicas generales (nomotéticas) y ciencias orientadas hacia la determinación de la individualidad de un fenómeno.

Para Rickert la diferencia entre ambos tipos de conocimiento no se encuentra tampoco en el objeto. La dicotomía tiene por un lado a la ciencia, que pretende el análisis de la realidad por leyes causales y por el otro a la historia, cuyo análisis se basa en aconte-

cimientos únicos según criterios de valor. La distinción está dada por la presencia o ausencia de una relación de valor.

Es importante aclarar que la crítica idealista e historicista está representada por diferentes versiones, desde moderadas hasta radicalizadas, aunque las distintas posiciones convergen en un punto central: la distinción entre ciencias naturales y ciencias de la cultura o del espíritu. *Con respecto a esta diversidad y convergencia Jeffrey Alexander (1982, pp. 135-6, nota 60) expresa:

[...] Dilthey diferenciaba su propia posición de las expresiones más románticas del idealismo las que eran aún antagónicas a las técnicas de las ciencias naturales y no solamente a su aplicación a la vida social. En contraste con Dilthey, idealistas tales como Windelband y Rickert habrían excluido de los estudios humanos cualquier intento de generalización, mientras que Dilthey reconocía que los estudios humanos contenían tanto disciplinas «históricas» como «sistemáticas». Estos pensadores, en realidad, identificaban como «ciencias naturales» disciplinas como la economía y la psicología experimental, simplemente porque intentaban moverse más allá del énfasis puramente ideográfico sobre tipos individuales. No obstante, existía un acuerdo fundamental en ambos lados de esta disputa sobre la distinción básica entre la ciencia social y la natural, expresada en la dicotomización «comprensión» y «explicación». (*)

La posición que se oponía al concepto naturalista de ciencia a partir de los fundamentos filosóficos expuestos argumentaba, entonces, que la investigación de la realidad social debía ser diferente de la investigación de la naturaleza porque los objetos eran distintos (Dilthey), así como lo eran los fines cognoscitivos y el método aplicable. La diferencia de objetos, se afirmaba, estaba dada porque a diferencia de la naturaleza física, la acción humana está guiada por significados internos. Con esto se ataca-

ban dos postulados fundamentales del positivismo: el de la unicidad de la realidad y el de la unicidad de la ciencia.

La extrema variabilidad e individualidad de los fenómenos sociales y culturales (humanos) sumado a la no «fiscalidad», hacía difícil, sino imposible su aprehensión empírica, así como la objetividad y generalidad del conocimiento sobre los mismos⁹ y la posibilidad de su explicación causal y de su predicción; todos ellos postulados del modelo naturalista, lo que culminaba obviamente con la crítica del método científico positivista. Pero ¿cuál era la propuesta alternativa?

En principio se argumentaba —como lo hacía Dilthey— que debía reemplazarse la *explicación* por la *comprensión* o *interpretación* de los fenómenos sociales y culturales, lo cual debía ser el objetivo principal de las ciencias del espíritu. En cuanto a la posibilidad de generalizar, sostenía que, estas debían ser mucho más tentativas (con menor grado de certeza) que las ciencias de la naturaleza. En *Introducción a los estudios humanos* (1976) Dilthey expresa:

⁹ Algunos críticos idealistas del naturalismo positivista, a partir de Dilthey, llevarán la negación del postulado de universalidad y objetividad del conocimiento hasta sus extremos, declarándolos ilusorios e imposibles y circunscribiendo el estudio de lo social al análisis de eventos ideográficos únicos. Este tipo de razonamiento puede ser ejemplificado dentro del pensamiento contemporáneo, entre otros, por Peter Winch (1970, p.15), quien sostiene que

desde que las ideas [...] están constantemente desarrollándose y cambiando, y desde que cada sistema de ideas tiene que ser entendido en y por sí mismo, al estar sus elementos componentes interrelacionados internamente; el resultado combinado [...] hace de los sistemas de ideas una materia muy inapropiada para generalizaciones. [Y desde que] las relaciones sociales realmente existen solo en y a través de ideas que son comunes en la sociedad [...] se concluye que las relaciones sociales deben ser una materia igualmente inapropiada para que se formulen sobre ellas generalizaciones y teorías de tipo científico. ()*

Las uniformidades que pueden ser establecidas en el campo de la sociedad están en número, importancia y precisión de exposición muy por detrás de las leyes que han sido encontradas como posibles de establecer para la naturaleza, sobre la fundamentación segura de relaciones en espacio y de las propiedades del movimiento [...] Las ciencias sociales son incapaces de garantizar tal satisfacción al intelecto [...] El juego de (para nosotros) causas eficientes despiritualizadas esta aquí reemplazado por el de ideas, sentimientos y motivos. Y no hay límite para la singularidad y la riqueza en el juego de la interacción, que nos es aquí revelado. ()*

Desde la perspectiva idealista renovada por el historicismo la explicación de lo social debía ser histórica, buscando e interpretando secuencias de sucesos únicos. Por ello es que el sistema de categorías teóricas generales y con pretensión de universalidad que las ciencias de la naturaleza aplicaban a los fenómenos naturales eran consideradas inapropiadas para los fenómenos sociales y culturales, porque distorsionaban hechos únicos, falséandolos más que explicándolos.

En el contexto de este debate es que se inserta Max Weber. Veamos cuál es su posición ante la disputa entre la alternativa positivista y la propuesta dada por el historicismo e idealismo.

2.2 La síntesis weberiana.

Max Weber es una figura ecléctica dentro de este debate sobre la idea de ciencia y la aplicación metodológica al ámbito de lo social. Este autor toma una postura crítica frente al positivismo. Sin dejar de adherirse a ciertos postulados del idealismo y del historicismo, opta, sin embargo, por una posición no dualista, intentando superar la antinomia y polarización entre ambas posiciones.

Weber adopta la posición neokantiana en general y si bien acepta la diferenciación diltheyana entre ciencias histórico-sociales y ciencias naturales, no se adhiere al argumento de que sus métodos respectivos serán la comprensión y la explicación causal. Su intento va más allá y pretende reconciliar ambas estrategias incluyéndolas como distintos «momentos» del proceso de conocimiento sociológico.

La propuesta de Weber gira entonces en torno a la necesidad de superar el dualismo en el debate entre los postulados empíricos del positivismo y la interpretación y comprensión del idealismo. Más precisamente, Weber se avoca a buscar el modo o la forma en que la «comprensión» encuentra su verificación empírica y se traduce en una explicación causal específica. De ahí que defina la sociología como: *la ciencia a la que compete la comprensión interpretativa de la acción social y, por tanto, la explicación causal de su curso y sus consecuencias.*

Es así que Weber propone para las ciencias sociales un doble proceso de justificación; a) la conexión de sentido y b) la conexión causal, como diversos momentos del análisis sociológico. Con respecto a la insuficiencia de la justificación de sentido Weber (1969, cap.I, p.9) expresa:

Toda interpretación persigue la evidencia. Pero ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede pretender, en mérito de ese carácter de evidencia, ser también la interpretación causal particularmente válida.

Como en toda hipótesis es indispensable el control de la interpretación comprensiva de sentidos por los resultados: la dirección que manifiesta en la realidad.

A su vez, con respecto a la insuficiencia de la justificación causal tomada unilateralmente, Weber (ídem, p. 11) afirma:

Si falta la adecuación de sentido nos encontramos meramente ante una probabilidad estadística no susceptible de comprensión (o comprensible en forma incompleta); y esto aunque conozcamos la regularidad en el desarrollo del hecho (tanto exterior como psíquico) con el máximo de precisión y sea determinable cuantitativamente.

Weber rechaza entonces la separación que hace la postura idealista atribuyendo áreas de investigación (el mundo humano y el mundo natural) a distintos tipos de ciencias (del espíritu y de la naturaleza) con métodos de justificación diferentes (la comprensión o introspección para las primeras y la explicación causal y la elaboración de leyes generales para las segundas). Este autor afirma, en cambio, que la imputación causal y la verificación empírica no son exclusivas de las ciencias naturales, sino que, por el contrario, la búsqueda de las causas que condicionan el acaecer de un fenómeno es un dato indispensable para que una interpretación pase a ser una explicación comprensible válida.

De acuerdo con la postura del historicismo, Weber sostiene por un lado la interpretación de sentido de la acción social, sin abandonar la pretensión científica del positivismo de arribar a un conocimiento causal empíricamente fundado. Por otro lado, a diferencia de las disciplinas nomotéticas, la sociología comprensiva no aspira a la enunciación de leyes dotadas de validez universal, de las que serán deducibles los casos particulares, sino que sus «proposiciones» serán determinadas «probabilidades típicas», confirmadas por la observación de que, dadas determinadas situaciones de hecho, se cumplen ciertas acciones sociales en la forma esperada, las que son comprensibles por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción (1969, cap. I, p.17). En otras palabras, la sociología comprensiva se orienta a la enunciación de leyes probabilísticas.

¿Logró Weber superar finalmente el debate sobre el concepto de ciencia social entre los representantes del positivismo y del idealismo?, en otras palabras, ¿fueron superadas a través de su aporte las posturas dualistas?. No exactamente.

Aunque su impacto en la ciencia social ha sido muy significativo, variado y más aún, complejo, el pensamiento de Weber en sí posee el atractivo (y los problemas) que da cierta ambigüedad. Por un lado, los positivistas suelen criticar su noción de «interpretación y comprensión», mientras que los críticos de estos se sienten atraídos precisamente por su rescate de la interpretación de sentido. Aquellos, los sostenedores de la sociología científica, toman de Weber su «lado» empírico (como lo hace por ejemplo Talcott Parsons),¹⁰ sosteniendo que Weber estaba suficientemente cerca de su concepción de ciencia, que enfatizaba la neutralidad valorativa y que promovía una metodología rigurosa. Comentando esta evaluación que los positivistas hacen con frecuencia de Weber, F. Dallmayr y T. McCarthy (1977, p. 6) opinan:

La postura dominante adoptada por los positivistas y especialmente por los empiricistas lógicos fue la de tratar a Weber ciertamente como un heraldo de la investigación social, pero como uno que nunca logro ver la tierra prometida. Para propósitos metodológicos, el legado de Weber desde este punto de vista constituye no una alternativa, sino a lo sumo un preámbulo de la investigación científica. La comprensión interpretativa en particular—en la medida en que no fue completamente exorcizada—fue vista no como un ingrediente integral sino como un prefijo o un adorno en la antesala de la investigación, útil para generar penetración «heurística» y para ayudar a la formulación de hipótesis.^()*

¹⁰ Sección II.1.4

Los opositores a esta «orientación científica» de raíz positivista enfatizan, por su parte, el «lado» interpretativo de Weber y el postulado de que la sociología es una ciencia «comprensiva». A su vez, critican de Weber el no haber desechado totalmente los postulados positivistas. Por su parte sostienen que la interpretación y comprensión no deben ser tomadas solo como un momento preliminar (la «antesala») de la contrastación empírica y que su función no es solo la de sensibilizar al investigador para formular hipótesis que luego serán verificadas empíricamente. Con mucho más énfasis sostienen que la sociología *debe ser* concebida como una ciencia interpretativa y su método como esencialmente cualitativo.

Entre los continuadores de esta última posición, la corriente fenomenológica ocupa un lugar prominente, en particular por el impacto que ha tenido en el debate contemporáneo sobre la idea de ciencia social. Podría decirse que

[...] en alguna medida continúan los esfuerzos de Dilthey y Rickert por dilucidar la dimensión de «significado» como una contraparte de la explicación científica. (idem, p. 9) ()*

En particular, uno de sus más significativos representantes, Alfred Schutz, partirá críticamente de Weber y elaborará sobre sus ideas. Por esta razón es que esta escuela de pensamiento ocupa las páginas que siguen.

2.3 La respuesta fenomenológica.

La crítica idealista e historicista planteó la distinción del conocimiento de la naturaleza del conocimiento de lo social a partir de la especificidad del objeto social y cultural. De esta manera propone rescatar los componentes subjetivos y simbólicos de la acción social, postulando la interpretación o comprensión como método de análisis propio de los fenómenos sociales y culturales. Es dentro de

esta perspectiva, que adopta una posición crítica del modelo naturalista de ciencia, donde se inserta la crítica fenomenológica, que parte de las propuestas filosóficas de Edmund Husserl.

Iniciaré el tratamiento de esta sección exponiendo brevemente el pensamiento de Edmund Husserl, por su fundamentación de la perspectiva fenomenológica, aunque centraré el enfoque, en las ideas de Alfred Schutz, otro fenomenólogo.

2.3.1 Edmund Husserl (1859-1938).

El pensamiento del filósofo alemán Edmund Husserl nos interesa por lo menos por dos razones: en primer lugar, por su crítica radical al método positivista y a la versión naturalista de ciencia y en segundo lugar, por su influencia en la configuración del interaccionismo sociológico como un modelo o paradigma de análisis.¹¹

Más que su pensamiento filosófico en sí—por demás influyente si tenemos en cuenta que dos de sus discípulos fueron Martín Heidegger y Jean Paul Sartre—tendremos en cuenta los aportes antes señalados. La influencia de Husserl en la sociología no es tanto directa, ya que el impacto de su pensamiento en esta disciplina se cumplió, como lo expresé antes a través de la obra mediatizadora de Alfred Schutz, quien desarrollará el pensamiento fenomenológico de Husserl y lo vinculará a la problemática propia de las ciencias sociales. Antes de comenzar con el análisis de Schutz veamos algunas de las ideas centrales de Husserl. ¿Cuál es la importancia de Husserl en conexión con nuestro objetivo de analizar lo que es ciencia?, Dice Collins (1985, p. 207):

¹¹ Ver II.3

Husserl fue un filósofo extremadamente ambicioso que deseaba desechar toda la filosofía anterior como infundada y restablecer todo sobre una base de absoluta certidumbre. ()*

¿Cuáles son los puntos centrales de la crítica de Husserl hacia el pensamiento filosófico que lo precedió? y ¿cuál es su propuesta?. De acuerdo con J. Turner (1986, pp. 324-27) para analizar el aporte de Husserl es mejor concentrarse en lo que fue tomado de él más que en su completo esquema filosófico. Según aquel autor, su contribución puede ser resumida en cuatro temas: a) el dilema filosófico fundamental, b) las propiedades de la conciencia, c) la crítica al empirismo naturalista y d) la alternativa filosófica a la ciencia social.¹²

a. *El dilema filosófico fundamental:* Husserl vuelve a plantearse los viejos interrogantes básicos de la filosofía ¿qué es real?, ¿cómo es posible conocer lo real? y reacciona contra las respuestas del realismo objetivista propio de la filosofía positivista, respondiendo que el mundo externo no puede conocerse directamente. Se conoce solo a través de la experiencia y todas las nociones que tenemos sobre él son mediadas por los sentidos, pudiendo ser solo conocido a través de la conciencia. Son estos procesos mentales los que mediatizan entonces nuestro contacto con el mundo, por lo que, desde el punto de vista fenomenológico se puede conocer la real esencia de las cosas sin depender de las evidencias empíricas. Aquellas esencias son previas a toda experiencia, por lo tanto no pueden ser probadas por la verificación empírica. La preocupación central de la fenomenología será entonces el proceso consciente de como la experiencia crea un sentido de realidad.

¹² La siguiente descripción de estas ideas de Husserl ha sido tomada del esquema presentado por J. Turner.

b. *Las propiedades de la conciencia*: Los seres humanos operan en un mundo que es tomado por dado. Este es el mundo de la vida cotidiana o mundo vital (*Lebenswelt*) que es lo que los seres humanos definen como la realidad. En primer lugar, rara vez este mundo vital es materia del pensamiento reflexivo, aunque sus estructuras modelan la manera en que la gente piensa y actúa. En segundo lugar, Husserl expresa un supuesto importante: los seres humanos actúan *presuponiendo* que ellos experimentan el mismo mundo, la misma realidad. Difícilmente los individuos pueden establecer si tal presunción es correcta, ya que cada uno experimenta su propia conciencia, de lo que se deduce que los seres humanos actúan *como si* viven un mundo común, que se presume es experimentado colectivamente. Los seres humanos ven las cosas como «universales» mientras que la realidad empírica se presenta en forma de «particulares».

De esto se desprende la crítica al empirismo naturalista, ya que si la vida cotidiana o mundo vital de las personas estructura sus conciencias y acciones ¿cómo es posible una ciencia objetiva y empírica del comportamiento humano y de la sociedad?

c. *La crítica al empirismo naturalista*: La concepción naturalista de ciencia parte del supuesto de que la realidad es externa y que existe un mundo fáctico dado e independiente de la conciencia y de los sentidos humanos, el que puede ser directamente conocido a través del método científico. Husserl obviamente ataca esta visión de ciencia a partir de sus propios supuestos, ya que no es posible para él conocer y medir un mundo externo y real cuando los seres humanos solo conocen a través de su conciencia, la que a su vez es estructurada por el mundo vital cotidiano. En otras palabras, ¿cómo es posible conocer y medir objetivamente la realidad cuando el único mundo que los individuos experimentan es el mundo de la vida cotidiana de sus conciencias?

d. *La alternativa filosófica*: Las esencias son descubiertas por un proceso de observación particular al que Husserl denomina *epoché*

(poner entre paréntesis)¹³. Por este método uno toma los contenidos de la conciencia pero suspende todo juicio sobre su verdad o falsedad, tomando de este modo la experiencia no como experiencia sino como una forma pura de conciencia. La solución que Husserl propone es buscar la *esencia de la conciencia* (no ya de la realidad concebida como externa y objetiva). Los contenidos substanciales de la conciencia o del mundo cotidiano o vital no son importantes, sino los procesos abstractos de la misma. Por eso él propone suspender los contenidos substanciales del mundo vital y realizar una *abstracción radical del individuo* de la experiencia interpersonal, para descubrir la *Mente Pura*. De este modo se logrará comprender las propiedades fundamentales de la conciencia. La experiencia esta contenida para Husserl en las esencias o formas puras de aquella. En suma, si todo lo que los seres humanos conocen se presenta a través de la conciencia, es necesario entender la naturaleza de la misma en abstracción de su substancia específica o lo que es lo mismo de los contenidos de la vida cotidiana.

Husserl no llegó a alcanzar tan ambiciosas metas, ni a desarrollar una teoría de la conciencia radicalmente abstraída de los contenidos del mundo vital. Su posición es radicalmente subjetivista y profundamente anti empirista. Sin embargo, su pensamiento, transformado por algunos de sus discípulos o continuadores (de manera singular por Heidegger, Sartre y Schutz), contribuyó tanto a la crítica de la noción naturalista de ciencia como a la configuración del interaccionismo como paradigma sociológico alternativo.

2.3.2 Alfred Schutz. (1899-1959)

Richard Bernstein (1985, pp. 135-6) explica su preferencia por Schutz para analizar las bases de una concepción fenomenológica de las ciencias sociales basándose en tres razones:

¹³ Traducido al inglés como *bracketing*.

En primer lugar, porque si bien Husserl es quien sugiere muchos de los temas principales de la posición fenomenológica, no los desarrolla con referencia específica a las ciencias sociales. En Schutz, en cambio, el interés por analizar los fundamentos de las ciencias sociales es manifiesto.

En segundo lugar, porque Schutz fue el primero en descubrir e integrar temas de la filosofía norteamericana al modelo fenomenológico.¹⁴ Su inserción como uno de los tantos emigrantes europeos de la década del treinta a los E.E.U.U. favoreció su contacto con quienes elaboraban una interpretación naturalista de las ciencias sociales como Nagel y Hempel. Su propio trabajo dentro del modelo fenomenológico es una respuesta a distintas versiones del naturalismo.

En tercer lugar, dice Bernstein, es Schutz quien tiene una profunda influencia sobre filósofos de las ciencias sociales y científicos sociales tales como Maurice Natanson, Peter Berger, Thomas Luckman, Richard Zaner, Harold Garfinkel y Aaron Cicourel. En particular, el desarrollo de la etnometodología (que veremos más adelante)¹⁵ está en íntima conexión con el trabajo pionero de Schutz.

El interés en las ideas de este filósofo en el contexto del presente trabajo es sin embargo específico y se refiere a la respuesta crítica que la fenomenología da al modelo naturalista de ciencia. Más que el análisis del modelo fenomenológico en sí esquematizaré su concepción de ciencia.

¹⁴ En particular de James, Dewey y fundamentalmente de George Mead, cuya contribución a la configuración del modelo sociológico interaccionista es fundamental, como lo podremos ver más adelante (sección II).

¹⁵ Ver sección II.3.3.

La fenomenología plantea una revisión de varios de los supuestos del modelo naturalista de ciencia: en primer lugar parte de una concepción de realidad distinta (supuesto ontológico) y en segundo lugar, rechaza la clara demarcación que hacen las ciencias naturales entre observador y objeto de observación. De ambas críticas se derivan otras consecuencias, algunas de las cuales trataremos de exponer a continuación.

a. Crítica del supuesto ontológico «realista» del modelo naturalista de ciencia:

La fenomenología cuestiona en primer lugar la concepción del positivismo científico que sostiene que la realidad es una entidad objetiva y, en particular, que la realidad social no varía en tipo de otras formas de realidad. Para Schutz (1962, p.53) la realidad social es *intersubjetiva*. Por tal entiende:

La suma total de objetos y acontecimientos dentro del mundo sociocultural tal como es experimentado por el pensamiento de sentido común de los hombres viviendo sus vidas cotidianas entre sus afines, conectados con ellos en múltiples relaciones de interacción. Es el mundo de los objetos culturales y de las instituciones sociales dentro de las que hemos nacido, dentro de las que tenemos que encontrar nuestras relaciones y con las que tenemos que avenirnos. Desde un principio nosotros, los actores de la escena social, experimentamos el mundo en que vivimos como un mundo a la vez de naturaleza y cultura, no como privado, sino como intersubjetivo, esto es, como un mundo común a todos, actualmente dado o potencialmente accesible a todos; y esto implica intercomunicación y lenguaje. ()*

Este párrafo es rico en implicaciones. La realidad social no es vista ya como una entidad objetiva y dada al ser humano, sino como el resultado de la interacción subjetiva de muchos seres humanos que dotan a esa realidad de sentido. El sujeto es representa-

do como un actor social con capacidad de auto interpretarse e interpretar a los demás con quienes interactúa. Este proceso de interpretación, de dotar de sentido al mundo cotidiano en que vive, es además, constitutivo de la realidad social. Esta imagen de actor social es diametralmente opuesta a la del positivismo científico en la que el actor es concebido como un objeto, o para ser más claro, como un sujeto-objeto. A esta figura pasiva, la fenomenología contrapone una figura de ser humano activa, la de un sujeto que dotando de sentido a su mundo lo constituye, creándolo y recreándolo.

El acontecer social que interesa a Schutz y los fenomenólogos es el «mundo cotidiano», el «mundo del sentido común», el «mundo de la vida diaria», el «mundo vital» (*Lebenswelt*). Esta orientación hacia la cotidianidad es muy importante para entender la preferencia que los representantes de este modelo tienen por el estudio de cierto tipo de problemas con exclusión de otros, como lo veremos al analizar algunas teorías interaccionistas.

Este mundo es intersubjetivo y social, lo que significa que es un mundo construido por seres humanos en convivencia interactiva con otros seres humanos. Es además cultural pues es

[...] un universo de significación, esto es, una textura de significados que tenemos que interpretar para encontrar nuestras relaciones en él y acordar con él. (Schutz, 1962, p.10) (*)

La interpretación de significados es entonces una actividad mediadora de los actores sociales en la creación y recreación de la vida social, la que es transformada en el principal foco de interés de las ciencias sociales, según este modelo.¹⁶ En esto la

¹⁶ En este punto Schutz reconoce explícitamente el aporte de la concepción de Max Weber sobre el significado subjetivo de la acción. En *La Fenomenología del Mundo Social* (Versión en inglés, 1967, p. xxxi) Schutz expresa

fenomenología se aparta claramente de la concepción ontológica del naturalismo basada en el dualismo que distingue entre lo físico y lo mental, concibiendo a este último como privado y subjetivo e inaccesible a la observación.

En particular, el modelo fenomenológico critica al modelo naturalista pues, a partir de su supuesto ontológico, toma la realidad social como dada y no se cuestiona sobre el modo en que esta es constituida, ni se interroga sobre cuáles son las estructuras básicas del mundo de la vida cotidiana, ni sobre cómo los actores sociales interpretan comprensivamente ese mundo.

Esta revisión del supuesto ontológico de la concepción naturalista de ciencia lleva a la fenomenología a cuestionar otros supuestos, entre ellos el relativo al modo de conocer.

b. Crítica al método del modelo positivo:

Para entender la acción humana la fenomenología sostiene que no debemos tomar la posición de observador separado de su objeto, que «ve» solo las manifestaciones físicas, sino desarrollar categorías de conocimiento para «comprender» lo que el actor «significa» en sus acciones, desde su «propio punto de vista».

Schutz distingue a) el problema de la comprensión (*Verstehen*) como una forma experiencial del conocimiento de sentido común, la que se identificaría con la comprensión que el ser humano común realiza de su vida cotidiana; b) el problema epistemológico de la comprensión, que se refiere a como es posi-

Sobre todo el concepto central de Weber de significado subjetivo llama a un análisis completo. Tal como Weber dejó este concepto fue apenas más que como un encabezamiento para un número importante de problemas que él no examinó en detalle... ()*

ble la interpretación de sentido común; de c) el problema de la comprensión como el método particular de las ciencias sociales. Veamos que dice Schutz (1962, p. 59) con respecto a las interpretaciones de sentido común que realiza el actor:

El mundo de la naturaleza, tal como es explorado por el científico naturalista, no «significa» nada a las moléculas, los átomos y los electrones. Pero el campo de observación del científico social —la realidad social— tiene un significado específico y relevancia estructural para los seres humanos que viven, actúan y piensan dentro de él. Por una serie de construcciones de sentido común ellos han pre-seleccionado y pre-interpretado este mundo al que ellos experimentan como la realidad de sus vidas diarias. Son estos, sus objetos de pensamientos, los que determinan su comportamiento al motivarlo. ()*

Y luego continúa diciendo con respecto a la interpretación que el científico social realiza de tales interpretaciones de sentido común:

Los objetos de conocimiento construidos por el científico social, para captar esta realidad social tienen que estar fundados sobre los objetos de conocimiento construidos por el pensamiento de sentido común de los hombres, viviendo su vida diaria dentro de su mundo social. Por lo tanto, las construcciones de las ciencias sociales son, por así decirlo, construcciones de segundo grado, esto es construcciones sobre las construcciones hechas por el actor en la escena social, cuyo comportamiento el científico social tiene que observar y explicar de acuerdo con las reglas de procedimiento de su ciencia. ()*

En este párrafo Schutz señala en principio la diferencia entre el objeto de conocimiento de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, ya analizado, lo cual afecta directamente el principio de

unidad de la ciencia de la concepción naturalista. Las ciencias sociales se diferencian en tipo, no ya en grado de las ciencias de la naturaleza. Las ciencias sociales son concebidas como disciplinas interpretativas diferentes de las naturales en razón de que el objeto de análisis posee otra «naturaleza». Donde la concepción naturalista ve continuidad, la fenomenología ve discontinuidad y ruptura en el ámbito del conocimiento científico, como lo hay en su objeto. La sociedad posee otra «naturaleza» que la realidad física, química o astronómica, debido a que sus componentes son seres humanos que se auto interpretan e interpretan a los demás con quienes actúan a través de configuraciones de significados intersubjetivos.

En segundo lugar, Schutz marca la diferencia entre la comprensión como un proceso, llamémosle primario, de interpretación del mundo que todos realizamos con nuestro sentido común como actores sociales; y comprensión como método del científico social, es decir como interpretación de segundo grado, en la que este busca «comprender» las interpretaciones de primer grado de los actores sociales. Por otro lado, Schutz señala que el método comprensivo es el método propio de las ciencias sociales y finalmente sostiene que el proceso interpretativo del científico social *tiene* que estar fundado en las interpretaciones del actor. Así lo afirma en el siguiente párrafo:

El postulado de la interpretación subjetiva tiene que ser entendido en el sentido de que todas las explicaciones científicas del mundo social pueden, y para ciertos propósitos deben, referir al significado subjetivo de las acciones de los seres humanos de las que se origina la realidad social. ()*

Esto implica, en primer lugar, que la ciencia se nos aparece en sí como un sistema de significados, un lenguaje diverso del de sentido común pero basado en él, lo cual desdibuja la neta separación entre ciencia y no-ciencia que hace el positivismo científico, o al menos vuelve problemática la relación entre la forma de conocer

científica y la de sentido común. Así mismo, la precisión y significado unívoco de su lenguaje resultan cuestionados. Las construcciones conceptuales de las ciencias sociales deben ser inducidas del lenguaje de la vida cotidiana y ser construidas a partir de él. De igual manera, resulta cuestionada la posibilidad de acumulación y progreso científico de la teoría tal como la concibe el modelo positivista de ciencia, esto es, a partir de la verificación empírica y refutación de hipótesis, lo que posibilitaría la creciente cobertura explicativa de la teoría científica.

En segundo lugar, se diluye la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación y se cuestiona el principio de contrastación empírica como el criterio último de validez del conocimiento científico. Finalmente, en forma implícita, la unicidad del método científico es rechazada, al proponer la comprensión interpretativa como el método propio de las ciencias sociales.

Dado que muchos de los postulados del modelo naturalista son revisados por el modelo fenomenológico resulta interesante preguntarse cual es la posición de Schutz respecto al postulado de objetividad o neutralidad valorativa de la ciencia y como resuelve el problema de la validación del conocimiento científico.

c. La objetividad y validez del conocimiento científico de lo social:

Schutz acuerda sobre la necesidad de un conocimiento objetivo sobre lo social, en otras palabras, el científico social deber ser un observador desinteresado. Schutz percibe a este observador desde distintos puntos de vista: por un lado, dado su carácter de actor social, participa en los procesos de la vida cotidiana y participa en la interpretación de ese mundo vital guiado por el interés práctico de dotarlo de sentido. Por el otro, como científico social, participa en formas de interacción con otros colegas, pero además, guiado por su

interés teórico, debe brindar una representación y explicación objetiva de las estructuras de la realidad de la vida cotidiana. ¿Cómo puede lograr tal objetividad?

Schutz propone que debe cumplir con dos requisitos:

- postulado de consistencia lógica: la descripción y explicación que haga de la realidad social debe ser compatible con los principios de la lógica formal que asegura validez objetiva de estos objetos de pensamiento.

- postulado de adecuación: es decir responder a la pregunta ¿en qué medida la interpretación del científico social es adecuada para explicar las acciones humanas?. Para lograrlo, tales interpretaciones de segundo grado deben ser construidas de tal manera que resulten entendibles por el mismo actor y por sus afines a partir de interpretaciones de sentido común. En tal sentido debe haber consistencia

[...] con las construcciones de la experiencia de sentido común de la realidad social. (Schutz, 1962, p. 44) (*)

Este es desde mi punto de vista el requisito que reemplazaría a la contrastación empírica tal como la entiende el modelo naturalista. Supone, una reformulación de tal requisito de validación empírica el que consiste en la validación del conocimiento por el objeto, es decir, por la realidad empírica entendida como independiente de las valoraciones y creencias tanto del actor como del investigador.

La fenomenología, al considerar a la interpretación del actor como constitutiva de la realidad social estudiada, no puede separar realidad social de la interpretación del actor. Ante ello se debe enfrentar al dilema de como resolver el problema de la validación del conocimiento de segundo grado para distinguirlo de las interpretaciones de primer grado. En este punto Schutz propone retornar a las

interpretaciones de sentido común para ver si las interpretaciones del investigador se «adecuan» a ellas, lo que supone que puedan ser comprendidas por el actor y sus afines. En otras palabras, según el postulado de adecuación, la validación de las construcciones teóricas es hecha por contrastación con las interpretaciones del propio actor y de los sujetos que interactúan con él. De este modo, a mi entender, Schutz se ve preso en lo que se da en llamar «el círculo vicioso de la hermenéutica», que consiste en que toda interpretación de un discurso es realizada por referencia a un contexto discursivo mayor y así sucesivamente.

Por otro lado, el énfasis hermenéutico de la fenomenología priva a las ciencias sociales de su potencialidad crítica. Las interpretaciones del actor pueden (y suelen) estar informadas por prejuicios, estereotipos y concepciones ideológicas, en otras palabras ser representaciones de una falsa conciencia, ya que las concepciones de sentido común y la producción de significados intersubjetivos esta mediatizada por la existencia de grupos y clases sociales, que representan estructuras de desigualdad y que dan vida a la existencia conflictiva de distintas concepciones del mundo. Desde un punto de vista crítico, al hablar de «sentido común» cabe preguntarse entonces ¿el sentido común de quién o de quiénes?

Una característica de las interpretaciones ideológicas es que toman lo que es relativo, histórico y contingente del estado de cosas dado como universal y permanente de la condición humana o de la sociedad. Por ello, a pesar del potencial demitificador que tiene el modelo fenomenológico, resulta insuficiente para develar distorsiones ideológicas y en esto no logra superar al modelo naturalista que se desinteresa por ello. Este es indiferente a la dimensión crítica postulando la neutralidad valorativa a ultranza y enfatizando la idea de ciencia como opuesta a conciencia. Por su parte, el modelo fenomenológico rescata la idea de conciencia a través de la figura de un actor como sujeto consciente que interpreta su realidad y con ello

se interesa por el mundo humano pleno de significados, pero se detiene allí, al no ser susceptible de captar distorsiones que la conciencia se forma sobre la realidad. No hay nada en este modelo que permita juicios evaluativos críticos (Bernstein, 1985, p. 168).

2.3.3 Comentarios críticos al modelo idealista de ciencia.

Llevada a sus extremos, la postura idealista, culmina en un inaceptable subjetivismo. El punto central de esta crítica es sintetizado por J. Alexander (1985, p.18) cuando expresa:

Aunque la posición idealista señala debilidades significativas en algunos aspectos de la perspectiva «científica», es un última instancia regresiva pues inhibe la búsqueda de criterios universales de evaluación, juicio y explicación en relación al mundo social. ()*

En otras palabras, las posturas idealistas, a pesar de los importantes aportes que realizan a la crítica del modelo naturalista, en su oposición al mismo adoptan una posición antipositivista, polarizando la discusión sobre el tema de la ciencia.

Esto es claro en lo que respecta al modelo fenomenológico de ciencia, el que puede ser objeto de crítica en relación a dos aspectos vinculados: la objetividad y validación del conocimiento. La propuesta de validación del conocimiento por referencia a las interpretaciones de los actores es, en primer lugar, circular y en segundo lugar, inadecuada para la captación de distorsiones ideológicas que resultan de la existencia de desigualdades sociales y de una distribución de poder asimétrica entre los actores cuya actividad interpretativa se pretende conocer.

La crítica fenomenológica al supuesto ontológico «realista» de la concepción naturalista de ciencia es legítima en por lo menos dos aspectos: cuando sostiene que el positivismo natura-

lista toma la realidad por dada y cuando afirma que este ignora la capacidad creativa que los sujetos sociales tienen en la constitución y reconstitución de la realidad social en la que participan. En tal sentido frente al objetivismo realista de la idea naturalista de ciencia, rescata y más aún, enfatiza, la subjetividad del actor y su potencialidad creativa del mundo en el que vive, a través de su actividad interpretativa. Además, intenta mostrar las complejidades existentes en las relaciones individuo-sociedad, observador-objeto de observación y teoría-hecho. Estemos o no de acuerdo con las soluciones alternativas que la fenomenología ofrece en la reinterpretación de estas relaciones, es importante al menos su intento de superar concepciones simplistas que postulan una neta separación entre los términos de aquellas dicotomías.

A partir de esta reformulación del postulado ontológico y de su marcado interés por la cotidianidad social, la fenomenología produce un verdadero giro epistemológico preparando el camino para el surgimiento de nuevos interrogantes y problemas de investigación, así como de nuevas estrategias metodológicas para abordarlos. Rescata por así decirlo la capacidad interpretativa y auto-reflexiva del ser humano como objeto de conocimiento para las ciencias sociales.

Este modelo por sus mismos supuestos y propósitos presenta la tendencia a centrarse en la pura descripción del objeto estudiado y posee significativas limitaciones para la explicación de sus causas. Además, como ya se afirmó, no supera al modelo naturalista en la evaluación crítica de aquello que es deshumanizante, alienante, opresivo y represivo en la vida social. Por un lado, no supera al modelo naturalista que ofrece una estrategia clara y formalizable para la explicación causal, la que aunque muy cuestionada, dota a ese modelo de un poderoso atractivo que resulta difícil de superar. Por otro lado, aunque potencialmente apta para desempeñar una tarea demitificadora de los «velos» que ocultan la realidad social, la fenomenología no

alcanza a desarrollar una crítica profunda de tales mitificaciones, ni a proponer una superación de tal estado de cosas. Precisamente este será el objetivo de la crítica neomarxista, que veremos a continuación.

3. LA CRÍTICA NEOMARXISTA AL MODELO NATURALISTA DE CIENCIA:

Horkheimer y Habermas.

Otra importante fuente de crítica a la idea dominante de ciencia es la realizada por la llamada Escuela de Frankfurt¹⁷, uno de cuyos más importantes aportes ha sido una crítica a la idea positivista de ciencia a partir de la tradición intelectual que tiene sus raíces en Hegel y Marx. Entre sus más conspicuos miembros se encuentran Max Horkheimer y Jürgen Habermas, sobre cuyas ideas se basa fundamentalmente esta sección.

3.1 La desconexión entre teoría y práctica.

El foco de la crítica de estos autores es la concepción del positivismo tradicional del científico social como observador desinteresado, el que resulta del principio de objetividad del conocimiento científico. La reacción crítica de la Escuela de Frankfurt niega, o al menos cuestiona, varios de los supuestos del positivismo, entre otros, la distinción radical entre «hecho» y «teoría», entre «ser» y «deber

¹⁷ «Escuela de Frankfurt» es la denominación más habitualmente utilizada para identificar a los representantes de la corriente intelectual neomarxista que tuvieron su origen en el *Institut für Sozialforschung*, fundado en Frankfurt en 1923. Debido a los acontecimientos políticos de la Alemania nazi, sus integrantes emigraron a los Estados Unidos y más tarde, a fines de los años cuarenta retornaron a Alemania. Entre sus más destacados miembros figuran Max Horkheimer, quien fuera por largo tiempo su director y Theodor Adorno.

ser» y asimismo entre «teoría» y «práctica». El siguiente texto de Habermas (1965, p. 304) ilustra sus ideas al respecto.¹⁸

*De este modo, aunque las ciencias comparten el concepto de teoría con la gran tradición filosófica, ellas destruyen su reclamo clásico. Toman prestado dos elementos de la herencia filosófica: el significado metodológico de la actitud teórica y el supuesto ontológico básico de una estructura del mundo independiente del sujeto cognoscente. Por otro lado, sin embargo, han abandonado la conexión entre *theoria* y *kosmos*, de *mimesis* y *bios theoreticos*, la que fue supuesta desde Platón hasta Husserl. Lo que alguna vez suponía incluir la eficacia práctica de la teoría ha caído ahora presa de prohibiciones metodológicas. La concepción de teoría como un proceso de cultivo de la persona se ha tornado apócrifo. (*)*

Habermas crítica entonces el abandono que han hecho las llamadas ciencias positivas del concepto griego de *theoria*, el que concebía que el conocimiento estaba orientado a educar al ser humano emancipándolo de la esclavitud que le imponía la *doxa* u opinión. Era una forma de acceso a la sabiduría un «proceso de cultivo de la persona» para lograr su autonomía, lo que, según Habermas, como consecuencia de «prescripciones metodológicas» que postulan la neutralidad valorativa ha sido eliminado como un supuesto de la teoría científica.

El punto crítico es que las ciencias se han tornado ideológicas y lejos de proveer a la liberación del ser humano, objetivo este compartido por el Iluminismo, se han tornado instrumentos de dominación y manipulación.

La teoría crítica no ignora la crítica fenomenológica que realizaron Husserl y otros representantes de esta perspectiva al

¹⁸ Este pasaje es parte de la conferencia inaugural de Habermas en la Universidad de Frankfurt en 1965.

modelo positivista y su reclamo de que debemos recuperar para la ciencia la calidad de la *theoria* griega. Más aún, existe en este sentido una intención compartida entre Husserl y los críticos. En lo que los críticos se apartan de Husserl es en la propuesta de como lograrlo y critican a este pues no propone medios para obtener eficacia práctica de la teoría orientada hacia la transformación de la existencia humana, en otras palabras como lograr pasar de la «autonomía teórica» a la «autonomía práctica». En la propuesta fenomenológica falta para los críticos una idea de *praxis*.

Lo que la Escuela de Frankfurt precisamente critica es la separación entre *teoría* y *praxis*. Con referencia a ello Horkheimer (1972, pp. 209-10) expresa:

El estudioso «como» científico pone atención en la realidad social y sus productos como extrínsecos a sí mismo y «como» ciudadano ejercita su interés en ellos a través de artículos políticos, de su calidad de miembro en partidos políticos y organizaciones de servicios sociales y de la participación en elecciones. Pero él no unifica estas dos actividades, así como tampoco lo hace con sus otras actividades, excepto, en el mejor de los casos, por interpretación psicológica.¹⁹ ()*

Este es el foco de atención central de la crítica de estos autores al modelo naturalista de ciencia, en particular cuando es aplicado a las ciencias sociales: la ruptura entre la teoría y la práctica social, pues la teoría científica tradicional no provee bases racionales para criticar esa realidad dada.²⁰

¹⁹ Traducido de la versión inglesa, *Critical Theory*. New York: The Seabury Press, 1972.

²⁰ Este punto también preocupa de manera especial a otro teórico de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse. Ver por ejemplo de este autor, *Razón y revolución* (1967) y *El Hombre Unidimensional* (1969).

Creo que resulta necesario, en este momento, aclarar que se entiende por «crítica» y por «práctica» sociales, de acuerdo a esta posición.

Crítica no consiste, como vulgarmente puede ser entendido, en una mera actitud negativa y de oposición a lo dado. En palabras de Horkheimer (1972, p. 270):

Por crítica significamos el esfuerzo intelectual y eventualmente práctico que no se satisface con aceptar impensadamente y por mero hábito las ideas, acciones y condiciones sociales prevalentes; es esfuerzo que intenta coordinar los lados individuales de la vida social entre sí y con las ideas generales y los objetivos de la época, deducirlos genéticamente, distinguir la apariencia de las esencias, examinar el fundamento de las cosas, en breve, realmente conocerlos. ()*

Lo expresado nos remite a la idea de «práctica». A la escuela crítica le parece forzada la separación entre teoría y acción social e insuficiente el intento de Husserl de teorización para el mejoramiento de la condición humana. Para la teoría crítica la tarea teórico-científica está guiada por un interés práctico. Pero, desde el punto de vista del positivismo ¿no conduce asimismo la ciencia a resultados prácticos proveyendo soluciones a problemas concretos a través de la tecnología?

El significado que ambas posiciones dan al interés práctico difiere. El interés práctico de la teoría crítica es el mejoramiento de la existencia humana, el que se realizaría a través de un aumento de la auto conciencia y de la comprensión de las condiciones sociales y políticas existentes, de tal modo que el ser humano pueda ser un sujeto consciente y determinar activamente su propio modo de vida. En otras palabras, la crítica de las condiciones sociales existentes tiene un propósito liberador,

hay una intención liberadora del ser humano, esclarecedora, podríamos decir desenmascaradora. (De acuerdo a la escuela crítica, la ciencia, tal como la conciben los positivistas, no solo no provee esta dimensión crítica, sino precisamente opera en sentido contrario, contribuye a su manipulación por los centros de poder, volviéndose ideológica.) La autoconciencia favorecerá la práctica ¿de quién?, de los actores sociales, para que estos autónomamente establezcan sus propias condiciones de existencia. De ahí el sentido de la crítica, es una crítica orientada a la acción práctica, no solo del científico sino del actor social.

Se puede reconocer la raíz marxiana de este pensamiento. Es Marx quien propone una tarea crítica radical, la que significa no anticipar dogmáticamente el devenir de la realidad social, sino buscar un mundo nuevo a través de la crítica al viejo. No es la crítica la que resultará, en última instancia, transformadora, sino la praxis revolucionaria. En esto hay una diferencia fundamental con las concepciones positivista y fenomenológica de ciencia.

Habermas (1973, p. 254) insiste en aclarar la distinción entre *praxis* y *techne*, términos ambos cuyos significados tienden a ser frecuentemente confundidos o asimilados. Según este autor en las sociedades industriales se ha dado un creciente y continuo

[...] control técnico sobre la naturaleza y una administración continuamente refinada de los seres humanos y de las relaciones entre ellos por medio de la organización social. En este sistema, ciencia, tecnología, industria y administración están interconectados en un proceso circular. En este proceso la relación entre teoría y praxis puede ahora solo afirmarse como la aplicación intencional y racional de técnicas aseguradas por las ciencias empíricas. El potencial social de la ciencia es reducido a los poderes del control técnico—no se considera más su potencial para una

*acción iluminada.²¹ Las ciencias empíricas analíticas producen recomendaciones técnicas, pero no suministran respuestas a cuestiones prácticas.**

La crítica que Habermas dirige en este párrafo a la concepción naturalista y empiricista de ciencia se focaliza en sus consecuencias sociales. Es una crítica al poder tecnocrático y a la contribución que la ciencia hace a él proveyendo conocimientos que favorecen la manipulación de los individuos por parte de los centros de poder, no su «iluminación» para la liberación. Es una denuncia de la traición por parte de la ciencia a los ideales del Iluminismo. La ciencia se ha tornado un instrumento de control social alejándose (por negación) de la idea de praxis.

Techné consiste en la producción de artefactos y la maestría o el dominio del experto en cumplimiento de tareas objetivadas. *Praxis*, en cambio, es acción transformadora consciente, práctica social y política.

Según Habermas la concepción positivista de ciencia va más allá de meramente confundir técnica y praxis, reduce toda práctica social y política a práctica tecnológica. Todo problema de la acción social es percibido y definido «científicamente» como un problema técnico, un problema cuya solución depende del conocimiento especializado de la opinión de expertos, y ajeno a valores. Con esto se aleja la toma de decisiones de quienes están involucrados en el problema en sí, en otras palabras, de quienes participan en él y aún son afectados por él. Hay una traslación de lo político a lo técnico, una «desactivación» del actor social, quien pierde poder decisorio. De ahí que una consecuencia de un saber científico que reduce la prác-

²¹ El texto en inglés utiliza los términos *enlightened action*. He optado por una traducción literal de los mismos –acción iluminada– y no por acepciones tales como «instruida» o «ilustrada», pues interpreto que precisamente a lo que se alude es al ideal iluminista de una acción racionalmente esclarecida.

tica social y política a lo técnico y desplaza el poder decisorio del actor al experto resulte, como lo afirma Habermas, (1970, p. 75) en

*[...] la despolitización de la masa de la población y la declinación del ámbito político como institución política.**

Es por este camino que según los teóricos críticos la ciencia se torna ideológica, como discurso legitimador de la estructura de poder existente basado en el dominio del experto, lo cual se contradice en última instancia con su supuesta neutralidad valorativa. La ciencia, según la postura crítica, se vuelve conciencia ideológica. El propósito de los teóricos críticos es restituir a la ciencia esa dimensión crítica, reinterpretándola como *Theoria*, tal como la entendían los griegos clásicos.

El camino intentado es la crítica de los principios fundamentales de la concepción naturalista y positivista de ciencia. Pero ¿cuál es la propuesta superadora?. Una vía sería la negación *in totum* del modelo naturalista de ciencia, del carácter empírico de tal conocimiento, del principio de objetividad, etc., y su reemplazo por otro modelo. Aquí es cuando nos enfrentamos a un nuevo problema, que es el de definir cuál es este modelo superador. Por otro lado ¿es deseable una total negación del modelo naturalista de ciencia?, ¿es este deseable en su totalidad?. Una alternativa como esta surge de un pensamiento dualista que opera por completa negación, la que Habermas trata de evitar. Para ello, y a partir de su raíz marxiana y hegeliana apela a una salida dialéctica frente a este dilema.

Si por ciencia no podemos entender solo la formulación de hipótesis y la explicación de los hechos basada en la verificación o falsificación de aquellas por contrastación con los hechos; si la ciencia no es –porque no puede ser– un conocimiento neutral o desinteresado y objetivo; y si la actividad científica no consiste en la mera

producción de conocimiento neutro divorciado de la acción. ¿Cuál es entonces la alternativa?.

Si la intención crítica es la de favorecer el desarrollo de la autoconciencia del individuo para que comprenda las contradicciones implícitas en su existencia material, en otras palabras, si el propósito de la crítica es la demitificación ideológica de la falsa conciencia que favorece y justifica la opresión, manipulación y dominación de vastos sectores de la humanidad. Finalmente, si la propuesta es el esclarecimiento para la acción superadora de tal estado de cosas, la praxis liberadora ¿cómo compatibilizar este modelo con el anterior?, ¿debe lo crítico necesariamente negar y primar sobre lo empírico o viceversa?.

3.2. La propuesta superadora de Habermas: la integración sintética.

Debemos recordar que en gran medida el pensamiento de Habermas responde a muchos de los interrogantes que se plantearan Marx y Hegel, así como al tipo de respuestas que ambos ofrecieron a los mismos. Contestar las preguntas anteriores con una simple afirmación o negación, excluyendo uno de los polos del dilema, es ajeno a tal tradición. Para lograr una propuesta superadora Habermas apela a la síntesis dialéctica lo que le permite evitar soluciones simplistas y dualistas.

Parte de la idea de que para entender al conocimiento debemos comenzar por reconocer la existencia de diferentes intereses (*interesse*) cognitivos que son constitutivos del conocimiento, ya que ellos determinan lo que constituyen objetos y tipos de conocimiento.

El admite la existencia de tres intereses cognitivos: el *técnico*, el *práctico* y el *emancipatorio*, a los que corresponden tres formas o niveles de conocimiento, el *empírico-analítico* que se acerca a la

idea de ciencia del modelo naturalista o positivista; el *histórico-hermenéutico* y el de las *ciencias orientadas críticamente*. Cada interés se basa en una dimensión de la existencia humana: el *trabajo* corresponde al interés técnico, la *interpretación* al interés práctico y el *poder* al emancipatorio.

a. Primer tipo de interés: el técnico.

Para manipular y controlar su entorno y por lo tanto para sobrevivir y preservarse, los seres humanos desarrollan un primer nivel de acción: el trabajo, que constituye lo que Max Weber llama un tipo de acción intencional y racional. Es una acción instrumental

[...] gobernada por reglas técnicas basadas en conocimiento empírico [...] que implica predicciones convencionales sobre eventos observables, físicos o sociales. Estas predicciones pueden ser probadas como correctas o incorrectas. La conducta de la elección racional está gobernada por estrategias basadas en conocimiento analítico. Ellas implican deducción de reglas de preferencia (sistemas de valores) y procedimientos de decisión; estas proposiciones son correctas o incorrectamente deducidas. La acción intencional-racional logra metas definidas bajo condiciones dadas. Pero mientras la acción instrumental organiza medios que son apropiados o inapropiados de acuerdo a criterios de un control efectivo de la realidad, la acción estratégica depende de la correcta evaluación de posibles elecciones alternativas, las que resultan de cálculos provistos por valores y máximas. (Habermas, 1970, pp. 91-2) (*)

En el párrafo precedente Habermas realiza una descripción del conocimiento científico entendido como ciencia positiva, que él llama ciencias empírico-analíticas. Este tipo de conocimiento requiere el aislamiento de objeto y eventos en variables dependientes e independientes para observar sus regularidades y finalmente con-

firmar o falsificar hipótesis por contrastación empírica. En tal sentido podemos concebir una actitud desinteresada del observador científico a partir del propio interés cognitivo que es técnico. La validez de este tipo de conocimiento se logra por contrastación empírica del mismo con los hechos.

Habermas por esta vía incorpora al conocimiento empírico sin desnaturalizarlo ni considerarlo imposible o inferior. Por el contrario lo justifica como emergente de un tipo de interés cognitivo basado en una dimensión humana: el trabajo. Lo que sí está atacando implícitamente es el reclamo de que este tipo de conocimiento es la única y legítima forma de conocer y de que en última instancia constituye el patrón para la evaluación de todo otro tipo de conocimiento.

b. Segundo tipo de interés: el práctico.

La formación de los seres humanos como tales no se agota en el trabajo. Ellos necesitan de otro tipo de acción en la que interviene el lenguaje, con lo cual desarrollan un segundo nivel de acción: la interacción o *acción comunicativa*. Por interacción Habermas entiende la interacción simbólica mediatizada por el lenguaje y gobernada por normas consensuales que definen expectativas recíprocas entre los actores sociales,

[...] su significado está objetivado en comunicación de lenguaje ordinario. (Habermas, 1970, p. 92) (*)

Respecto a la validación de este tipo de conocimiento no puede ser ya la verificación como en el tipo de conocimiento anterior. Dice Habermas (1970, p. 92):

Mientras que la validez de las reglas técnicas y estratégicas depende de que las proposiciones sean empíricamente verdaderas y analíticamente correctas, la validez de las normas sociales esta basada solo en la

intersubjetividad de la comprensión mutua de las intenciones y asegurada por un reconocimiento general de las obligaciones. ()*

Habermas da así cabida a la concepción fenomenológica y hermenéutica y a las ideas de Wittgenstein, a través del reconocimiento de esta instancia interpretativa validable intersubjetivamente para el conocimiento de la vida social.

Sobre todo es importante puntualizar que para él la interacción entendida como acción comunicativa *no* es reducible al interés técnico. En otras palabras, el conocimiento práctico que corresponde a esta clase de acción es precisamente otro tipo distinto *en clase* del saber empírico-analítico.

El conocimiento referido a la interacción simbólica es el histórico-hermenéutico que se logra dentro de otro marco metodológico diferente al del conocimiento empírico-analítico. Estas teorías

[...] *no se construyen deductivamente y la experiencia no está organizada con respecto al éxito de las operaciones. El acceso a los hechos se provee por comprensión del significado, no por observación. La verificación de hipótesis tipo ley en las ciencias empírico-analíticas tiene su contraparte aquí en la interpretación de textos. Por lo tanto, las reglas de la hermenéutica determinan el posible significado de la validez de las afirmaciones de las ciencias culturales. (Habermas, 1971, p. 309) (*)*

El interés práctico busca clarificar las condiciones de comunicación e intersubjetividad a diferencia del técnico que intenta controlar y manipular.

Así como Habermas critica el intento reduccionista de lo práctico a lo técnico que realizan las ciencias positivas, también

critica el supuesto de que las disciplinas histórico-hermenéuticas proveen el mejor y fundamental conocimiento del ser humano y su mundo. Tal supuesto desconoce precisamente la pluralidad no reducible de intereses cognitivos. Distinguir, sin embargo, no significa aislar ni negar los vínculos que poseen los distintos niveles de acción del trabajo y la interacción. Critica en tal sentido tanto al positivismo como al marxismo vulgar que ignoran el interés práctico y la dimensión simbólica de la interacción, pero también critica a las posturas teóricas, como la fenomenología, porque tienden a aislar tal dimensión simbólica del trabajo y de las formas históricas concretas.

De acuerdo con Marx, Habermas concibe que la interacción simbólica se lleva a cabo dentro de un marco de prácticas e instituciones sociales concretas que hacen que esta comunicación deje de ser libre y abierta. Esto solo será posible bajo condiciones materiales que no sean alienantes ni de explotación. Es aquí cuando Habermas introduce la dimensión crítica.

c. Tercer tipo de interés: el emancipatorio.

Esta es la culminación de la síntesis que Habermas intenta realizar, con la justificación epistemológica del conocimiento crítico. Este tipo de conocimiento, para él, se funda en el interés emancipatorio que los seres humanos poseen, el que los lleva a la búsqueda de la libertad para crecer y mejorar. Este tipo de conocimiento, por lo tanto, está orientado al desenmascaramiento de las condiciones que constriñen, dominan y oprimen a los seres humanos. Así como el trabajo es la acción que corresponde al interés técnico y al conocimiento empírico-analítico y la acción comunicativa corresponde al interés práctico sobre el que se basa el conocimiento histórico-hermenéutico; el poder corresponde al interés emancipatorio sobre el que se basa el conocimiento crítico.

En esta concepción del conocimiento crítico como desenmascarador de las condiciones de dominación con un propósito liberador, el pensamiento de Habermas recuerda nuevamente a Marx y su crítica a las ideologías. Sin embargo, Habermas no sigue totalmente a Marx. A pesar de las dificultades que ofrece el pensamiento de Habermas para ser sintetizado, en breve su propuesta es la siguiente.

Siendo la interacción entre los seres humanos en sociedad fundamentalmente comunicativa e interpretativa, el objetivo del pensamiento crítico es favorecer una acción comunicativa libre de distorsiones. Esto se lograría exponiendo y descubriendo las condiciones que distorsionan tal comunicación, como por ejemplo la dominación. La acción ya no será en última instancia liberadora de las condiciones materiales que oprimen al ser humano, la revolución no será ya una revolución proletaria, ni el actor de tal emancipación una clase oprimida.

La utopía de Habermas consiste en una sociedad

[...] donde los actores son capaces de comunicarse sin distorsión, de lograr un sentido de los estados subjetivos de cada uno y de reconciliar abiertamente sus diferencias a través de la argumentación libre de resistencias externas y de coerción. ()*

Tomando prestado analógicamente el ejemplo del psicoanálisis Habermas percibe la actitud crítica como conducente a una praxis auto reflexiva para la reducción de las distorsiones de interpretación. Este proceso auto reflexivo, para ser eficaz en términos de transformación, debe ser continuado por un proceso auto formativo; lo cual nos da un criterio para evaluar el carácter crítico del conocimiento.

* Teoría crítica es entonces *theoria* en el sentido griego clásico, pues promueve una praxis liberadora a través de la comprensión de la situación en la que los actores sociales interactúan

comunicativamente. Será crítica en la medida en que produzca auto reflexión y auto transformación del sujeto. *

En este punto subyace una crítica a la concepción naturalista de ciencia y a su tendencia, según Habermas, de reducir los asuntos políticos a «problemas técnicos». Al hacerlo sustrae estos asuntos del debate público y los coloca fuera del alcance de los actores sociales legitimando el poder del experto y de las organizaciones burocráticas. En otras palabras, la ciencia, según Habermas, se ha transformado en una ideología que legitima el poder del tecnócrata. La «conciencia tecnocrática» como ideología propagada por el estado no provee solo de soluciones técnicas a problemas sociales, sino que es una manera particular de organizar la vida social.

Estas son las condiciones situacionales que distorsionan y dificultan la acción comunicativa libre entre los actores sociales y que hacen necesaria una acción transformadora que consolide la autonomía de los seres humanos. La acción emancipadora debe ser, entonces, un medio para liberar al actor social de estructuras de dominación burocráticas y tecnocráticas. El conocimiento de lo social no puede concebirse desde tal perspectiva como empírico e instrumental, debemos incorporar esta otra instancia, la crítica.

¿Supone esto una concepción normativa?, ¿Habermas y los otros críticos están proponiendo una situación social y política superadora?, ¿cuáles son las formas sociales a las que *debemos* aspirar?, ¿existe una clara prognosis, al modo marxista ortodoxo, de cuáles son, a partir de esta situación, las etapas futuras a seguir?.

Al respecto dice T. A. McCarthy (1973)²² con referencia a las consecuencias de la teoría de Habermas con respecto a las condiciones sociales ideales para un discurso libre. Este discurso

²² Para un análisis de la teoría crítica de Habermas ver de este autor *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987.

[...] involucra la anticipación de una forma de vida en la que autonomía y responsabilidad son posibles. 'La teoría crítica de la sociedad toma esto como punto de partida'. Su fundamento normativo no es por lo tanto arbitrario, pero inherente a la estructura misma de la acción social que analiza.

3.3 Comentario crítico a la propuesta integradora de Habermas.

No es mi propósito en este momento analizar las tesis centrales de la teoría de Habermas, ni sus posibles implicaciones a nivel de la teoría sociológica, sino por el contrario, mi objetivo es concentrar la atención en la crítica que realiza al modelo naturalista y positivista de ciencia.

La teoría de Habermas ha sido a su vez sometida a intensa crítica basada en diversas razones y desde distintas perspectivas, que no es el caso analizar ahora. Lejos se está de un consenso sobre cuáles son los patrones para definir lo que es conocimiento dentro de las ciencias sociales. El objetivo de exponer el debate sobre la ciencia no ha sido el de proveer un concepto unívoco e indiscutible, por el contrario el propósito ha sido mostrar, a través de los argumentos de filósofos de la ciencia y de científicos sociales, el carácter problemático que tal conocimiento tiene, no solo a nivel de las ciencias sociales sino también dentro del ámbito de las ciencias naturales.

Habermas parte de dos ideas de ciencia contrapuestas. Una netamente empírica, la que responde al modelo naturalista y que se atribuye al positivismo, la otra, reclamada entre otras perspectivas por la fenomenología, reacciona contra tal modelo afirmando que no es apropiado para el estudio de lo social y cultural, proponiendo en cambio la comprensión e interpretación como la estrategia a seguir

para estudiar tales objetos. Ambos paradigmas operan fundamentalmente por negación del opuesto y fundamentan sus críticas a partir de su propio marco teórico. En tal sentido no pueden superar una visión dualista del problema y de su resolución.

Lo interesante de una perspectiva como la de Habermas consiste precisamente en que ofrece una solución dialéctica e integradora al dilema dualista. Su propuesta sintética de los diversos intereses cognitivos y de las distintas formas de conocer basadas en ellos, no niega ni quita legitimidad a ninguno de ellos.

Un modelo así ampliado de conocimiento nos sirve para entender e integrar diversas tradiciones de conocimiento sociológico reconociendo su fundamento epistemológico. A pesar de las diferencias existentes, los diversos paradigmas que resultan de la coexistencia de distintas tradiciones pueden ser abarcadas e integrados legítimamente bajo el amplio rótulo común de sociología. Sin un debate inicial sobre los dilemas metateóricos que encierra el conocimiento de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular, resultaría difícil hacer congruente la coexistencia de modelos de análisis que parten de supuestos diferentes, plantean problemas diversos, los abordan con distintas metodologías y obviamente arriban a distintas conclusiones.

El propósito de revisar el concepto de ciencia, tanto el propuesto originariamente por el positivismo como el de algunos de sus principales críticos ha sido entonces el de ampliar el espacio de lo que se entiende por conocimiento científico, o por lo menos distender la armazón demasiado rígida y estrecha que propone el positivismo ortodoxo, a la vez que contradecir las ideas de sentido común que puede traer el estudiante, a los fines de incluir aquellas posturas sociológicas que no responden a una definición naturalista y positivista de ciencia.

Una definición estrecha de ciencia nos llevaría a la necesidad de excluir algunas importantes tradiciones sociológicas o a incluir-

las pero a costa de dejarlas fuera del ámbito científico o, si no nos preocupáramos por la coherencia, a hacer incomprensible su presencia dentro de una definición de ciencia que no las incluye o más aún que las niega. La discusión que antecede sobre lo que es ciencia, a pesar de ser breve e incompleta, permite encuadrar y hacer inteligibles muchos de los dilemas y discusiones teóricas entre modelos y teorías divergentes, con los que nos vamos a encontrar durante el tratamiento de otros temas sociológicos.

En tal sentido no podemos prometer certidumbre y paz de espíritu al estudiante que se acerque sociológicamente a la realidad social. Estos se lograrían solo a fuerza de negar los conflictos y dilemas inherentes que cruzan tanto a la teoría sociológica como a la historia de esta disciplina desde su aparición.

4. CONCLUSIONES.

Después de haber analizado algunos de los principales debates respecto a la idea de ciencia en general y a la posibilidad del conocimiento científico de lo social ¿a qué conclusiones podemos arribar?, ¿es posible una ciencia de lo social?, ¿qué significa conocer científicamente la realidad social?.

Tal como lo sugiere Bernstein (1985, p. 235), en principio tendríamos dos opciones para responder a estas preguntas. La primera opción, por demás frecuente, es la opción dualista y dentro de ella existen varias alternativas de acuerdo a los modelos teóricos que hemos analizado antes. Una alternativa sería adherirse al modelo naturalista de ciencia y afirmar que la sociología es una ciencia que estudia los fenómenos sociales del mismo modo y con los mismos objetivos cognoscitivos (solo de ese modo y con solo esos objetivos) con que lo hacen las ciencias naturales. Con ello enfatizaríamos el carácter empírico, explicativo y

predictivo de la teoría, colocando a la interpretación y a la crítica fuera de nuestra estrategia y objetivos de conocimiento.

Una segunda alternativa dentro de esta primera opción sería afirmar que la teoría sociológica adecuada *solo* puede ser interpretativa y comprensiva, excluyendo la posibilidad y la utilidad de la explicación empírica e ignorando o no preocupándonos por la dimensión crítica del quehacer teórico.

La tercera alternativa dualista sería aquella que sostiene que la teoría sociológica *solo* debe ser crítica para ser teoría y que la que no lo es deja de serlo para convertirse en una ideología más o menos encubierta.

Las opciones dicotómicas, cualquiera sean sus contenidos, operan entonces por eliminación o exclusión de la o las contrapartes. Una opción dialéctica, en cambio, partirá de entender que las ideas se gestan y desarrollan por oposición contradictoria entre ellas, las que puede ser superada a través de un proceso de integración sintética que permita una comprensión mayor, al facilitar el discernimiento sobre lo que los términos de las oposiciones tienen de parcial, unilateral o reduccionista. Una opción dialéctica respecto al problema de lo que es y no es ciencia social nos permite concluir, tal como lo hace Bernstein inspirándose en Habermas, que la teoría sociológica debe ser *empírica, interpretativa y crítica*. Trataré de hacer más explícita esta idea tomando nuevamente como referencia algunos de los principales debates en torno a la idea de ciencia.

4.1. El problema ontológico: objetivismo versus subjetivismo. El orden social intersubjetivo.

¿La realidad social es algo objetivo y dado, externo al individuo y que lo condiciona?, o ¿es por el contrario un producto de la subjetividad de los actores sociales quienes en permanente

interacción simbólica la crean y recrean, dotándola de sentido subjetivo?. Este es el debate entre la concepciones objetivista y subjetivista de la realidad social.

El objetivismo realista plantea que la realidad social es una entidad objetiva, un elemento dado y preexistente al observador, suponiendo entonces la existencia de un cuerpo de datos «brutos» a la espera de ser descubiertos, descriptos, explicados y en última instancia predichos por el observador científico. A partir de ello se supone una neta separación entre teoría y hecho y entre observador y objeto de observación.

Por su parte, las críticas idealista y fenomenológica revisan este concepto de realidad referido a lo social y cultural y lo cuestionan, rescatando y enfatizando el elemento subjetivo y la potencialidad creativa y recreativa que el actor social tiene en la construcción de la realidad social, en particular a través de la interpretación que hace de la misma. A partir de ello, quienes adhieren a estas perspectivas atacan la marcada separación que el positivismo naturalista hace entre individuo y realidad social. Pero, una posición subjetivista a ultranza, como la sostenida por muchos representantes de la fenomenología, nos llevaría a afirmar que la realidad es puramente subjetiva y a negar toda existencia objetiva de la misma, adoptando una posición tan reduccionista como la que adopta el objetivismo realista al excluir los componentes subjetivos en la constitución de la realidad social.

Obviamente el ser humano tiene la posibilidad de crear y recrear su entorno social y su aptitud simbolizante lo dota de la capacidad de generar cultura, haciendo que la realidad social sea cualitativamente diferente de la realidad natural. Como lo afirma A. Giddens (1987, p. 17):

La diferencia entre la sociedad y la naturaleza es que esta no es obra del hombre, no es producida por el hombre. Los seres humanos, claro está, transforman la

naturaleza, y esa transformación es a la vez la condición de la existencia social y fuerza motriz del desarrollo cultural. Mas la naturaleza no es una producción humana; la sociedad lo es. Si bien no la produce una persona determinada, la sociedad es creada y recreada por los participantes, aunque no ex nihilo, en cada encuentro social. La producción de la sociedad es una obra de destreza, sostenida y que «acontece» por la acción de seres humanos.

La sociedad entonces no es algo meramente dado, que «está afuera» y «opuesto» a los actores sociales. Estos la interpretan y a través de sus interacciones la producen y reproducen, como dice Giddens, como una obra de destreza, «no como una mera serie mecánica de procesos» biológicamente programados, como ocurre con otros animales. Si la sociedad se nos aparece como estando «ahí afuera» es porque consciente o inconscientemente la reproducimos a través de la multiplicidad de interacciones de la vida cotidiana. En tal sentido la fenomenología realiza un importante aporte al destacar estos aspectos.

Si esto es así, entonces se puede concluir que los actores sociales pueden interactivamente modificar la realidad social. Ahora bien, ¿habremos de sostener que la realidad social es puramente subjetiva, algo que solo existe en la mente de los actores sociales?

La realidad social no es una realidad meramente subjetiva e interna a los individuos, en otras palabras un puro estado mental sin externalidad, como lo afirma una posición subjetivista extrema. En cambio se plasma en prácticas concretas que la objetivan. Como lo afirma Ch. Taylor (1977, p.119):

Los significados y normas implícitas en estas prácticas no están solo en la mente de los actores, sino también fuera de ellas en las prácticas mismas, las que no pueden ser concebidas como una serie de acciones indi-

viduales, sino que son esencialmente modos de relación social, de acción mutua. ()*

Es decir que, tales significados

[...] no son subjetivos en el sentido de ser propiedad de uno o más individuos, sino en cambio, significados intersubjetivos, los que son constitutivos de la matriz social en la que los individuos se encuentran entre sí y actúan. ()*

Como actores sociales en un permanente proceso de interacción generamos formas sociales (instituciones, estructuras de desigualdad, organizaciones, roles, modos de división del trabajo social, etc.) que se «objetivan», es decir que adquieren para los individuos la calidad de objetos sociales reales, los que frecuentemente son percibidos como límites concretos a nuestras acciones, deseos e intereses individuales. En tal sentido, podría afirmarse que la realidad social es objetiva.

El problema entonces es el reduccionismo al que se llega cuando se adopta una posición dualista en la observación de la realidad. El objetivismo versus el subjetivismo ontológicos son dos polos de una disputa dualista que resulta estéril. Una visión más apropiada como punto de partida para comprender la realidad es la que se centra en el supuesto de contradicción entre sujeto y objeto. La realidad social es subjetiva en el sentido de que resulta de la participación interactiva de una multiplicidad de individuos, quienes a través de su quehacer interpretativo la producen y reproducen. Asimismo, los resultados de tales interacciones se objetivan, adquiriendo entidad de «cosas», de verdaderos «objetos» que conforman el entorno social de los actores sociales y que frecuentemente son percibidos como posibilidades, pero también como vallas o impedimentos de un accionar libre y espontáneo. El rol de madre, de mujer, de esposo o las estructuras de desigualdad basadas en la riqueza, en la raza,

en el significado social del sexo, en el prestigio, en la sexualidad o en la edad, pueden percibirse como creaciones intersubjetivas, pero asimismo, es innegable que ante la mujer y el hombre comunes aparecen como «cosas reales», lo cual se revela desde el momento en que sienten que tales realidades los limitan, los oprimen o se resisten a sus deseos de cambio.

Aceptar que la realidad social es objetiva no significa negar que es subjetivamente constituida, o mejor aún intersubjetivamente constituida, a modo de un orden social negociado o potencialmente negociable. Sostener que las perspectivas objetiva y subjetiva de la realidad social están en contradicción, significa que hay una permanente tensión dialéctica que no se resuelve a) reduciendo la realidad social a lo que el sujeto hace o piensa, a un proceso que en última instancia solo existe dentro del actor social y cuya manifestación exterior es imposible o ilusoria; o b) reduciendo la realidad social a un objeto cuya existencia es puramente externa, que se manifiesta como opuesta al individuo, al que constituye y conforma.

El objetivismo realista propio de una concepción naturalista de ciencia parte de concebir al actor social como un individuo impotente frente a una realidad social «reificada» o «cosificada», en otras palabras, como un sujeto que es un objeto pasivo y que recibe el impacto de una realidad social externa, al que reacciona de maneras determinadas con cierta regularidad. Algunas de las críticas dirigidas a esta concepción están precisamente orientadas a «desatar» a este actor social de los duros límites que le impone una racionalidad acrítica y ahistórica. El modelo de ciencia basado en la concepción ontológica de lo social como esencialmente intersubjetivo, corrige los excesos y defectos tanto del objetivismo como del subjetivismo. Una definición no dualista de intersubjetividad no niega la existencia interna o externa de lo social, sino que integra ambos términos dialécticamente, reconociendo a su vez lo que la realidad social tienen de estructural y procesual. Un esquema ontológico así concebi-

do abre el camino para el replanteo de otros postulados del conocimiento científico, entre ellos, los de la validación y neutralidad valorativa de las ciencias sociales.

4.2 El problema de la validación del conocimiento científico: la validación por el objeto versus la validación por el actor participante. La validación por «aque-llos que buscan la verdad».

¿El conocimiento científico de las ciencias sociales debe ser validado empíricamente tal como lo postula el modelo naturalista de ciencia?, o ¿existen formas de validación alternativas?

Entre los postulados centrales del naturalismo científico figura el referido al de la validación empírica del conocimiento. Dentro de este modelo la ciencia «intenta descubrir un mundo real» con el objetivo de arribar a un conocimiento científico verdadero (que lo será más allá de lo que la gente piensa y siente sobre él), ofreciendo la única y mejor descripción y explicación posible del mismo. En otras palabras la mejor descripción y explicación serán aquellas que concuerden con el objeto real. La validación es así determinada por el objeto, confrontando las hipótesis con el mundo empírico. Es decir que para el positivismo científico la validación se logra trascendiendo la subjetividad por medio de la adquisición de datos. Con ello el positivismo naturalista hace dos cosas, por un lado, enfatiza la importancia del objeto y por el otro elimina el elemento subjetivo en la construcción de la realidad social, reflejo de su supuesto ontológico ya discutido.

En el lado opuesto del debate se ubican las perspectivas que enfatizan el carácter subjetivo de la realidad social, la importancia del lenguaje como constitutivo de esa realidad y la relevancia de la comprensión interpretativa para «descubrir» e «interpretar» los fenómenos sociales, criticando la relevancia y aún la posibilidad de

validación empírica del conocimiento (validación por el objeto) tal como lo postulan los positivistas. Participación e interpretación se vuelven entonces centrales para comprender no solo la construcción de la realidad social, sino para la generación y validación del conocimiento. A los objetivos cognoscitivos de explicación y predicción de los fenómenos sociales, se opone la interpretación; y a la validación empírica la generación de teoría. La perspectiva subjetivista da preferencia a soluciones relativistas (opuestas a la universalidad a la que aspira el conocimiento positivista), a interpretaciones idealistas del comportamiento social, así como también muestra una marcada tendencia a limitar el proceso de validación al marco de la interpretación hermenéutica.

Esta perspectiva enfatiza la importancia de la interpretación de significados como la tarea central de la sociología y se opone a la idea de que el objeto de análisis y el intérprete son realidades totalmente separadas y enfrentadas. Obviamente el problema está en como se validan las interpretaciones que el observador realiza de las interpretaciones de los actores sociales que investiga. En otras palabras ¿cómo se establece cuál es la interpretación válida cuando no podemos concebir una neta separación entre objeto y sujeto?. Algunos autores tales como Blum sostendrán que la validación del conocimiento no es una tarea importante, mientras que otros como Mc Hugh argumentarán que «estudiar la verdad es estudiar las maneras en que la verdad es metódicamente conferida», con lo cual la determinación de lo que es conocimiento verdadero o de la mejor teoría pasa a ser irrelevante o se vuelve totalmente relativa y particularizada. Otra alternativa dentro de esta línea de pensamiento es aquella que se plantea que ya que el investigador no puede aspirar a un conocimiento válido por el objeto, una manera de validar el conocimiento que el observador obtiene como intérprete de las interpretaciones de los actores sociales es contrastar sus propias interpretaciones con la de los actores sociales, es decir con el punto de vista del actor participante. Esta es la posición adoptada por muchos etnometodólogos y sociólogos adheridos a la corriente

interpretativa que al negar la posibilidad de validación del conocimiento por el objeto proponen la validación por el actor participante.

Similar solución es dada por filósofos tales como Peter Winch quien se niega a evaluar la teoría por reglas externas al lenguaje y propone la búsqueda por validación interna al lenguaje mismo, lo cual «no es dado por confrontación con datos empíricos sino por una mejor interpretación».

Estas perspectivas en su búsqueda por encontrar los fundamentos de una ciencia puramente interpretativa quedan atrapadas en el círculo hermenéutico. Comprender, dice Winch, es descubrir el punto del significado de lo que se dice o hace, el que está lejos de la estadística y cerca del ámbito del discurso y de las relaciones internas que unen a las partes del discurso.

Las soluciones propuestas por el subjetivismo (validación por el actor participante o por el intérprete a través de la referencia a otros niveles de discurso) son problemáticas y no satisfactorias, pues lo que en realidad prescriben es una regresión hermenéutica infinita. La idea de verdad científica se vuelve sumamente difusa, irrelevante o lo que es peor, ilegítima. La imagen del observador que investiga se torna también vaga, acercándose a la de un mero explorador cuyo máximo grado de responsabilidad es la de describir lo que los actores sociales hacen y piensan, como ellos dan sentido a su realidad social cotidiana, o como constituyen prácticas sociales a través del lenguaje. Al hacerlo abandonan totalmente, por un lado, el uso de un poderoso elemento como lo es el de la contrastación empírica, cuya utilidad para ofrecer una crítica racional de la realidad social parece indiscutible. Por otro lado, tampoco intentan una crítica evaluativa de esa realidad. Las actividades críticas y evaluativas del científico social desde una perspectiva subjetivista, parecen verse limitadas a la de-construcción de las concepciones reificadas de la realidad que ofrece el naturalismo científico, a nivel del discurso que utilizan. Si bien esto implica un aporte significativo, no me

parece suficiente. Jarvie (1977, p. 202) señala que hay algo de absurdo al establecer que no podemos criticar, a lo que sería legítimo agregar que también hay algo de absurdo al negar toda posibilidad y utilidad a alguna forma de contrastación empírica.

En sus formas extremas el subjetivismo y el interpretacionismo hermenéuticos constituyen una doctrina (la contradocina del objetivismo realista). Indudablemente, perspectivas como las descriptas (entre las que se destacan la etnometodología y la filosofía analítica) proveen argumentos muy valiosos para fundar una crítica a los límites y sesgos del positivismo científico. No solo hacen «retornar» al sujeto dentro de las ciencias sociales, concibiéndolo como un individuo activo en uso de su lenguaje, sino que proveen nuevas bases para una mejor comprensión de la influencia de los símbolos y del lenguaje en particular, en la constitución de la realidad social.

• El problema es que en su crítica al objetivismo realista del positivismo van demasiado lejos hasta colocarse en un polo opuesto e irreconciliable con lo que el positivismo tiene de útil, convincente y provechoso. Uno de los puntos más débiles de la comprensión subjetivista es que, más allá de esa crítica, no han podido ofrecer una alternativa superadora a la validación empírica propuesta por el modelo naturalista de ciencia como estrategia para establecer criterios de verdad. ¿Cuál sería entonces una alternativa plausible para validar el conocimiento de las ciencias sociales cuando objetividad y subjetividad no pueden ser eliminadas?

Las críticas hechas al modelo naturalista de ciencia por parte de autores de tan diverso origen intelectual como Dilthey, Rickert, Weber, Husserl, Schutz, Popper, Lakatos, Feyerabend, Wittgenstein o los representantes de la escuela de Frankfurt, entre otros, han revelado que la validación empírica del conocimiento es un supuesto problemático para las mismas ciencias naturales y fundamentalmente para las ciencias sociales. Ahora bien, si por un lado, ya no puede ser sostenido con seguridad absoluta como criterio de justificación

del conocimiento, por otro lado, el total abandono de la validación por el objeto no parece aconsejable, sobre todo cuando no se cuenta con una propuesta superadora. En principio, la sociología y las otras ciencias sociales no pueden renunciar al postulado de validación empírica de su conocimiento sin riesgo de perder totalmente su perfil y legitimidad como ciencias. De hacerlo no habría posibilidad de distinguir a la teoría sociológica de la religión, la filosofía o cualquier especulación de sentido común.

El problema de la validación del conocimiento debe ser reevaluado a la luz de la relación del intérprete u observador como miembro de una comunidad intersubjetiva de científicos sociales. En este punto me parece acertado retornar nuevamente a Max Weber. Es Weber quien toma una posición integradora con respecto al problema de la validación del conocimiento, la se refleja en su definición de sociología. Sin descartar la importancia que tiene la validación empírica, este autor pone especial énfasis en el problema de los valores y la comprensión de significados para el conocimiento de la realidad social, el que se genera, según él, a partir de un punto de vista particular. Sin las ideas evaluativas del investigador

[...] no habría principio de selección del objeto de estudio ni conocimiento significativo de la realidad concreta. (Weber, 1977, p. 32) ()*

Para Weber las ciencias sociales son subjetivas en el sentido de que implican presupuestos subjetivos, porque tratan sobre eventos a los que les atribuimos significaciones. Si suponemos que las ideas evaluativas son subjetivas ¿debemos concluir que son subjetivas en el sentido de que son válidas para una persona y no lo son para otras?

Subjetividad para Weber no significa atomización subjetiva de la verdad o una reducción individualista. El conocimiento de los fenómenos sociales no es válido solo a nivel individual,

implica, en cambio, intersubjetividad. Si bien el punto de vista subjetivo del observador es importante al momento de la construcción del esquema conceptual que será usado en su investigación, el modo en que es usado por el

[...] *investigador está, obviamente, ligado a las normas de pensamiento externo tanto aquí como en cualquier otro lado.* (ídem pp.32-33) (*)

Estas normas son dictadas por la comunidad de los «otros», o lo que es lo mismo por la comunidad de científicos, lo cual tiene una profunda implicación para la validación del conocimiento científico de lo social, ya que se puede concluir con Weber que

[...] *la verdad científica es precisamente lo que es válido para aquellos que buscan la verdad.* (ibid. p.33) (*)

En otras palabras, el conocimiento científico de lo social para distinguirse de otras formas de conocimiento postula como criterio para establecer la mejor teoría, alguna forma de validación empírica. Las normas que rigen el proceso de justificación del conocimiento científico no son sin embargo absolutas y estables, sino que, como lo sugiere Kuhn y como lo afirma Weber, están sujetas a regulación intersubjetiva por la comunidad o comunidades de científicos.

4.3 El problema de la objetividad del conocimiento científico: neutralidad versus compromiso valorativo. La objetividad auto consciente.

Ya que el comportamiento humano es siempre acción humana subjetiva y dado que la sociología es también una forma de conciencia social ¿debemos renunciar a toda aspiración de que nuestro conocimiento sea, en alguna medida, valorativamente neutro? o ¿po-

demo y debemos aspirar a un total control y erradicación de los valores y de los componentes subjetivos en el acto de conocer?.

El modelo naturalista de ciencia plantea que el conocimiento debe ser valorativamente neutro, es decir, objetivo. A tal efecto postula la total separación entre hecho (ser) y valor (deber ser), entre juicios de realidad y juicios de valor y entre sujeto observador y objeto observado, definiendo a aquel como un observador desinteresado. La neutralidad valorativa se lograría por la virtual eliminación o control de los sesgos personales y emocionales del sujeto, los que son descartados por ser deformaciones del conocimiento verdadero y por lo tanto no científicos.

Autores enrolados dentro de esta perspectiva, como E. Nagel, afirman que si bien las ciencias sociales no han llegado aún a elaborar un cuerpo de leyes generales, estables y valorativamente neutras sobre el acontecer social –tal como lo han hecho las ciencias naturales– debemos distinguir en este resultado lo que son dificultades prácticas de imposibilidades conceptuales. Por lo tanto, si bien los obstáculos a vencer por las ciencias sociales –por estar condicionadas históricamente e influidas culturalmente– para obtener un conocimiento objetivo son mayores que los de las ciencias de la naturaleza, ello no es imposible y por lo tanto debe mantenerse como postulado. ¿Qué hacer entonces con los elementos subjetivos del observador?, ¿dónde «ubicarlos»? Nagel no niega la existencia de componentes subjetivos del observador, pero trata de delimitar su influencia en el proceso de conocimiento científico. En primer lugar, distingue, como ya lo analizáramos,²⁵ el contexto de descubrimiento, en el cual el investigador *puede* legítimamente proyectar su concepción valorativa, del contexto de validación o justificación, en el cual procede objetivamente a validar sus hipótesis, de acuerdo a los principios que son comunes a toda investigación social.

²⁵ Ver sección 1.1.1

Si esto no ocurre, como frecuentemente sucede en las ciencias sociales, no quiere decir que la neutralidad valorativa no sea posible o deseable, implica solo que es difícil de obtener. Para lograrlo es necesario mantener la distinción entre juicio fáctico y juicio de valor e introducir mayores controles auto correctivos.

Para las perspectivas hermenéuticas y críticas la neutralidad valorativa propuestas por el positivismo no solo es imposible sino que no es deseable. Dentro de las últimas, Marx, por ejemplo, al concebir a todo tipo de conocimiento como emergente de una realidad social condicionada por las relaciones de producción que constituyen la estructura económica, define al conocimiento siempre en términos de clase social. La neutralidad valorativa de este conocimiento aparece así como ilusoria o ficticia, como un intento ideológico por desactivar políticamente a las fuerzas potencialmente revolucionarias de la sociedad, despolitizándolas. La ciencia para Marx es ciencia burguesa por eso concebida como un instrumento de dominación de esa clase. El conocimiento nunca puede ser neutro, pues responde a los intereses de clase y así como hay clases dominantes y dominadas, también hay conocimiento dominante y subordinado, lo que depende no de la mayor utilidad y verdad de sus proposiciones sino del poder que se deriva de la propiedad o no propiedad de los medios de producción intelectual. Dice Marx (1846):

Las ideas de la clase dominante son, en cada época las ideas dominantes; es decir: la clase que es la fuerza material dominante, es, al mismo tiempo, la fuerza intelectual dominante. La clase que controla los medios de producción material controla al mismo tiempo los medios de producción mental; por consiguiente, las ideas de los que no disponen de los medios de producción mental están, por lo general, sometidas a las de la clase dominante.

La orientación política y pragmática de Marx hace que su teoría incluya expresamente juicios morales, desechando toda posibilidad de neutralidad valorativa al estilo positivista. Podría decirse que la elaboración teórica marxiana está orientada por valores, ya que el objetivo de este autor era generar una teoría social crítica para la consecución de valores explícitos conducentes a la emancipación humana.

Ahora bien, una y otra vez, las propias conclusiones de los autores adheridos al positivismo han sido criticadas por carecer de la neutralidad valorativa que postulan. Un buen ejemplo de ello lo constituye Parsons, quien tras defender apasionadamente la aplicación del postulado de neutralidad valorativa en las ciencias sociales, da muestra de un profundo etnocentrismo en sus análisis concretos de la realidad social.

El problema del modelo naturalista de ciencia no es el de haber postulado la objetividad como meta del conocimiento científico, sino a) el de haberlo planteado de modo tan absoluto y simplista y b) en consecuencia, el haber ignorado las objeciones y crítica, por demás atendibles, formuladas por las perspectivas hermenéuticas y críticas.

El modelo positivista al postular dogmáticamente la neutralidad valorativa del conocimiento científico de lo social, ignora el carácter problemático y complejo que existe en las relaciones entre hecho y valor, observador y objeto. Solo planteando una neta demarcación entre estos términos y ubicando dichas relaciones fuera del contexto histórico y de las estructuras de poder existentes, es posible continuar sosteniendo la neutralidad valorativa a ultranza. Debido a esta actitud acrítica, la mayoría de los adherentes a esta perspectiva se vuelven incapaces de reconocer sus propios sesgos y las desviaciones ideológicas del conocimiento que proclaman como valorativamente neutro. ¿Cómo se desarrolla esta contradicción? Bernstein (1985, p.228) expresa al respecto:

Cuando examinamos aquellas teorías empíricas que han sido formuladas, descubrimos una y otra vez que no son valorativamente neutras, sino que reflejan profundos sesgos ideológicos y posiciones valorativas secretas y polémicas. Es una ficción pensar que podemos distinguir claramente en estas teorías los componentes descriptivos de los evaluativos, ya que evaluaciones tácitas son inherentes a sus esquemas conceptuales. ()*

El problema no es entonces que el conocimiento científico de lo social *debe* ser objetivo, el problema es *en qué medida es deseable que lo sea* y si lo es, *cómo* lograrlo.

Respecto a la primera pregunta, la respuesta es afirmativa pero necesita ser ampliada. El postulado de neutralidad valorativa y la eliminación de todo elemento normativo de la teoría sociológica ha estado frecuentemente asociado a la postura que reduce todo juicio moral y de valor y toda cuestión política a juicios técnicos, tal como lo afirma Habermas. Esto no es precisamente valorativamente neutro, pues supone priorizar los valores de la ciencia y la técnica²⁴ como superiores y al juicio técnico como más relevante que el no técnico, lo que ha conducido a la legitimación del poder de los especialistas y al aumento de la manipulación y control tecnocráticos en la administración de los asuntos humanos y sociales. Es decir que si bien la objetividad entendida como actividad autoconciente es deseable, el siguiente problema resulta de la pregunta *¿cómo lograrlo?*

²⁴ Por ejemplo, Talcott Parsons (1977, pp. 60) sostiene que la libertad o neutralidad valorativa significa perseguir los valores de la ciencia «sin que estos sean desplazados por valores contradictorios o irrelevantes a los de la investigación científica», a los que Parsons identifica como los de «claridad conceptual, consistencia y generalidad por una parte, precisión empírica y verificabilidad por la otra» (p. 59).

La objetividad o neutralidad valorativa entendida como conocimiento incontaminado de la influencia social e histórica y de las orientaciones de valor personales que se derivan de ellas, parece ser más una utopía que una posibilidad. Me parece correcto acordar con Howard Becker (1967) que:

La pregunta no es si debemos tomar partido, sino que, ya que necesariamente lo haremos, preguntarnos del lado de quien estamos. ()*

Becker, como Weber, sostiene que el análisis de la realidad social se hace siempre a partir del punto de vista del observador, el que nunca es neutro porque, afirma Becker, en todo sistema estratificado de grupos sociales existe una «jerarquía de credibilidad». Ya que toda sociedad está estratificada, la regla es que el conocimiento siempre está jerarquizado. Los miembros del sistema social

[...] toman por dado que los miembros de los grupos dominantes tienen el derecho de definir la manera en que las cosas realmente son. ()*

En la sociedad siempre existe tensión o conflicto (abierto o implícito) entre grupos y entre los puntos de vista respectivos. Es decir que la verdad y el derecho a ser oído no están igualmente distribuidos en toda la escala social. De ahí que Becker concluya que:

[...] el científico que se propone comprender a la sociedad debe [...] entrar en la situación lo suficiente como para tener una perspectiva de ella. ()*

Al hacerlo, tomará el punto de vista de los grupos superiores o inferiores, según el caso. Si ocurre esto último lo usual es que su opinión y conclusiones sean acusadas de estar sesgadas y de no ser objetivas, pues su opción por el discurso e intereses de

los grupos subordinados implica rechazar la jerarquía de credibilidad existente y con ello el orden establecido. De todos modos, afirma Becker, si su opción es por el punto de vista de los grupos superiores (lo que generalmente sucede), la opinión y conclusiones del investigador también serán sesgados, esta vez en dirección de los intereses de los grupos dominantes.

Sin embargo Becker no recomienda abandonar todo propósito de producir un conocimiento objetivo, ni rechaza los cánones de la ciencia, sino que propone al investigador que en pos del logro de un grado de objetividad, sea consciente precisamente de las dificultades que existen para lograrla, las que se deben, como viéramos, a factores estructurales de la sociedad en la que se produce el conocimiento. ¿Qué hacer entonces?. Becker expresa:

Pienso que podemos, satisfacer las demandas de nuestra ciencia aclarando siempre los límites de lo que estudiamos, marcando los límites más allá de los cuales nuestros hallazgos no pueden ser aplicados. ()*

Hacer claros los límites de lo que estudiamos no significa, según este autor, hacer explícito solo los procedimientos técnicos y metodológicos que hemos seguido, tal como lo propone el positivismo, sino ir más allá y señalar desde que punto de vista hemos estudiado nuestro objeto. En otras palabras, Becker reclama del observador una actitud profundamente auto reflexiva y auto crítica que lo lleve a identificar y expresar sus propias desviaciones y sesgos, lo que si bien no lo protegerá de todas las acusaciones, al menos contribuirá al progreso del conocimiento científico. En el largo plazo,

[...] es parte de una solución decir que a través de los años los estudios «unilaterales» provocarán nuevos estudios, los que gradualmente ampliarán nuestro dominio de las facetas relevantes de las operaciones de una institución [o de cualquier otro fenómeno social]. ()*

¿Qué hacer entretanto?, se pregunta Becker y responde:

Tomar partido de acuerdo a los dictados de nuestros compromisos personales y políticos, usar nuestros recursos teóricos y técnicos para evitar las distorsiones que aquellos introducen en nuestro trabajo, limitar nuestras conclusiones cuidadosamente, reconocer la jerarquía de credibilidad tal como es y recoger tan bien como podamos las acusaciones y dudas que serán con seguridad nuestro destino. ()*

4.4 El problema del lenguaje científico: el lenguaje como instrumento versus el lenguaje como elemento constitutivo de lo social. La doble hermenéutica.

¿Es posible un lenguaje claro y preciso en las ciencias sociales tal como lo postula el modelo naturalista de ciencia? o ¿habremos de renunciar a todo propósito de precisión conceptual y hacer del lenguaje y las simbolizaciones (incluidas las científicas) el objeto de estudio de nuestra disciplina?

Para el naturalismo científico la precisión y univocidad del lenguaje es un instrumento fundamental para el cumplimiento de muchos de sus postulados. A través de términos claramente definidos se aprehende racionalmente la realidad tornándose la inteligible. La relevancia del proceso de reducción conceptual se hace presente en este modelo en todas las etapas de la investigación, especialmente en el momento de la operativización de los conceptos para hacer clara la conexión de los términos con sus referentes empíricos. De ahí que el lenguaje científico sea importante para el científico en la verificación empírica y para el control de la neutralidad valorativa del proceso cognoscitivo.

Frente a esta concepción instrumental del lenguaje científico en la aprehensión de la realidad social, se encuentran aque-

Las teorías y perspectivas que conciben al lenguaje como constitutivo de tal realidad. En otras palabras, desde este punto de vista la clara demarcación entre teoría y hecho que postula el positivismo es cuestionada, a partir de una definición de realidad que, como viéramos antes, rechaza el postulado de objetividad ontológica. Se concibe en cambio que los actores sociales a través del lenguaje no hacen solo referencia a objetos reales cuya existencia es independiente y externa, sino que a través del lenguaje constituyen los objetos, en otras palabras, la realidad es tal como la pensamos y definimos. Recientes desarrollos de la teoría sociológica confluyen con las conclusiones de la filosofía analítica y la filosofía de Wittgenstein, para señalar el carácter social del lenguaje (incluido el científico) y el carácter simbólico de lo social. La relación entre lenguaje y sociedad se plantea de manera mucho más compleja que lo que lo hace el positivismo científico. No puede admitirse ya con claridad la neta distinción entre lenguaje y acción social cuando en realidad, se afirma, el lenguaje, como producto intersubjetivo, es constitutivo de las prácticas sociales. Este supuesto, llevado a un extremo, ha hecho que algunos autores planteen al lenguaje y a la comunicación simbólica como los verdaderos y únicos objetos posibles de conocimiento sociológicos. Apartándose totalmente de todo principio realista, abandonan el estudio de la realidad como tal para reemplazarlo por el estudio del lenguaje que la constituye y abandonan el estudio de la ciencia para reemplazarlo por el estudio del lenguaje científico, lo cual implica un claro reduccionismo.

Sin necesidad de adherir a tales conclusiones extremas estas teorías han contribuido a señalar importantes relaciones entre lenguaje (en particular lenguaje científico) y realidad. De ahí que, dada la trascendencia que el lenguaje tiene en el proceso de conocer científicamente y dada la compleja relación entre lenguaje y sociedad, no podamos plantearnos con simplicidad el objetivo de búsqueda de precisión conceptual. Esta hace necesaria

rio un doble proceso de interpretación, tal como lo expresa Giddens (1987, pp.165-66):

a) Por un lado, debemos ser conscientes de que la ciencia (natural o social) constituye en sí un universo de discurso que nos exige una primera tarea de interpretación. Dice Giddens (idem. p. 166):

Todo esquema teórico generalizado de las ciencias naturales o sociales es en cierto sentido una forma de vida en sí mismo, cuyos conceptos tienen que ser dominados, como un modo de actividad práctica, generando tipos específicos de descripciones.

b) Por otro lado, asimismo, ser conscientes que la sociología trabaja con un objeto, las relaciones sociales, «que está constituido dentro de marcos de significado por los actores sociales mismos» (ibid.). Para analizar esta realidad mediada por el lenguaje corriente la sociología utiliza su propio lenguaje técnico, debiendo realizar una doble interpretación. A esto es a lo que Giddens denomina la «doble hermenéutica» en la cual el lenguaje no es solo instrumento sino además objeto del conocimiento científico.

4.5 El problema de la acumulación del conocimiento científico y la elección de la mejor teoría: contrastación empírica versus comparación teórica. La evaluación de la teoría por sus consecuencias prácticas.

¿Cómo avanzan las ciencias sociales y la ciencia en general?, ¿hay continuidad y acumulación con superación constante de los niveles científicos?, ¿la sociología de hoy explica mejor que la de hace cien años?, ¿ofrece un conocimiento más comprensivo de la realidad social?. Estos interrogantes están estrechamente vinculados al tema de cuál es la mejor teoría y de cuáles son los patrones para evaluarla.

Con respecto a las dos últimas preguntas formuladas puede afirmarse que sí, que la sociología ha adquirido mayor capacidad explicativa y contribuye mejor a comprender la realidad social, ya que ha desarrollado una mayor complejidad teórica y metodológica, incorporando nuevos problemas de conocimiento y nuevas estrategias de análisis que le dan respuesta. Lo que es difícil de admitir es que estos avances sean el resultado de la simple acumulación y desecho de teorías a través del proceso de contrastación empírica, como lo postula el modelo naturalista de ciencia. De acuerdo con Kuhn esto no se cumple tampoco en las ciencias naturales, ya que el avance científico se da a través de crisis sucesivas, después de las cuales se instauran nuevos paradigmas científicos que reemplazan al anterior, el que hasta ese momento era considerado ciencia «normal» por la comunidad de científicos que lo sostenía.

Los patrones para establecer cuál es la mejor teoría o el mejor paradigma están lejos de ser precisos y formalizados. Más aún, no hay consenso sobre cuales criterios deben ser utilizados para tal evaluación siendo este uno de los temas más debatidos dentro del campo de la discusión científica, en particular dentro de las ciencias sociales. Como lo afirma Habermas, no sería recomendable eliminar la validación empírica, pero no se puede afirmar que esta constituya la *única y última* forma de selección de la mejor teoría. Feyerabend (1977, p.159) expresa al respecto:

[...] las teorías no pueden ser justificadas y su excelencia no puede ser mostrada sin referencia a otras teorías. ()*

Dado que el éxito de una teoría puede ser explicado solo por referencia a una teoría más comprensiva, nuestras preferencias también solo pueden ser explicadas en relación a otras teorías. De ahí que la superioridad teórica no sea absoluta y es así que a través de la comparación teórica no establecemos la excelencia intrínseca de la teoría que elegimos, solo su superioridad dentro del conjunto de teorías disponibles en un período de tiempo

po dado. De acuerdo a Feyerabend (ídem) el proceso de selección de los criterios para juzgar cuál es la mejor teoría también esta sujeto a un proceso de decisión no justificado empíricamente, este se cumpliría de la siguiente manera:

[...] los patrones de juicio no son elegidos de manera absoluta. Nuestra sofisticación se incrementa con cada elección que hacemos y también nuestros patrones de selección teórica. Estos compiten entre sí del mismo modo en que las teorías lo hacen entre sí y nosotros seleccionamos aquellos patrones que son más apropiados a la situación histórica en que acontece la selección. Las alternativas rechazadas [...] no son eliminadas. Ellas sirven de correctivo [...] y explican también los contenidos de las posiciones preferidas. ()*

De acuerdo a esta posición la teoría científica no se desarrolla siguiendo un proceso lineal de acumulación y descarte de contenidos teóricos a partir del proceso de contrastación empírica, sino que a esto se agregaría una instancia hermenéutica de comparación de las teorías existentes. ¿Cuál sería el criterio evaluativo a seguir en tal comparación?, ¿cómo se establecería en este caso cuál es la mejor teoría?. Al respecto Ch. Taylor (1977, p.27) expresa lo siguiente:

La superioridad de una posición sobre otra consistirá entonces en que desde la posición más adecuada uno puede comprender la propia posición y la de su oponente, lo que no puede suceder a la inversa.

En otras palabras, la mejor teoría sería la más inclusiva, ya que no solo puede explicarse a sí misma, sino también a las teorías opuestas. Ahora bien, si la evaluación científica incluye una instancia hermenéutica o interpretativa por referencia a otras teorías, no se limita a ella, ya que de hacerlo podría conducir a confusiones idealistas o validaciones ideológicas. Esto implica decir que a la justificación empírica (por referencia de la teoría al objeto) y a la

evaluación hermenéutica (por comparación de la teoría con otras teorías existentes) debemos agregar otros criterios evaluativos: los que se derivan de sus consecuencias prácticas.

Este sería el nivel crítico de evaluación de la teoría, el que debe ser distinguido de la evaluación técnica. Para ello nos preguntaremos sobre el tipo de prácticas sociales que son sustentadas o mantenidas por la teoría, el sistema de valores que consagra y las consecuencias políticas que son producto de las elecciones teóricas y metateóricas que efectuamos.

Este nivel de evaluación de las teorías puede ser realizado por referencia a la calidad de vida humana que resulta o puede resultar de las elecciones teóricas que hacemos como intérpretes u observadores de la realidad social. Estos patrones de evaluación de la ciencia quedan planteados más allá del ámbito de lo científico para dejar abierta una nueva serie de problemas, en particular los referidos a la posibilidad y legitimidad de una ciencia normativa, cuyo tratamiento excede la extensión y objetivos del presente trabajo.

Cualquiera sea la respuesta a este último problema, lo cierto es que el avance del conocimiento parece, en gran medida, ser el resultado de un proceso de elección entre alternativas teóricas posibles. Puesto en práctica el mismo, la actividad científica se torna no solo un proceso de aplicación de técnicas específicas, sino una actividad profundamente auto transformadora. En el proceso de criticar y comprender posiciones teóricas diferentes y aún contrarias a las nuestras, como investigadores de la realidad social, debemos no solo «agudizar nuestras intuiciones» sino «transformar nuestras propias orientaciones» e interpretaciones. Ello tiene profundas consecuencias a nivel del conocimiento científico, ya que como lo sostiene Ch. Taylor (1977, p.127):

Esto pone término a cualquier aspiración de una ciencia del hombre libre de valores o «ideológicamente

libre». Un estudio de la ciencia del hombre es inseparable del examen de las opciones entre las cuales los seres humanos deben elegir. ()*

Con respecto a este punto las opiniones de aquel autor coinciden con las de Feyerabend (1977) cuando este expresa que:

El conocimiento así concebido es un océano de alternativas canalizado y subdividido por un océano de patrones de selección. Fuerza nuestra mente a hacer elecciones imaginativas y de este modo lo hace crecer. Vuelve nuestra mente más capaz de elegir, imaginar y criticar. ()*

4.6 El problema de la «unicidad de la ciencia»: diferencia de grado versus diferencia de tipo. La sociología como ciencia y conciencia social.

Volvamos ahora al punto de partida de nuestra discusión sobre el tema de la científicidad de las ciencias sociales, el de la «unicidad» del conocimiento científico de acuerdo a los postulados propuestos por el modelo naturalista y positivista de ciencia. ¿Existe un solo tipo de conocimiento científico que puede ser utilizado para conocer todos los objetos de la realidad, incluido el comportamiento humano? o ¿debemos concluir que la postura idealista es correcta y que, como lo afirmaba Dilthey, entre otros, hay una diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las de la cultura y la sociedad?

Resulta difícil contestar afirmativamente a la primera pregunta dada la crítica que hemos realizado a los anteriores postulados del modelo naturalista. Solo a través de una interpretación forzada y acrítica de este modelo podríamos concluir que las dificultades que posee la sociología (así como las ciencias sociales en general) para aplicar los postulados del positivismo científico y cumplir con ellos

es solo el resultado de su «inmadurez». ¿Podemos esperar llegar algún día al nivel de las ciencias naturales a través del mejoramiento de las técnicas metodológicas?. Desde mi punto de vista estimo que no. La distancia existente entre las expectativas y logros científicos de las ciencias sociales no son el resultado temporario de la «juventud», «inmadurez» o la etapa «preparadigmática» en que estas se encuentran. Hay no solo una diferencia de *grado* con respecto a las ciencias de la naturaleza, sino también de *tipo*.

El punto central es que la sociología posee la doble característica de ser ciencia y conciencia social. Como tal tiene una posibilidad que no le es dada a las ciencias de la naturaleza: la de ser una ciencia auto consciente, es decir apta para reflexionar sobre sí misma; así como el investigador social, como individuo auto reflexivo puede reconocer que como pensador social es producto y productor de su medio. Este es un poco la raíz problemática que tiene la sociología como ciencia, al poder teorizar e investigar sobre sí misma, puede auto interpretarse y auto criticarse. Si esto es así, no puede decirse que la sociología como ciencia social pueda identificarse totalmente con un modelo estrecho de ciencia, tal como lo postula el positivismo dogmático.

Si bien la sociología legítimamente puede aspirar a la categoría de ciencia, solo puede hacerlo rescatando su posibilidad de ser conciencia social y como tal expresar no solo las conciencias individuales, sino las estructuras sociales de las que surge y a las que pretende comprender o explicar. Las evidencias empíricas permiten a los sociólogos saber, por ejemplo, que la distribución del poder y de los recursos materiales es asimétrico, como también lo es el conocimiento y la posibilidad de que un conjunto de ideas sean dominantes o subordinadas. Los sociólogos también conocen que la producción de conocimiento se lleva a cabo dentro de los límites de las estructuras sociales y que los procesos económicos y políticos afectan los contenidos de tales ideas, dentro de ellas, las sociológicas. En otras palabras, el sociólogo

sabe que la producción de la «verdad», aún aquella considerada como «científicamente pura», es también «social» y con ello relativa. Las teorías sociológicas pueden ser en tal sentido explícita o implícitamente ideológicas y con esto conservadoras o críticas, orientándose hacia la justificación y mantenimiento del estado de cosas imperante o hacia su modificación. Raramente pueden ser totalmente neutras; esto por su carácter de «conciencia». Solo negando su potencialidad auto reflexiva puede la sociología negar que tiene ese carácter.

Ahora bien, ¿esto implica que debemos renunciar a un estudio «científico» de lo social y abandonar toda pretensión de conocimiento empírico, con aspiración a cierta forma de objetividad?. Creo que no, no veo ningún motivo por el que el conocimiento científico de lo social no pueda ser una aspiración humana, o para usar palabras de Habermas, un interés cognoscitivo específico. El estudio científico de lo social ha sido y es fructífero, en tanto y en cuanto el investigador social se mantenga consciente de los límites y posibilidades y en particular de la problemática naturaleza del conocimiento científico. Negar la posibilidad de un conocimiento de lo social con estas características casi implica admitir que solo podemos conocer este ámbito a partir del sentido común, o de la mera intuición, para no ir más allá de un conocimiento especulativo del mismo.

Sostener que la sociología es una ciencia auto consciente, implica entonces afirmar que el cumplimiento de los postulados del positivismo es problemático en razón de esta capacidad de auto reflexión y auto explicación a partir de las estructuras y procesos sociales. Y esto me parece más una posibilidad que un límite. La historia de la sociología desde su aparición ha sido construida sobre la tensión permanente que resulta de este doble carácter de ciencia y conciencia.

A partir de ello podrá comprenderse mejor y admitirse legítimamente la coexistencia de paradigmas teóricos que compi-

ten entre sí en la comprensión y explicación de los fenómenos sociales. En otras palabras, hay diversas maneras de pensar sociológicamente, diversos estilos y objetivos cognoscitivos, porque hay diversas cosmovisiones, las que a partir de supuestos diferentes (sobre qué es la realidad social y cómo se constituye, sobre el individuo y sobre cómo es su relación con la sociedad, sobre cómo se conoce y para qué se conoce, etc.) llegan, obviamente a resultados diferentes. Todo esto porque se parte de distintas perspectivas para ver la realidad, lo cual depende de los supuestos (o metateoría) que informan al marco teórico que usamos para estudiarla.

En los debates analizados en las anteriores secciones hemos visto la dificultad para superar el dualismo implícito en la mayoría de las perspectivas teóricas. De ahí que sea válido el intento de algunos de los representantes de la escuela de Frankfurt (sobre todo Habermas)

[...] de mantener la integridad de los tipos tradicionales de investigación social resistiendo la tendencia hacia la segregación o la hegemonía unilateral. (Dallmayr y McCarthy, 1977, p.11) ()*

A modo de cierre de este debate general sobre la idea de ciencia y como introducción al tema de los paradigmas de análisis sociológico, creo importante recordar dos frases significativas de Isaiah Berlin, citadas por Bernstein (1985, p.233). Dice Berlin:

El primer paso para entender a los hombres es poner de manifiesto la conciencia del modelo o modelos que dominan y penetran su pensamiento y acción [...] la segunda tarea es analizar el modelo en sí lo que obliga al analista a aceptarlo, modificarlo o rechazarlo y en el último caso, a proveer en su lugar uno más adecuado. ()*

II. LOS PARADIGMAS DE ANÁLISIS SOCIOLÓGICO.

Tal como lo afirmé en un comienzo la sociología no es un campo único de conocimiento constituido por una sola visión de la realidad social, sino una disciplina cuya estructura y desarrollo están dados por la existencia de perspectivas teóricas que compiten entre sí ofreciendo representaciones alternativas y aún divergentes de esa realidad. A estas perspectivas generales las denominamos paradigmas sociológicos, por constituir cosmovisiones del mundo social. En tal sentido son representaciones y maneras de percibir, interpretar o explicar la sociedad y la forma en que esta opera. Sin embargo, puede decirse también que los paradigmas sociológicos son visiones parciales que no solo difieren entre sí, sino que se complementan, constituyendo en su conjunto el corpus de la teoría sociológica. Su formación tiene una historia y en ella se destacan nombres prominentes de la sociología, que precisamente lo son por su contribución a la formación de estas cosmovisiones. Sus teorías constituyen lo que puede llamarse el pensamiento clásico de la sociología, en el cual concentraremos nuestra atención en las páginas que siguen.

Pero, ¿para qué estudiar el pensamiento sociológico clásico?, ¿con qué objetivo?. Primero enunciaré lo que no se pretende con el análisis del pensamiento de los autores que se incluyen a continuación. No se pretende ofrecer una información enciclopédica con el fin de ilustrar al lector. La breve síntesis que sigue no alcanzaría a cumplir ese propósito. No se pretende tampoco sintetizar el pensamiento individual de los autores que se citan, ya que su inclusión se debe a que constituyen antecedentes intelectuales, figuras de síntesis o continuadores de tradiciones de pensamiento que conforman en sí cosmovisiones o formas de ver y estudiar lo social. Además, ni Weber, Marx, Mead o Durkheim, entre otros, pueden ser abarcados

en pocas líneas y tanto la extensión de sus obras como la riqueza intelectual que contienen se resisten a reducciones demasiado esquemáticas. De aspirarse a su conocimiento recomendando la lectura directa de los trabajos originales. Finalmente, no se pretende introducir el pensamiento de estos autores para que sea tomado como criterio último de verdad. Hacerlo sería buscar legitimación de lo afirmado en un principio de autoridad que es ajeno a todo pensamiento auténticamente crítico y científico y a una actitud genuinamente pedagógica.

La intención es diferente, ya que lo que se pretende es analizar la integración y vinculación del pensamiento de distintos autores y evaluar su contribución en la configuración de distintas tradiciones de pensamiento sociológico que operan a manera de paradigmas teóricos para el análisis de la realidad social. A través de estas tradiciones de pensamiento encontraremos integración y continuidad en la teoría sociológica, y comprobaremos su carácter esencialmente multiparadigmático.

Por ello, en esta sección, más que analizar detenidamente la contribución de cada autor a la configuración de estos modelos y las particularidades de la teoría de cada uno de ellos, me concentraré en aquellos aspectos comunes de su producción intelectual, que constituyen contribuciones significativas para la generación y desarrollo de los paradigmas sociológicos.

Una de las tesis de la presente propuesta es que la sociología es precisamente eso, una ciencia multiparadigmática. A diferencia de lo que Thomas Kuhn sostiene respecto de las ciencias naturales, en sociología y en las ciencias sociales en general, no se han dado períodos de ciencia «normal» (tal como Kuhn los define) seguidos de crisis y revoluciones científicas. La historia de la sociología muestra otro proceso, el de un desarrollo «cruzado» o «surcado» por diversas tradiciones de pensamiento, con distintas raíces filosóficas, distintos supuestos y con visiones diversas de la realidad social. Existen en la historia de la teoría sociológica perspectivas dominan-

tes, como por ejemplo lo fue y quizá aún hoy lo sea, la del positivismo, a pesar de las profundas críticas de la que es objeto. También han habido períodos en los que la sociología fue casi identificada con algunas de estas perspectivas, como ocurrió en la década del cincuenta con el funcionalismo. Sin embargo, las otras perspectivas se mantuvieron siempre como visiones alternativas, aunque relegadas y con diverso grado de marginalidad. En períodos de crisis de los modelos dominantes, cuando estos resultan insuficientes o inapropiados para dar respuesta a viejos o nuevos problemas teóricos o a problemas prácticos surgidos de procesos de crisis social, las perspectivas hasta ese momento marginales se activan y emergen como recursos intelectuales revitalizadores de la teoría y metodología sociológicas. Así ocurrió a partir de los años sesenta cuando el funcionalismo mostró su incapacidad o insuficiencia para explicar y dar cuenta de los procesos de conflicto y transformación social. Ante esta situación, se dieron nuevos desarrollos teóricos a partir del modelo de conflicto de raíz marxiana o weberiana y del modelo interaccionista, el que se había mantenido en estado casi embrionario hasta ese momento.

Entender la sociología como una disciplina multiparadigmática supone varias cosas. En primer lugar, la coexistencia conflictiva de modelos, escuelas, teorías y estrategias de análisis bajo la denominación común de sociología. En segundo lugar, que el corpus teórico de esta ciencia se caracteriza por un desarrollo que no se opera por simple acumulación progresiva, sino por debates y contradicciones dentro de y entre comunidades intelectuales. Si se puede hablar de maduración teórica de la sociología, esta parece darse por la creciente complejidad que alcanzan los modelos teóricos y metodológicos, resultado de tales debates. No existe un corpus sociológico integrado y único, que opere a manera de consenso, así como tampoco existe una sola comunidad científica que lo valide intersubjetivamente. Tratar de ver a la sociología de otro modo sería demasiado simplista y estaríamos dando una visión irreal y distorsionada de esta disciplina. Sería igualmente incorrecto soste-

ner lo opuesto y afirmar que la sociología es un campo caracterizado por el caos intelectual. De ahí la importancia que atribuyo a las tradiciones sociológicas para comprender la coherencia interna de esta disciplina. En tal sentido existen diferentes corpus sociológicos y diferentes comunidades intersubjetivas. ¿Cuántas?

Establecer su número quizá sea la decisión más difícil de tomar, ya que cualquier selección siempre presenta grados de arbitrariedad que generan exclusiones así como inclusiones algo forzadas. En lo que sigue he incluido tres paradigmas o modelos teóricos, los que abarcarían o comprenderían tres cosmovisiones dentro de las cuales pueden incluirse gran parte de los autores y perspectivas sociológicos. Estos son los modelos o paradigmas a) de consenso social, b) de conflicto y c) interaccionista.

Cabe hacer aquí por lo menos dos aclaraciones que responden a las siguientes preguntas: ¿son los autores incluidos los únicos representantes del respectivo modelo?, ¿todos los autores pueden ser clasificados como pertenecientes con exclusividad a uno u otro modelo?. La respuesta a ambos interrogantes es no.

En primer lugar, los autores que se incluyen en cada modelo no son los exclusivos representantes del mismo. Han sido seleccionados porque contribuyeron significativamente a su creación, a su redefinición y desarrollo o a la generación de distintas versiones dentro del mismo modelo. A su vez cada autor posee sus antecedentes intelectuales y sus continuadores. Si tenemos en cuenta esta aclaración podremos entender, por ejemplo, porque Comte, Durkheim y el funcionalismo aparecen dentro de la misma tradición de pensamiento a pesar de sus diferencias.

Con respecto a la segunda pregunta, se puede afirmar que no todos los autores pueden ser incluidos con exclusividad dentro de un modelo. En realidad, los modelos o paradigmas no son otra cosa que tipificaciones o «tipos ideales», es decir simplificaciones sintéticas

de lo que en realidad ocurre, desarrolladas con fines expositivos. El pensamiento sociológico es mucho más diversificado, complejo y contradictorio de lo que en realidad los modelos nos dejan ver. En tal sentido, los paradigmas, tal como son presentados, son esquematizaciones del pensamiento de varios sociólogos y como tales no representan todo el pensamiento de ellos. Lo que en realidad ocurre en el mundo intelectual, es, como dije, mucho más complejo y diversificado, ya que con mucha frecuencia lo que los sociólogos hacen es tomar supuestos, teorías y métodos de diversos modelos y trabajar con ellos eclécticamente. En otras palabras, hay —felizmente, con toda seguridad— mucho menos ortodoxia de la que puede suponerse. Por otra parte, es también discutible clasificar a un autor exclusivamente bajo una sola perspectiva o escuela. El pensamiento clásico lo es precisamente por su riqueza. Ni Marx, ni Weber, ni Durkheim, ni Mead son exclusivamente lo que sus seguidores y críticos dicen que son. Si Durkheim aparece incluido como representante del análisis estructural de tipo consensual, no significa que no sea potencialmente rico o que no haya contribuido al desarrollo de microanálisis simbólicos. Weber, por su parte, sugiere análisis macroestructurales y la comprensión de significados de la acción social individual. De distintos aspectos de la obra de Marx se han podido derivar perspectivas radicalmente estructuralistas y materialistas, así como análisis en los cuales se da mayor autonomía y valor explicativo a las ideas.

De ahí que la descripción de los modelos o paradigmas sociológicos deba leerse con precauciones. Primero, porque no debe suponerse que toda la producción sociológica puede reducirse a ellos, ni que es la única manera de entender y estudiar la teoría sociológica. Su inclusión tiene un objetivo didáctico que es la introducción del lector al pensamiento sociológico sistematizado de tal manera que tenga coherencia lógica e histórica. Con ello, repito, no se excluye la lectura directa de los autores incluidos (ni de otros excluidos). Considero necesaria esta introducción sistemática para tener

un acceso «educado» a temas más específicos, con el propósito de facilitar su comprensión y para dotar de sentido a los debates particulares que el estudiante de sociología a nivel introductorio va a encontrar cuando los sociólogos pretenden dar respuesta a una pregunta, cualquiera sea esta.

La segunda precaución importante que debe tomar el lector recién iniciado al leer los modelos que se describen es la de no suspender su juicio crítico, es decir no tomar por verdadero y definitivo lo que lee.

Vuelvo ahora a la pregunta inicial que quizá no haya sido del todo respondida ¿para qué entonces leer o citar a los clásicos cuando son necesarias tantas aclaraciones y precauciones?. Daré una respuesta con ayuda de Fine y Kleinman (1986, p. 129) quienes argumentan que el pensamiento clásico deber ser leído (o citado, agregó) por lo menos por tres razones. Primero, porque «estimula nuevas teorías e investigaciones». En tal sentido, el «análisis pragmático» del pensamiento clásico es iluminador, genera debates, críticas y sugiere nuevas maneras de ver la realidad. Esto no significa acuerdo o aquiescencia con el pensamiento de los autores, por el contrario el disenso estimula. Así por ejemplo, para comprender a Weber es útil reconocer el diálogo imaginario que mantiene con Marx.

En segundo lugar, el pensamiento clásico sirve para comprender «cómo los sociólogos han usado aquel pensamiento para apoyar o refutar teorías o perspectivas particulares». Un trabajo clásico es un medio por el que una disciplina puede construir su propio pasado (Maines et al., 1983).

El pensamiento clásico sirve entonces para comprender las líneas de pensamiento que articulan históricamente el desarrollo de la sociología. Se puede afirmar que contrariamente a lo que a veces se piensa, los clásicos no pertenecen al pasado, sino que su presencia es activa y vivificante a través de lo que los intelectuales, so-

ciólogos en este caso, hacen de ellos. Esto podría llevar a preguntarse ¿existe una única manera de leerlos?. La respuesta es negativa, nunca se podrá descubrir el verdadero significado de la teoría de un autor, simplemente porque no tiene un «verdadero» significado. El universo simbólico de un autor, como cualquier otro texto, solo puede ser «interpretado» y las interpretaciones que de ellos se hacen podrán ser mejores o peores pero nunca verdaderas. Solo pagando el duro precio del dogmatismo podemos ser ortodoxos. El «análisis retórico» del pensamiento clásico es sumamente importante. Más aún, los clásicos son considerados tales por la potencialidad que tiene su pensamiento para generar interpretaciones, discusiones y debates. Los clásicos son tales, en definitiva, porque se habla de ellos y porque han sido elevados a tal rango por una comunidad científica a partir de condiciones históricas dadas. Hoy George H. Mead es importante dentro de la teoría sociológica no solo por mérito propio, sino porque en su momento gozó de gran popularidad académica en la Universidad de Chicago, porque contó con estudiantes que copiaron sus clases, que las compilaron y luego las publicaron y porque además tuvo después de su muerte buenos «publicistas» como Herbert Blumer, que habrían de difundir, de defender y de reelaborar su pensamiento en un lugar, los Estados Unidos y en un período de cambios sociales propicios para la recepción de un esquema teórico como el suyo. Uno de los méritos del pensamiento de un clásico es entonces el uso que de ellos se hace. Quizá no haya un mejor ejemplo que el de Marx y Engels quienes han dado lugar a un número muy extenso de interpretaciones con diferentes características en diversas áreas del pensamiento.

Finalmente, en tercer lugar, los clásicos «proveen información sobre las preocupaciones sociológicas del autor y sus contemporáneos». El «análisis histórico» del pensamiento clásico sirve entonces para comprenderlo mejor y, a su vez, para comprender las características intelectuales y sociales del período del que fueron producto y al que contribuyeron a conformar. Weber y Marx, por

ejemplo, son productos de dos momentos sociales e intelectuales de Alemania, como Spencer lo es de la Gran Bretaña colonialista y Comte y Durkheim de Francia post revolucionaria. A pesar de la relevancia del análisis histórico del pensamiento social, no lo desarrollaré, pues de hacerlo deberíamos cambiar de objetivos o incorporar otros dentro de esta propuesta. Las referencias históricas que se hacen son parciales y solo para dar mayor claridad al pensamiento de algún autor, de una escuela o de un modelo sociológico. Existen, por otro lado, textos especializados que se ocupan del análisis hermenéutico e histórico del pensamiento sociológico, los que resultan mucho más autorizados que los comentarios contenidos en estas páginas.²⁵

Para concluir, una última reflexión ¿qué papel damos al lector en todo esto?. Tomando una perspectiva interaccionista diré que parto de suponer que el público al que me dirijo está constituido por intérpretes activos a los que deseo estimular intelectualmente. Lo hago presentando esquematizaciones sobre los paradigmas sociológicos, las que han sido elaboradas a partir de mi lectura directa de los autores citados y de interpretaciones secundarias, es decir, de una lectura de interpretaciones que otros analistas hacen del pensamiento de los sociólogos clásicos. Supongo, como lo hacen Fine y Kleinman (1986, p. 131) que «todos los textos son en alguna medida productos de una negociación entre el lector y el texto» y aspiro a que el lector se enfrente activa y críticamente al texto y que a partir de ello revise sus propios supuestos y elabore sus propias conclusiones dentro del marco personal y social que le toca vivir, ya que después de todo, como lo expresan los autores citados (p. 141):

Los clásicos sociológicos no pueden ser entendidos fuera de la experiencia personal y social del lector.

²⁵ Entre otros pueden citarse los siguientes: J. C. Agulla (1984) R. Aron (1970), O. G. Duncan Mitchell (1973), D. Martindale (1968), C. Moya (1970), Sorokin (1951), N. Timasheff (1965).

Respondemos a convenciones de escritura a través de perspectivas compartidas y de experiencias individuales que traemos al trabajo. Podemos entonces responder a los textos hablando sobre ellos. No podemos nunca producir una verdad externa, pero en acuerdo con otros, podemos, por un tiempo, producir verdades compartidas. ()*

1. EL MODELO O PARADIGMA CONSENSUAL.

Trataré el modelo consensual en primer lugar por dos razones. Primero, pues está íntimamente unido al surgimiento de la sociología como ciencia autónoma. Más aún, en Comte y sobre todo en Durkheim podemos ver el propósito de constituir a la sociología como ciencia independiente. Segundo, porque constituirá el modelo sociológico dominante a través de la versión durkheimiana, aunque especialmente con el funcionalismo tendrá una influencia muy significativa en la teoría y metodología sociológicas de las décadas del cincuenta y del sesenta.

1.1. El interés por el problema del orden.

La sociología aparece en el siglo XIX ligada a la crisis que en ese período se produce en Europa como resultado de dos macro procesos: la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Más precisamente, la aparición de la sociología se vincula con la crisis política y social que resulta de los procesos de industrialización, urbanización y transformación política de los países europeos. La disolución del antiguo régimen y la consolidación del capitalismo como un nuevo sistema de relaciones económicas y sociales, constituyen a la sociedad como objeto de conocimiento de una nueva disciplina científica a la que Comte llamará sociología. Ante esta situación de desorganización social y la sensación de caos que de ella se origina uno de los caminos alternativos a tomar es el de la restauración. Las condiciones sociales y políticas a las que el

modelo consensual de sociología pretende dar respuesta favorecerán el interés por el orden, el consenso, la integración y la estabilidad sociales. De ahí su denominación.

Las preguntas centrales de este modelo giran en torno al conocido problema de Hobbes que puede sintetizarse en los interrogantes ¿cómo es posible la sociedad?, ¿qué hace que los individuos puedan asociarse y permanecer juntos para constituir esto que se denomina el orden social?, ¿cómo se logra la estabilidad de ese orden social?. Estas son algunas de las grandes preguntas filosóficas a las que muchos autores habían tratado de responder antes. Lo novedoso del planteo sociológico es que a tal problema se lo formula como un problema empírico.

Las respuestas provistas por la filosofía de los siglos XVII y XVIII no aparecían como suficientes. El presupuesto utilitarista de que el ser humano es un actor social racional que trata de maximizar las recompensas, la gratificación, la utilidad o el placer personales y minimizar el dolor y la privación dejó de ser apropiado para explicar el aparente caos post revolucionario. La ficción de Adam Smith de una «mano invisible» regulando el mercado y la de un orden emergente de la libre competencia en él, no parecía adecuada para explicar el orden social. El desencanto con el utilitarismo toma forma concreta en Francia con Comte y más tarde con Durkheim, quienes, entre otros, intentan dar nuevas respuestas al viejo problema del orden social.

La respuesta sociológica se aborda tomando prestado elementos conceptuales y supuestos teóricos de las ciencias naturales. En especial esta respuesta se estructura a partir de las ciencias biológicas que habían adquirido gran desarrollo durante el siglo XIX. Los descubrimientos de la biología y su contribución a la secularización del estudio de la naturaleza, especialmente la humana, alcanzan un punto culminante en la concepción evolutiva de Charles Darwin, la que producirá una efervescente controversia intelectual y dará lugar al enfoque organicista.

La preocupación por el orden, o mejor dicho, la prioridad dada al problema del orden y de la estabilidad sociales, afectará globalmente a este modelo y al análisis que a partir del mismo se harán de otros problemas sociales, tales como el del cambio, el del conflicto, y el de la no conformidad. Todos ellos serán subsidiarios del problema general del orden y la estabilidad, lo cual dará lugar a una orientación conservadora y reformista. Dice Juan Carlos Portantiero (1978, p. 13) con referencia a este tema:

La sociedad puede incluir procesos de cambio, pero ellos deben estar incluidos dentro del orden. La tarea a cumplir es desentrañar ese orden —es decir desentrañar las leyes que lo gobiernan— contemplarlo y corregir las desviaciones que se produzcan en él. Así, todo conflicto que tendiera a destruir radicalmente ese orden debía ser prevenido y combatido, lo mismo que la enfermedad en el organismo.

1.2 La noción de sistema como presupuesto: Comte y Spencer.

Este modelo parte del supuesto de que la sociedad es un sistema, es decir, de la existencia de un «todo» que tiene prioridad analítica sobre sus partes. Para utilizar la terminología originaria, se comienza por concebir a la sociedad como un organismo, lo cual surge de la analogía con los cuerpos orgánicos. Comte (1798-1857) concibió a la sociedad como un sistema en sí, análogo al sistema biológico, aunque no reducible a las leyes de la biología. Veamos una frase de Comte (1875, pp. 239-40) referida a esta idea:



Tenemos, por tanto establecida una verdadera correspondencia entre el Análisis Estadístico del

Organismo social en sociología, y el del Organismo Individual en Biología [...] Si tomamos los puntos más precisados en Biología, podemos descomponer la estructura anatómicamente en elementos, tejidos y órganos. Tenemos las mismas cosas en el Organismo social y pueden ser usados también los mismos nombres. ()*

Más adelante expresa:

Trataré al Organismo Social como definitivamente compuesto de Familias que son los verdaderos elementos o células, luego las Clases o Castas que son sus propios tejidos y finalmente las ciudades y Comunas que son sus órganos reales. (241-42) ()*

En Comte el problema del orden es central e incorpora el análisis del cambio como contenido dentro del orden. La sociedad concebida como un organismo debía ser estudiada: a) enfocando las condiciones de su existencia y las del orden social (estática social) y b) enfocando el análisis del progreso, de la evolución y de su movimiento (dinámica social). Orden y progreso están estrechamente unidos; el orden se basa en el consenso y el progreso debe ser concebido de tal manera que permita el orden.

Quizá es Herbert Spencer (1820-1903) quien da a la analogía organicista su mayor desarrollo. Este autor concibe al universo dividido en diversos ámbitos o reinos: el inorgánico (química y física), el orgánico (biología y psicología) y el superorgánico (sociología).²⁶ Jonathan H. Turner (1986, p. 43) sintetiza la visión spenceriana sobre la analogía entre el organis-

²⁶ Spencer, Herbert (1898). *The Principles of Sociology*. New York: D. Appleton and Co. Esta obra fue elaborada entre 1874 y 1896.

mo individual y la sociedad enunciando las similitudes y disimilitudes existentes entre ambos.²⁷

1. *A medida que los cuerpos orgánicos y superorgánicos crecen en tamaño, crecen en estructura. Esto es, que se vuelven más complejos y diferenciados.*

2. *Tal diferenciación de estructuras es acompañada por diferenciación de funciones. Cada estructura diferenciada va a servir distintas funciones para sustentar la «vida» del todo sistémico.*

3. *Estructuras diferenciadas y funciones en ambos cuerpos orgánicos y superorgánicos requieren integración a través de dependencia mutua. Cada estructura puede ser sustentada solo a través de su dependencia de otras por sustancias vitales.*

4. *Cada estructura diferenciada en ambos tipos de cuerpos orgánicos y superorgánicos [sic] es en sí misma y en algún grado, un todo sistémico (por ejemplo, los órganos están compuestos por células y las sociedades por grupos de individuos) y así, el todo mayor es siempre influenciado por los procesos sistémicos de sus partes constitutivas.*

5. *Las estructuras de los cuerpos orgánicos y superorgánicos pueden «sobrevivir» por un tiempo después de la destrucción del todo sistémico. (*)*

En la enumeración anterior vemos esbozadas con mucha claridad no solo la analogía organicista de Spencer sino, además, algunos de los principales supuestos del funcionalismo, el que analizaremos más adelante. Existen asimismo según Spencer, disimilitudes entre el organismo humano y la



²⁷ Para un análisis más completo de Spencer es asimismo útil del mismo autor, *Herbert Spencer: Toward a Renewed Appreciation*. Beverly Hills, California: Sage Publications, 1985.

sociedad, los que son descriptos por Tumer como sigue:

1. *Hay grandes diferencias en el grado de conexión entre las partes o estructuras en los todos orgánicos y sociales. En los todos superorgánicos, hay menos contacto físico directo y continuo y mayor dispersión de las partes que en los cuerpos orgánicos.*

2. *Hay diferencias en los modos de contacto entre los sistemas orgánicos y superorgánicos. En el superorgánico hay mucho mayor dependencia de los símbolos que en los orgánicos.*

3. *Hay diferencias en los niveles de conciencia y voluntariedad de las partes en los cuerpos orgánicos y superorgánicos. Todas las unidades en la sociedad son conscientes, perseguidoras de metas y reflexivas, mientras que solo una unidad puede potencialmente ser así en los cuerpos orgánicos. (*)*

La concepción de Spencer es liberal (en el sentido capitalista de la libre empresa), individualista y representa claramente la ideología colonialista británica de la época. Concibe al individuo como un ser libre y se opone a toda intervención estatal en el proceso natural que deberían seguir las sociedades. Estos aspectos ideológicos, claramente determinados por las circunstancias socio-históricas en las que concibió su teoría, debilitan hoy la vigencia teórica de Spencer. Este autor fue, sin embargo, muy influyente en su época precisamente por contribuir al desarrollo de la ideología de las clases dominantes británicas.²⁸

Aunque la terminología y la analogía entre organismo y sociedad serían luego abandonadas, al menos parcialmente, en sociología, se puede decir que muchos de los supuestos organicistas están aún latentes y permanecen subyacentes especialmente dentro de las teorías sistémicas. En particular, es importante destacar la prioridad

²⁸ Sobre la influencia del pensamiento positivista de Comte y Spencer en Argentina ver Hugo E. Biagini (1985). *El Movimiento Positivista Argentino*.

lógica y explicativa que el modelo organicista da al todo sobre sus partes. Este tipo de concepción social tendrá continuidad en la obra de Durkheim. Si Comte y Spencer a pesar de sus diferencias dan origen al modelo consensual de inspiración organicista, será Durkheim quien contribuirá más que nadie a dar un perfil claro y desarrollar este paradigma sociológico. Durkheim es una figura central dentro de esta disciplina y su pensamiento ha tenido y tiene múltiples continuadores. Durkheim es, en tal sentido, una figura de síntesis en quien confluyen fundamentalmente las ideas de Montesquieu, Comte y Spencer. De él, a su vez, parten diversas tendencias, siendo la más influyente y representativa dentro del modelo consensual, la línea de pensamiento que se identifica con los nombres de Talcott Parsons y Robert K. Merton: el análisis funcional.

1.3 La contribución de Emile Durkheim. (1858-1917)

Algunos de los supuestos básicos de Durkheim reproducen los de los organicistas. Su contribución en la configuración del modelo consensual y en particular en el posterior desarrollo del mismo a través del funcionalismo, podría sintetizarse en los tres puntos siguientes: 1) Su visión de la sociedad como una entidad *sui generis* y del orden social como un orden normativo, 2) la distinción entre lo «normal» y lo «patológico» y el supuesto de que hay puntos de equilibrio sobre los que se desarrolla el normal funcionamiento de la sociedad y 3) la distinción entre causa y función.



1.3.1 La sociedad como una entidad *sui generis* y el orden social como orden normativo.

En primer lugar, la sociedad es vista como una entidad en sí misma, una entidad moral que puede distinguirse pero no ser reduci-

da a sus partes constitutivas. Al concebir a la sociedad como una realidad *sui generis*, Durkheim otorga prioridad analítica al todo ya que las partes componentes del sistema satisfacen requisitos o necesidades básicas de este. Con respecto a este punto, en el prefacio a la segunda edición de su libro *Las reglas del método sociológico*, publicado en 1895, Durkheim expresa lo siguiente:

[...] la vida es una y por lo tanto debe residir en la totalidad de la sustancia viva. Está en el todo, no en las partes. Las partículas sin vida de la célula no son los elementos que se nutren y se reproducen —en una palabra, que viven—; lo hace la propia célula, y solo ella. Y lo que afirmamos de la vida es aplicable a todas las síntesis posibles. La dureza del bronce no está en el cobre ni en el estaño, ni en el plomo —las sustancias que concurrieron a su formación, y que son cuerpos blandos o flexibles—; está en la mezcla de los mismos. La fluidez del agua, sus propiedades alimenticias y de otro carácter no están en los gases que la constituyen, sino en la sustancia compleja que forman mediante su asociación.

Apliquemos este principio a la sociología. Si, de acuerdo con lo que se nos ha concedido, esta síntesis *sui generis* que es toda sociedad produce fenómenos nuevos, diferentes de los que ocurren en las conciencias solitarias, es necesario admitir que estos hechos específicos residen en la misma sociedad que los produce, y no en sus partes —es decir, en sus miembros—. Por lo tanto en este sentido son exteriores a las conciencias individuales, consideradas como tales, del mismo modo que los caracteres distintos de la vida son exteriores a las sustancias minerales que forman el ser vivo. (1985, p. 17)

En estos párrafos vemos aún presente la analogía biológica y además; la fundamentación que Durkheim hace de la prevalencia del todo sobre las partes, lo que da a lo social el carácter de externalidad frente al individuo.

Durkheim parte de la idea de que la sociedad es un todo moral, es decir que posee una unidad psíquica que el llama «conciencia colectiva» y que más tarde llamará «representaciones colectivas». La conciencia colectiva consiste para este autor en la totalidad de creencias y sentimientos comunes de los ciudadanos medios de una sociedad dada. Esta unidad constitutiva de la sociedad está dada entonces por las ideas y emociones que son generadas por la interacción entre los individuos, las que adquieren una existencia externa que los constriñe coercitivamente. Lo social se distingue entonces por su carácter general, supraindividual, exterior y coactivo. En su propósito de dar un fundamento científico autónomo a la sociología, Durkheim encaró la tarea de atribuirle un objeto claro y único no reducible a otras realidades. En tal empeño habría de afirmar, en primer lugar que hay que tratar a los fenómenos sociales como «cosas» y en segundo lugar que los fenómenos sociales solo pueden ser explicados por otro fenómeno social. Estas afirmaciones habrían de ser muy importantes, como dije, para fundar la legitimidad de la sociología como ciencia autónoma y en el contexto de su época, para distinguirla de la psicología, lo cual resultaba estratégico no solo por el desarrollo que tal disciplina tenía, sino porque Durkheim atribuye a la sociedad un carácter psíquico, mental, moral e ideal. En *Las reglas del método sociológico* (1985, pp.17-18) expresa al respecto:

De este modo aparece justificada, mediante una nueva razón, la separación que afirmamos más adelante entre la psicología propiamente dicha, o ciencia del individuo mental, y la sociología. Los hechos sociales no difieren de los hechos psíquicos solo por la calidad; tienen otro substrato, no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones. Ello no implica negar que también son psíquicos en cierto modo, puesto que todos consisten en modos de pensar o de actuar. Pero los estados de la conciencia colectiva tienen distinta naturaleza que los estados de la conciencia individual: son representaciones

de otro carácter. La mentalidad de los grupos no es igual a la de los individuos; tiene sus propias leyes.

En otras palabras, la materia que constituye lo social es «en cierto modo psíquica», ya que son «maneras de pensar y de obrar», pero la sociedad no es la mera suma de esos estados mentales individuales que conforman las conciencias individuales, no es en tal sentido subjetiva. En uno de sus trabajos²⁹ distinguirá entre «representaciones individuales» y «representaciones colectivas», mientras que en otro³⁰ tratará de distinguir las afirmaciones sobre la realidad, las que reflejan preferencias personales (del tipo prefiero la cerveza al vino); de las afirmaciones generales que reflejan preferencias de valor independiente de las valoraciones individuales (del tipo esta obra de arte tiene un gran valor estético), en las cuales se representan valores que están más allá de la subjetividad de un individuo. La sociedad es entonces supraindividual o, dicho de otra manera, es «otra cosa», es algo externo y objetivo, algo «que esta ahí» fuera del individuo. ¿Cómo se detecta esa externalidad y objetividad? Pues es coactiva, responderá Durkheim.

Este autor se aparta así del liberalismo individualista que tan bien representara Spencer, quien sostiene que la sociedad, a diferencia del organismo, no posee una conciencia general. El pensamiento de este último concuerda con la imagen del individuo propia del liberalismo clásico: la de un ser libre racionalmente orientado por su propio interés en un sistema de intercambio libre. Durkheim, en cambio, enfatiza la existencia de la sociedad como tal, como una realidad *sui generis* in-

²⁹ «Représentations individuelles et représentations collectives» (Representaciones individuales y representaciones colectivas), publicado originalmente en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mayo, 1898.

³⁰ «Jugements de valeur et jugements de réalités» (Juicios de valor y juicios de realidad), publicado originalmente en *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio, 1911.

dependiente de las conciencias individuales y sujeta a sus propias leyes. En esto se opone a la ficción utilitarista de la sociedad contractual.

La concepción que Durkheim tiene de la sociedad puede ser enrolada dentro del idealismo que se opone, como veremos más adelante, a una visión materialista de la realidad social. La esencia misma de la vida social, tal como la entiende este autor, es la interacción simbólica entre seres humanos generadora de una comunión social, la que se ve reflejada en los rituales que los individuos celebran entre sí. Estas ideas son desarrolladas en uno de los trabajos tardíos de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*³¹, en el cual intenta explicar el origen secular de la religión, centrándose en el análisis de la sociedad aborigen australiana, que él consideraba como la más primitiva. El clan de los *arunta*, que Durkheim analiza, toma al tótem como objeto religioso, el que en realidad representa al clan, siendo, de este modo, el símbolo de una realidad no visible, la sociedad. De ahí que los rituales y ceremonias religiosas tengan además de un propósito sacro inmediato o manifiesto un importante efecto social no pretendido, el de generar vínculos sociales. La concepción idealista de Durkheim puede ser ilustrada en la siguiente frase tomada de su artículo «Juicios de valor y juicios de realidad» (1911):

[A través de la propia toma de conciencia, la sociedad fuerza al individuo a trascenderse y a participar en una forma de vida más elevada. No es posible constituir una sociedad sin crear ideales]

En su tesis doctoral publicada en 1893 con el nombre de *De la división del trabajo social*, Durkheim aplica y ejemplifica sus ideas sobre el problema del orden social, el supuesto de consenso y la relación entre individuo y sociedad. En esta obra Durkheim se propone analizar la naturaleza y las bases del orden social, en otras pala-

³¹ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

bras, su preocupación central es acerca del problema del orden sintetizado en las preguntas ¿cómo se constituye la sociedad?, ¿cómo se forma el consenso social? En particular Durkheim busca explicar la existencia del orden social en la sociedad moderna industrial de su época, crecientemente compleja y diversificada. En sus respuestas, pondrá en tela de juicio las por entonces prevaletentes interpretaciones individualistas y utilitaristas de la sociedad, que parten de concebirla como compuesta de individuos que buscan en sus actividades satisfacer sus necesidades individuales, entrando en relaciones contractuales que constituyen la base de la sociedad.

La preocupación de Durkheim no será entonces distinta de la de Comte y Spencer, solo que el tipo de respuesta lo es, ya que no intentará constituir tipologías que representen etapas del devenir histórico de la sociedad para explicar su desarrollo, sino que propone tipologías o clasificaciones con intención analítica.]

Durkheim parte de la idea de consenso, es decir de concebir la existencia de una unidad moral que da coherencia social y que se basa en creencias y sentimientos comunes: la conciencia colectiva. El consenso puede adquirir diversas formas de acuerdo a la manera en que los individuos se relacionan entre sí. Para descubrirlas utiliza el concepto de *solidaridad* y provee una tipología dicotómica para su clasificación: la *solidaridad mecánica* y la *solidaridad orgánica*.

Para ejemplificar la *solidaridad mecánica* Durkheim toma como referencia las formas de convivencia social comunitaria de los pueblos arcaicos o primitivos.³² Esta forma de *solidaridad* se caracteriza por una marcada homogeneidad entre los miembros del todo social, ya que los individuos se asemejan notablemente en sus ideas,

³² Durkheim habría de ser criticado más tarde por la utilización que hace de los pueblos primitivos para ejemplificar su tipología, en particular por su tendencia etnocentrista.

valores y creencias. Esto hace que la conciencia colectiva, bajo la forma de *solidaridad mecánica*, sea muy fuerte e independiente frente al individuo, lo que elimina o reduce sensiblemente la individualidad de estos, abarcando casi por completo la conciencia individual. Ello se observa claramente en la reacción social frente a las violaciones de la conciencia colectiva. Cuando un individuo viola las instituciones grupales, la reacción social es drástica, represiva. De ahí que el derecho típico de estas sociedades sea, según Durkheim, el derecho penal, el derecho represivo por excelencia, cuya orientación es castigar la violación de la conciencia colectiva.

La *solidaridad orgánica* se caracteriza en cambio por la heterogeneidad y la disimilitud entre los individuos, alcanzada por efecto de diversas fuerzas estructurales. Esta es la forma propia de las sociedades más complejas y diversificadas, cuyo mejor ejemplo está dado, para Durkheim, en la sociedad moderna e industrial de su época. En estas sociedades hay mayor división del trabajo lo que genera variedad de experiencias sociales para los individuos. Estos ya no se asemejan como en el tipo anterior en sus ideas, valores y creencias y por lo tanto hay mayor individualidad. He aquí el problema de explicar la existencia de la sociedad bajo estas condiciones. ¿Cómo es entonces que la sociedad se mantiene como una unidad?, en otras palabras ¿cómo es posible el orden social cuando hay disparidad y disimilitud?, ¿cómo se da el consenso social?. La respuesta está en que hay mayor diferenciación funcional entre los individuos, lo cual hace que haya mayor interdependencia. De ahí que esta forma de *solidaridad* sea orgánica, la que se ve proyectada en un tipo diferente de mentalidad. Ella se refleja en el modo de reaccionar frente a las violaciones del *status quo*, que será no ya predominantemente represivo, como en la *solidaridad mecánica*, sino restitutorio, es decir que busca restaurar el orden social alterado. Eso explica, según Durkheim, el mayor desarrollo que alcanza en este tipo de sociedad el derecho privado, en particular el civil, frente al derecho penal.

Ahora bien, ¿qué factores producen el cambio de una forma de solidaridad a otra? o más precisamente, ¿cuál es o son la/s causa/s de la división del trabajo social?, ¿qué es lo que hace que haya una creciente división de funciones?. Durkheim encuentra la explicación en causas estructurales: el volumen y la densidad del grupo. El volumen del grupo está dado por el número de personas. A mayor número o mayor volumen mayor tendencia a la división de funciones, ya que hay mayor diversificación. La densidad del grupo, está dada por el contacto entre los individuos (densidad material) y por la intensidad de las comunicaciones y los contactos entre los individuos (densidad moral).

En suma, Durkheim en primer lugar, funda su respuesta a la pregunta sobre el orden social en un elemento consensual, no conflictivo, como es la solidaridad. Más aún, el ve que a mayor diferenciación y complejidad social (que parece ser una tendencia histórica de las sociedades) mayor división funcional, mayor división de trabajo y como consecuencia, mayor necesidad de cooperación. De ahí que el consenso y la integración sociales sean ideas dominantes de la teoría de Durkheim y una de sus contribuciones más importantes en el desarrollo de este paradigma sociológico.

En segundo lugar, como vimos antes, Durkheim da prioridad al todo sobre las partes. Me refiero a la prioridad analítica y explicativa, ya que es el todo social el que explica a sus partes componentes. En esto están implícitos al menos dos supuestos: primero, que el todo no es la mera adición de las partes, es algo más, algo distinto y nuevo, de ahí que, segundo, el todo social sea una entidad en sí, que tiene existencia propia, objetiva, externa y coactiva y que los fenómenos sociales puedan ser tratados como cosas.

En tercer lugar y en estrecha relación con lo anterior, en lo que respecta a la relación individuo-sociedad, Durkheim da prioridad analítica a la sociedad sobre el individuo. Esta es una caracte-

rística dominante en su pensamiento. Por ejemplo, ello se observa cuando describe las formas de solidaridad, porque para él, son distintas fuerzas estructurales las que explican los cambios de relaciones sociales y las formas de solidaridad, las que afectarán la conciencia colectiva y las conciencias individuales. La conciencia colectiva no se deriva de la voluntad del individuo, sino, como ya he afirmado, es exterior a ella y sujeta a sus propias leyes. De acuerdo a Durkheim, al momento de explicar el comportamiento no empezamos por el individuo, sino que debemos buscar la causa en otro hecho social, que reitero, es supraindividual, general y coactivo.

Un buen ejemplo de sus supuestos centrales está dado en su trabajo *El Suicidio*, un estudio empírico sobre este fenómeno, publicado en 1897. Esta obra es un trabajo importante por diversas razones: primero, Durkheim toma un hecho que podría ser considerado como absolutamente individual y psicológico (pensemos sobre todo en la fecha de realización de esta investigación), para demostrar en cambio que responde a causas sociales.³³ Segundo, en esta investigación Durkheim se propone aplicar no solo sus principios teóricos, sino, además, utilizar un modelo hipotético-deductivo y la metodología empírica que él aconsejaba. Usa datos estadísticos sobre suicidios, muchos de los cuales toma de los registros de oficinas del gobierno francés³⁴ y compara datos de diversos países y grupos sociales. Si bien la utilización de fuentes estadísticas en análisis sociales

³³ Una de las tareas que Durkheim encaró en la constitución de la sociología como ciencia empírica (positiva) y autónoma fue la de distinguirla de la psicología. De ahí su insistente crítica a las interpretaciones psicologistas del comportamiento social. En particular, es interesante el debate que mantuviera con Gabriel Tarde, quien era uno de sus principales oponentes en este tema. La teoría de Tarde representaba una forma de reduccionismo individualista extremo ya que concebía a la sociedad como una sumatoria de individuos y trataba de explicar las uniformidades estadísticas a partir del proceso psicológico de la imitación.

³⁴ Paradójicamente dirigida por Gabriel Tarde.

pueden retrotraerse a Adolphe Quételet³⁵, Durkheim hará un uso distinto de ellas, a partir de un marco teórico riguroso. Su estudio del suicidio constituye aún hoy un paradigma de investigación empírica dentro del modelo positivista, a pesar de que por la calidad de las estadísticas que utilizó, sus conclusiones puedan ser cuestionadas. Tercero, en *El Suicidio* Durkheim aplica su propio marco teórico y trata de proveer evidencias fácticas tratando de probar las hipótesis centrales de su teoría. En particular intentará probar empíricamente como variaciones en la cohesión social determinan variaciones en la tasa de suicidio. Finalmente, cuarto, este estudio constituye un buen ejemplo del tratamiento que Durkheim hace de lo que es considerado socialmente como una patología social, punto que será objeto de un tratamiento más detallado en la siguiente sección.

En *El Suicidio* Durkheim se propone demostrar con un ejemplo «negativo» la existencia e importancia de los vínculos sociales sobre los comportamientos individuales. Este estudio constituye en tal sentido un buen ejemplo para ver como se genera y sostiene el orden social. Las fuerzas que mantienen unida a la sociedad, para Durkheim, no son visibles y son tomadas como un hecho por parte de los individuos. Pueden visualizarse si analizamos situaciones en las que son débiles o están ausentes. El suicidio constituye un buen ejemplo para tal fin.

Durkheim intenta dar una explicación sociológica del suicidio, señalando que son hechos sociales los que producen variaciones de las tasas de suicidio en diversos países y grupos sociales y no causas psicológicas, factores climáticos o procesos de imitación. Para él, es el grado de cohesión o integración social lo que está en directa relación con el suicidio, es decir, la intensidad de la adhesión que los

³⁵ En 1830 Quételet, un astrónomo belga, se mostró interesado en estadísticas gubernamentales tales como tasas de nacimiento y defunción, suicidios, delitos, etc. e intentó predecir futuras tasas a partir de estos datos previos.

miembros de una sociedad tienen con el orden normativo. En base a ello Durkheim distingue tres clases de suicidio:

a. el *suicidio egoísta* resulta de una falta de integración del sujeto al sistema normativo y a las actividades colectivas que dan significado y sentido a la vida. Cuanto mayor es la debilidad de los grupos a los que el individuo pertenece y menor su dependencia de ellos, más deberá depender de sí mismo y no reconocer otras reglas de conducta que aquellas fundadas en sus propios intereses. Cuando no vemos más objetos que nosotros mismos no es posible evitar el pensamiento de que nuestros esfuerzos conducirán a la nada. De ahí el carácter egoísta de este tipo de suicidio que surge de un individualismo excesivo. Por el contrario, cuando el grado de integración social es alto, la sociedad mantiene a los individuos bajo su control y disminuye las posibilidades de que ellos dispongan de sí, incluyendo sus vidas, voluntariamente y por motivos individualistas.

b. el *suicidio altruista* es opuesto al anterior, ya que se origina en una excesiva o intensa subordinación del individuo al grupo. Esto sucede cuando el individuo se quita la vida en cumplimiento de lo que interpreta son obligaciones o servicios hacia la colectividad o el grupo al que pertenece. Según Durkheim este tipo de suicidio se da entre diversas confesiones religiosas que lo aprueban como por ejemplo el Budismo y el Hinduismo y se basa en una concepción anti individualista. El ejemplo más común de este tipo de suicidio estaría dado por la inmolación de los bonzos o el comportamiento de los pilotos japoneses kamikase durante la segunda guerra mundial.

c. el *suicidio anómico* se da por la quiebra del orden normativo, cuando la sociedad como resultado de una crisis es incapaz de regular a los individuos. Ante esta falta de control social, a los individuos se les hace poco claro, difícil o imposible saber cuáles son las normas para juzgar sus propios comportamientos y los de los demás. Hay una pérdida de sentido y confusión como

resultado de la desorganización de las instituciones sociales y los miembros de la sociedad no pueden saber que es lo apropiado e inapropiado, justo e injusto. Este tipo de suicidio aparece o aumenta en períodos de desorganización de las instituciones económicas o por crisis en la familia, cuando tales instituciones pierden el poder de fijar metas sociales.

Es necesario aclarar que Durkheim no está interesado en el análisis del suicidio como comportamiento individual, sino que él enfoca su análisis en tasas de suicidios en distintos grupos y sociedades. Este es el fenómeno (más precisamente las variaciones en las tasas de suicidio) objeto de su comparación y al que trata de explicar. Tal fenómeno es el «hecho social» que Durkheim intenta explicar por otro «hecho social», la integración o cohesión social.

En suma, en el análisis del suicidio pueden apreciarse como Durkheim aplica sus supuestos teóricos y prescripciones metodológicas. En este estudio empírico, un comportamiento que es típicamente considerado como resultado de causas psicológicas es convertido en un hecho social y explicado por causas sociales. En esta investigación el individuo y su comportamiento aparecen como modelados por fuerzas y procesos estructurales que dan preeminencia explicativa a la sociedad sobre el individuo. En el análisis del conflicto, la desorganización y la desviación sociales (Durkheim da fundamental relevancia al problema del orden social, la integración y la cohesión). Estos aspectos aparecerán implícitos nuevamente en una distinción conceptual que resultará importante por la influencia que tendrá en la configuración del modelo de consenso. Esta es la distinción entre «normalidad» y «patología» sociales.

1.3.2 Lo «normal» y lo «patológico».

La distinción entre lo que es socialmente normal o patológico está muy lejos de ser sencilla, a pesar del extenso uso que se hace de

estos términos. Por un lado, ellos, suelen ser objeto de definiciones circulares y tautológicas, cuando por ejemplo se define lo normal por la ausencia de patologías y por el otro, suelen ser objeto de definiciones morales, cuando la definición de la normalidad o la patología se hace por simple referencia al sostenimiento o quebrantamiento de valores. En tal sentido, la afirmación de que un fenómeno social es normal o patológico se ve reducida a una simple apreciación moral.

Durkheim trata de dar una solución positivista a este tema y comienza por considerar la distinción entre lo que es socialmente normal y patológico como un problema empírico. A tal fin utiliza un concepto estadístico, el de la media o promedio, que transforma a la normalidad y patología sociales en fenómenos potencialmente mensurables. Para este autor el estado «normal» de una sociedad estaría dado por algo equivalente a la media aritmética, es decir por el promedio del fenómeno. Como contrapartida la patología es interpretada como una desviación, por aumento o disminución, de tal media o promedio. Cuando la frecuencia de un fenómeno, tal como por ejemplo un delito determinado, reflejada en las tasas estadísticas, no excede lo que son las tasas frecuentes de ese fenómeno dentro de esa sociedad, ni se reduce sensiblemente por debajo de ellas, se puede concluir que es normal.

Esta definición tiene muchos problemas, ya que es difícil establecer en primer lugar cuáles son las tasas normales de un fenómeno en una sociedad dada, pero tuvo una importancia teórica muy grande, primero, porque proveyó de una solución no moralista al problema de la normalidad/patología, segundo, pues desplazó las interpretaciones psicologistas, fisiologistas y psiquiátricas sobre la patología social imperantes hasta ese momento y finalmente, porque habría de resultar de gran influencia en el desarrollo de la teoría funcionalista.

En el capítulo 3 de *Las reglas del método sociológico*, Durkheim describe las reglas para distinguir entre lo normal y lo patológico, particularmente tomando como ejemplo al delito, fenómeno típicamente considerado como patológico desde el punto de vista del sentido común. En *El Suicidio* (1897), Durkheim continuará con este tema, tratando de hacer, entre otras cosas, una aplicación empírica de su distinción entre lo normal y patológico.

Para Durkheim la patología social tiene por lo menos tres características fundamentales, tal como lo sostiene Charles Suchar (1978, pp. 17-26), es a) relativa, b) normal y c) funcional.

a. La relatividad de la patología social:

Como ya lo he expresado, para Durkheim lo patológico es un problema empírico, no moral y esencialmente relativo ya que cada sistema social tiene sus estados patológicos propios. Continuando con la analogía orgánica, Durkheim (1985, p. 76) afirma la relatividad de lo patológico de la siguiente manera:

Es evidente que podemos calificar de patológico un hecho solo en relación con una especie dada. No es posible definir in abstracto y de manera absoluta las condiciones de la salud y de la enfermedad. No se discute la regla en el campo de la biología; a nadie se le ha ocurrido afirmar que lo que es normal para un molusco lo es también para un vertebrado. Cada especie tiene su propia salud, porque cada una posee un tipo medio que le es propio y la salud de las especies más bajas no es menor que la salud de las especies más elevadas. El mismo principio es aplicable a la sociología, aunque a menudo se lo ignore. Es necesario renunciar a la costumbre, todavía muy difundida, que consiste en juzgar una institución, una práctica o una máxima moral como si fuesen malas o buenas en y por sí mismas, para todos los tipos sociales indistintamente.

Específicamente, Durkheim reconoce el papel que los símbolos y las definiciones sociales tienen en la «creación» de lo desviado dentro de ella. Con referencia al delito aclara,

Así, pues, como no puede existir una sociedad en la cual los individuos no discrepen más o menos con el tipo colectivo, es inevitable también que entre estas divergencias haya algunas que exhiban un carácter criminal. Pues lo que les confiere este carácter no es su importancia intrínseca, sino la importancia que les atribuye la conciencia común. (1985, p. 88)

Las afirmaciones contenidas en los dos párrafos citados conducen a conclusiones significativas. En primer lugar, contradicen el carácter universal que con frecuencia las definiciones morales de patología atribuyen a ciertos fenómenos sociales, por ejemplo al delito. Para Durkheim no hay fenómenos intrínsecamente patológicos, «malos» y negativos. En segundo lugar, un comportamiento considerado como patológico en un sistema social puede ser considerado normal en otro. Un buen ejemplo de ello es el delito que depende de variaciones culturales e históricas para ser considerado tal. Hasta el asesinato consiste en una muerte cuya desaprobación está sujeta a tales variaciones. En tercer lugar, la relatividad de la patología social implica que las causas de la misma no pueden buscarse en aspectos inherentes a la misma o al actor social, sino en factores externos a ellos. Si combinamos esto con el postulado de Durkheim de que un hecho social solo puede ser explicado por otro hecho social, podemos concluir que las patológicas sociales, como por ejemplo una tasa demasiado alta de un delito o de suicidio, deben encontrarse en fuerzas o factores sociales estructurales que están fuera del individuo. Es decir, para Durkheim las patologías sociales no se deben a causas fisiológicas, biológicas, psicológicas y menos aún, morales. Con ello dará lugar a nuevas líneas de pensamiento en el tratamiento de las pato-

logías sociales en general y del delito en particular, cuya principal característica será el sociologismo implícito en ellas.

Durkheim no se mostrará nunca interesado por casos individuales de patología social, sino que, dada su definición de normalidad, tenderá a manejarse siempre con medidas estadísticas de fenómenos sociales, por ejemplo tasas de delitos o tasas de suicidio, que revelan su frecuencia y prevalencia en un momento dado, así como tendencias de crecimiento o decrecimiento a lo largo de un período determinado.

La relatividad de lo patológico hace que Durkheim deba observar cuales son los requerimientos funcionales del orden normativo que hacen que cierto comportamiento sea considerado patológico o desviado. En otras palabras, la normalidad o patología de un comportamiento está vinculada a necesidades colectivas de la sociedad que están reflejadas en su orden normativo. Sobre esto trataré más adelante.

b. La normalidad de la patología social:

Esta afirmación aparece como una contradicción en sí misma que lleva a pensar sobre la utilidad de distinguir entre lo normal y lo patológico, lo cual no dejaría de ser atinado si se concluye que lo patológico es normal. Quizá esta aparente contradicción se aclara en algo si afirmamos que para Durkheim lo patológico es normal bajo ciertas condiciones o en ciertas circunstancias. ¿Cuáles?. Nuevamente, refiriéndose al delito Durkheim expresa:

Sin duda, es posible lograr que el delito mismo tenga formas [a]normales;²⁶ es precisamente lo que ocurre cuando alcanza niveles exagerados. En efecto, no es

²⁶ Error de traducción al castellano. Donde dice «normales» debe leerse «anormales».

dudoso que este exceso posea naturaleza mórbida. Lo normal es simplemente el hecho de que exista una criminalidad, con la condición de que alcance y no sobrepase, para cada tipo social, cierto nivel ... Estamos ante una conclusión en apariencia bastante paradójica. Pero no debe haber equívocos. Clasificar el delito entre los fenómenos de sociología normal no solo implica afirmar que es un fenómeno inevitable aunque lamentable, fruto de la incorregible maldad de los hombres; equivale a afirmar que es un factor de la salud pública, un parte integral de toda sociedad sana. (1985, p. 85)

En primer lugar, el delito es normal porque una sociedad exenta del mismo es absolutamente imposible. (p. 86)

Contrariamente a lo que afirman las ideas corrientes, el delincuente ya no es un ser radicalmente asocial, una suerte de elemento parasitario, un cuerpo extraño e inasimilable, introducido en el seno de la sociedad; es un agente regular de la vida social. Por otra parte, no cabe concebirse el delito como un mal que merece los límites más estrechos que sea posible establecer; por el contrario, muy lejos de felicitarnos cuando desciende muy sensiblemente por debajo del nivel corriente, podemos tener la certeza de que este proceso aparente, es al mismo tiempo solidario y contemporáneo de alguna perturbación social. (p. 90)

De los párrafos anteriores podemos concluir que la normalidad de lo patológico se deriva de:

- que lo patológico o desviado (en este caso el delito) está siempre presente en todas las sociedades, ya que no hay ninguna exenta de él, siendo, en tal sentido, un fenómeno normal como opuesto a excepcional;
- que cuando un fenómeno como el delito (o el suicidio), que es omnipresente, no excede ciertos niveles o no se reduce bajo ciertos niveles, podemos considerarlo normal. Es decir que el concepto

de normalidad de un fenómeno depende de la proporción con que se manifiesta en una sociedad dada. Por eso el concepto de normalidad de Durkheim es estadístico, ya que para él la normalidad de una patología es un problema cuantitativo que se deriva de preguntas tales como ¿cuánta patología hay?, ¿en qué cantidad?, ¿en qué proporción?. Si la cantidad y proporción se acercan al promedio habitual, la presencia de un comportamiento considerado como patología puede considerarse normal. Esto aclararía en principio la aparente contradicción inicial.

Lo que Durkheim no aclara es, en primer lugar, el problema empírico concreto de determinar cuál es el nivel o proporción que pueden ser considerados normales dentro de una sociedad. Esto se determina, como dijéramos, por el promedio del fenómeno analizado, expresado en tasas. Ahora bien, ¿cuánta desviación (en más o en menos) de tal promedio es necesaria para que una tasa se transforme en patológica?. ¿Cuál es el promedio o proporción normal de un delito o de suicidio?, Durkheim no lo especifica.

Además, y en segundo lugar, la advertencia que hace Durkheim que debemos pensar en la existencia de algún desorden o perturbación social cuando las tasas de delitos están muy por debajo de lo que es normal o promedio en ellas, podría llevar a la extraña conclusión de que si eso sucede sería socialmente conveniente aumentar los bajos niveles del delito disminuido.

Un concepto de normalidad basado solo en el promedio de la frecuencia de un fenómeno parece insuficiente y problemático. Además, parecería que para Durkheim en el sistema social existen puntos de equilibrio que coinciden con el promedio social, sobre los que se basa el buen funcionamiento de la sociedad. Esto puede llevar a conclusiones muy conservadoras que consideren el promedio como deseable para el mantenimiento de la estabilidad social.

Para Durkheim entonces una institución, una práctica social o un comportamiento es normal si se mantiene y reproduce en la sociedad por un largo período de tiempo, con una frecuencia más o menos estable y sin afectar el buen funcionamiento social. Si esto es así, y si coincide que la institución, práctica o comportamiento es considerada delictiva en esa sociedad o consiste en el suicidio, entonces puede decirse que ese delito o el suicidio son normales. Si seguimos razonando dentro del marco de pensamiento durkheimiano podemos interrogarnos sobre la persistencia de tal institución, práctica o comportamiento sociales. La respuesta será que si son normales, debe ser porque están satisfaciendo alguna necesidad funcional de ese sistema y porque de una u otra manera contribuyen al mantenimiento del orden social.

c. La funcionalidad de la patología social:

Nuevamente recurriré a citar lo que Durkheim expresa en un párrafo de *Las reglas del método sociológico*. Además de definir al delincuente como «un agente regular de la vida social», manifiesta:

Por consiguiente, podemos afirmar que el delito es necesario: está vinculado con las condiciones fundamentales de toda vida social, y por esa misma razón es útil; pues estas mismas condiciones de las que es solidario son a su vez indispensables para la evolución normal de la moral y el derecho. (1985, p. 88)

Más adelante agrega:

Eso no es todo. Además de esta utilidad indirecta, ocurre que el propio delito representa un papel útil en esta evolución. No solo implica que el camino está abierto para los cambios necesarios, sino que además, en ciertos casos, los prepara directamente. Ocurre no solo que, allí donde existe el delito, los sen-

timientos colectivos poseen maleabilidad suficiente para adoptar una forma nueva, sino que además a veces contribuye a predeterminar la forma que adoptarán. (p. 89)

Una vez más vemos como Durkheim contradice el sentido común, ya que, contrariamente a lo que se piensa, Durkheim afirma que fenómenos tales como el delito y el suicidio si existen en toda sociedad y se mantienen dentro de un promedio habitual es porque cumplen una o más funciones. ¿Cuáles son estas?

En el caso del delito Durkheim piensa que son dos: por un lado el delito contribuye a generar reacciones sociales en su contra, lo que favorece el mantenimiento de los límites de lo que es y no es un comportamiento socialmente aceptable. En segundo lugar, el delito favorece ocasionalmente el cambio social. En el caso del suicidio Durkheim es mucho menos claro y categórico respecto a su funcionalidad.

Se puede concluir entonces que Durkheim asocia la existencia de estados normales a la satisfacción de necesidades funcionales de la sociedad y al mantenimiento del orden social, mientras que los estados patológicos estarían asociados a un debilitamiento del mismo. En la siguiente sección abordaré otro punto que resulta sumamente importante dentro de sociología, en particular dentro del modelo de consenso y que aún es motivo de debate, esta es la distinción y relación entre la causa y la función de un fenómeno social.

1.3.3 Causa y función.

Este es un tema al que Durkheim prestó especial atención y que ha generado mucha polémica, en especial por la importancia que tiene dentro de la teoría funcionalista que habría de ser una de las principales líneas de pensamiento derivadas de

Durkheim. Por este motivo este tema da un cierre adecuado al análisis del aporte de este autor en la configuración de un modelo consensual y constituye una introducción apropiada al punto siguiente que se focalizará precisamente en el pensamiento funcionalista. En lo que sigue no se pretende arribar a una solución final al problema planteado, sino por el contrario mostrar algunos de los dilemas centrales del análisis funcional y la dificultad de su superación, de ahí la brevedad de este punto.

Durkheim advierte explícitamente sobre la necesidad de distinguir entre causa y función y sobre todo entre el análisis y explicación causal de un fenómeno y su análisis y explicación funcional. En tal sentido expresa (1985, p. 111):

Por lo tanto, cuando se intenta explicar un fenómeno social, es necesario investigar separadamente la causa eficiente que lo produce, y la función que cumple.

Utilizamos la palabra función antes que objeto, precisamente porque los fenómenos sociales en general no existen en relación con los resultados útiles que producen.

A pesar de esta advertencia la distinción no resulta tan fácil de mantener, precisamente porque Durkheim da prioridad analítica al todo sobre las partes y porque concibe a las partes como produciendo consecuencias que favorecen los estados normales del sistema. Durkheim trata de evitar la afirmación de que el sistema posee «objetivos», «propósitos» y «fines» y que la «necesidad» de mantener el todo produce (causa) la existencia de las partes, lo cual constituiría un razonamiento teleológico. Sin embargo no se puede afirmar que Durkheim logra un claro éxito en su intento por distinguir causa y función y entre análisis causal y análisis funcional. Tomemos por ejemplo su explicación de la división del trabajo social. Durkheim entiende que las causas de la división del trabajo social son el in-



crecimiento poblacional y la densidad moral, mientras que define como su función la integración de la sociedad. El tránsito hacia la solidaridad orgánica puede explicarse a grandes rasgos como sigue: a) el aumento de la densidad poblacional produce un aumento en la densidad moral, es decir mayores contactos e interacciones personales entre los individuos; b) mayor densidad moral genera mayor competencia entre aquellos, lo que amenaza, de manera inconsciente, la integración del orden social.; c) la competencia por los recursos genera mayor especialización de tareas; d) lo que produce la necesidad de interdependencia; e) que a su vez incrementa la predisposición para aceptar obligaciones recíprocas generando una interdependencia funcional: la solidaridad orgánica.

En este tipo de razonamiento la densidad física y la densidad moral son causas de la división del trabajo, cuya función es la integración social. A pesar del intento por diferenciar causa de función, si el razonamiento y la secuencia anterior son correctos, podría concluirse que la amenaza de desintegración del orden social causa la división del trabajo. Si esto es así la necesidad de integración del sistema social es la causa de la división del trabajo, con lo cual el análisis funcional estaría reemplazando al análisis causal. En esto habría un razonamiento teleológico implícito.

1.4. El funcionalismo.

En la vigencia contemporánea del modelo consensual es importante analizar la contribución del funcionalismo, al que la tradición durkheimiana dotó de características propias. El funcionalismo sociológico adquirió gran difusión en las décadas del cincuenta y del sesenta, especialmente en los Estados Unidos, al punto de que, en gran medida, durante ese período se tendía a identificar a la sociología con la teoría funcionalista. Esta escuela de pensamiento representa el desarrollo que algunos teóricos norteamericanos, particularmente Talcott Parsons y Robert K. Merton hicieron de algunas de las

ideas de sociólogos clásicos europeos como Durkheim y Weber y de antropólogos como Radcliffe-Brown y Malinowski. A pesar de los cuestionamientos realizados al funcionalismo de este período (especialmente desde fines de los años sesenta y durante la década del setenta) esta estrategia de análisis se vio revitalizada más tarde, sorprendentemente en Europa y en particular en Alemania, a través de la acción de varios teóricos. Entre estos pensadores neofuncionalistas se destaca Niklas Luhmann, razón por la cual en la discusión que sigue haré breves referencias a su obra, aunque la atención estará enfocada en las ideas de Parsons y en particular de Merton.

Como lo afirma J. Turner (1986, p. 57) el funcionalismo de Parsons fue entre 1950 y 1970 «el punto focal alrededor del cual se empecinó la controversia teórica», sin embargo, centraré la discusión sobre el funcionalismo en la versión de Merton, por las siguientes razones: primero, a pesar de las diferencias entre Parsons y Merton, los supuestos teóricos centrales sobre los que se fundan sus ideas son similares. En tal sentido habría más diferencias de intenciones que de perspectivas. Segundo, a los fines expositivos en un curso introductorio de sociología, estimo que la versión mertoniana es más accesible por parte del recién iniciado en esta disciplina. Tercero, por su orientación hacia la investigación empírica, el mismo Merton se encargó de esquematizar y operativizar el análisis funcional, lo cual además explicaría la notable influencia que este autor ha tenido en la investigación sociológica.

A pesar de las anteriores aclaraciones comenzaré por referirme a Parsons. La obra de este autor constituye uno de los intentos más notables de generar una gran construcción teórica privilegiando la elaboración de un sistema analítico conceptual por sobre la formulación de proposiciones empíricas. Consecuente con este



objetivo, la obra de Parsons puede verse como un gran proyecto para producir un sistema de conceptos que sirviesen inicialmente para la clasificación del mundo real, para luego generar sistemas de proposiciones estables a fin de explicar los hechos del mundo real. Desde un punto de vista este es quizá, al mismo tiempo, uno de los principales méritos y la gran debilidad de su obra. La obra de Parsons es muy extensa y dada la envergadura de su proyecto él no alcanza a concluirlo. Parsons trata en su tarea teórica de desarrollar conceptos a un gran nivel de abstracción e integrarlos dentro de un sistema analítico general. Su obra representa un buen ejemplo (sino el mejor) de un programa cuyo objetivo es construir una «gran teoría» a partir de supuestos naturalistas y positivistas siguiendo los postulados del funcionalismo. El resultado de este esfuerzo fue una teoría altamente formalizada que en su momento fue objeto de debate y discusión.

Robert Merton adopta otra solución frente al problema de la construcción teórica. Para evitar el riesgo del empiricismo (la acumulación sin sentido teórico de datos empíricos) y el riesgo de la «gran teoría» al estilo de Parsons, (alto nivel de abstracción sin base empírica), Merton propone una salida intermedia: la elaboración de «teorías de alcance medio». Por otro lado, Merton es más escéptico que Parsons con respecto a la elaboración de una teoría de alcance universal, bien sea desde una perspectiva funcionalista o no funcionalista. Es así que sus sugerencias fueron bien receptadas por muchos de los miembros de la comunidad sociológica enrolados dentro del modelo de consenso. A continuación describiré algunos de los supuestos teóricos más generales y compartidos por los pensadores funcionalistas, los que contribuyeron a dar un nuevo desarrollo y en cierta medida una nueva dirección al modelo consensual.

1.4.1 El supuesto de consenso, estabilidad e integración.

La concepción funcionalista parte del supuesto de consenso social y de que el orden social es fundamentalmente un orden normativo, enrolándose dentro de la línea de pensamiento durkheimiana. Para el funcionalismo la integración del sistema social es crucial, como lo veremos en el punto siguiente. Obviamente, es difícil no concebir que las sociedades no poseen algún grado de integración, sino no podrían existir como sistemas, pero en el funcionalismo el postulado de integración, estabilidad y equilibrio no solo es un supuesto y un punto de partida, sino que, más aún, adquiere el carácter de fin u objetivo a satisfacer, alrededor del cual gira todo el análisis funcional. La fuerza de este supuesto dentro de esta escuela, da al funcionalismo características particulares y además fija limitaciones difíciles de salvar, ya que el problema del orden se torna fuertemente central, haciendo que el análisis funcionalista, a partir de este supuesto, tienda a arribar a conclusiones conservadoras.

1.4.2 La prioridad del sistema y de las necesidades funcionales.

El funcionalismo otorga prioridad analítica al «todo» sobre las partes y a la sociedad sobre el individuo. Toma como supuesto central que el sistema social posee necesidades, imperativos o requisitos que son satisfechos por las partes que lo componen. La subsistencia del todo social depende de la satisfacción de necesidades funcionales, en otras palabras, de que sean cumplidas ciertas funciones. De ahí que el análisis funcional parta siempre de la definición de la estructura en la que se cumplen las funciones/disfunciones. Este es un requisito lógico fundamental. Una de las preguntas iniciales para el análisis funcional está referida al tema de las necesidades funcionales. ¿Tienen los sistemas sociales necesidades, requisitos o imperativos fun-

cionales que *deben* ser satisfechos?. La respuesta de Parsons y Merton es positiva, aunque ambos difieren en la forma de establecer el repertorio de tales necesidades funcionales.

Parsons, en sus obras más tempranas, siguiendo a Durkheim y Radcliffe-Brown, establece que la necesidad funcional esencial de todo sistema social es la integración.³⁷ Más tarde, incorporará otros tres requisitos funcionales (adaptación, logro de metas y mantenimiento de pautas y manipulación de tensiones) completando el esquema de cuatro imperativos funcionales para la supervivencia del sistema.

La necesidad de integración en Parsons se da no solo dentro del sistema social en sí mismo, sino además, entre el sistema social y el sistema cultural y entre el sistema social y el sistema de la personalidad. A tal fin dos requisitos funcionales deben ser satisfechos:

- a. el sistema social debe poseer (Parsons, 1951, p. 27)

[...] una proporción suficiente de actores que lo componen, adecuadamente motivados para actuar de acuerdo con los requisitos del sistema de roles. (*)

- b. es sistema social debe evitar

[...] compromisos con patrones culturales que no lleguen a definir un mínimo de orden o que establezcan demandas imposibles a las personas y que por lo tanto generen desviación y conflicto. (pp. 27-28) (*)

A partir de ambos párrafos podría concluirse que³⁸ para Parsons integración significa conformidad de los integrantes del sistema social con las pautas sociales y culturales dominantes (no desviadas)

³⁷ Ver por ejemplo de este autor: «The Present Position and Prospect of Systemic Theory» en *Essays in Sociological Theory* (1949) y *The Social System* (1951).

En obras posteriores³⁸ Parsons completa la enumeración de las necesidades o imperativos funcionales que las estructuras sociales deben satisfacer para subsistir, agregando otros tres requisitos. Este conjunto de cuatro requisitos funcionales pasan a integrar un esquema denominado por la sigla A.G.I.L., la que se forma tomando la letra inicial de la denominación inglesa de cada uno de estos imperativos. Ellos son:

a. Adaptación (*Adaptation*), que incluye el problema de asegurar que el sistema se provea de los recursos ambientales necesarios, así como su distribución dentro del sistema. Esto implica cierto control del entorno.

b. Logro de Metas (*Goal Attainment*), que se refiere a la necesidad de establecer prioridades entre las metas del sistema y movilizar los recursos del sistema para su logro.

c. Integración (*Integration*), que se refiere, como hemos visto antes a la necesidad de coordinar y mantener interrelaciones viables entre las unidades del sistema. Como la estabilidad y el orden sociales dependen del sistema de valores, este requisito consiste, por lo tanto, en mantener la integridad del sistema de valores. El cumplimiento de este requisito correspondía en la formulación anterior al proceso de socialización del individuo, en esta reformulación Parsons remarca la necesidad de mantener aquellas instituciones a las cuales se encuentra incorporado el sistema valorativo.

d. Mantenimiento de pautas (*pattern maintenance*) y manipulación de tensiones (*tension management*) (incluidas ambas

³⁸ *Working Papers in the Theory of Action* (1953) en colaboración con Edward Shils y *Economy and Society* (1956), en colaboración con Neil J. Smelser.

bajo el término *Latency*), las que están referidas a dos necesidades interrelacionadas. Las presiones que tienden a producir el cambio de las instituciones que favorecen la integración pueden resultar de dos fuentes: unas externas, aquellas que resultan de las presiones culturales originadas fuera del sistema y las otras internas, las que provienen de tensiones motivacionales sobre los miembros de la sociedad. El primer problema consiste en lograr que los actores sociales desarrollen características apropiadas para la integración, tales como motivos, necesidades, etc. y el segundo, consiste en manejar las tensiones internas y conflictos de los actores del sistema social.

A pesar de la multiplicidad de requisitos funcionales, el problema de la integración dentro y entre las estructuras que cumplen las distintas funciones sigue siendo central para Parsons. Además, para él, los cuatro requisitos o imperativos funcionales son universales, es decir, dados en todos los sistemas sociales, posición esta que sería luego criticada por R. Merton. En particular, con referencia al imperativo de integración, como requisito para la supervivencia del sistema, Merton abandona el supuesto de que es universal y dado, en cambio lo transforma en un problema empírico, preguntando ¿cuál es el grado de integración de un sistema?, ¿qué tipos o formas de integración existen?. Con esto reencausa el análisis funcional y en vez de analizar sistemas sociales totales, dirige la atención del análisis funcional a subsistemas sociales más inclusivos.

Niklas Luhmann, apartándose de Parsons no adopta, sin embargo, la solución de Merton que propone un funcionalismo empírico, sino que se propone elaborar un esquema conceptual abstracto, relativamente simple para ser aplicado en programas de investigación complejos. Adopta un modelo sistémico y concentra su atención en la relación entre el sistema social complejo y su entorno, el

que presenta crecientes niveles de complejidad. Para este autor, el problema central de adaptación de un sistema social es desarrollar mecanismos que reduzcan la complejidad del entorno. De ahí que Luhmann (1982) defina como requisito funcional básico

[...] la necesidad de reducir la complejidad del entorno (environment) en relación a un sistema de acciones interrelacionadas. (*)

Su propuesta teórica gira entonces alrededor de la relación entre el sistema social y su entorno. Los sistemas sociales necesitan reducir la complejidad de su entorno para adaptarse, por lo cual sus mecanismos funcionales serán aquellos que reduzcan tal complejidad.

1.4.3 Función y disfunción: lo manifiesto y lo latente.

Uno de los supuestos fundamentales del funcionalismo es entonces que la existencia del todo social (definido como sistema o subsistema sociales) depende de la contribución que hacen las partes componentes a su estabilidad, equilibrio e integración.³⁹ En realidad cada una de estas partes: un rol, una institución, una organización, el sistema político partidario, etc., puede tener consecuencias objetivas, tanto positivas como negativas, en la satisfacción de necesidades sistémicas. A estas consecuencias objetivas Merton denomina *funciones y disfunciones*.

Merton define la «función» en términos del investigador, analista u observador, no en términos del actor social. En tal sentido afirma (Merton, 1957, p. 24):

³⁹ Nuevamente podemos observar reminiscencias de la analogía organicista.

[...] *la función social se refiere a consecuencias objetivas observables y no a actitudes subjetivas (intenciones, motivos, propósitos).*⁴⁰ (*)

Para Merton las funciones de un elemento social son entonces consecuencias objetivas observables que contribuyen al ajuste o adaptación del sistema, mientras que las disfunciones son consecuencias objetivas observables que aminoran o disminuyen el ajuste o adaptación del sistema. Este autor rechaza el postulado que sostiene la existencia de funciones universales, afirmando, en cambio que en determinado contexto sociocultural un elemento social, pongamos por ejemplo la familia nuclear, puede ser funcional, o disfuncional o aún a-funcional, (es decir, sin consecuencias objetivas positivas o negativas para el mantenimiento de la estabilidad social de ese sistema).

Además, Merton introduce una importante distinción en el análisis funcional, la referida a función/disfunción manifiestas y latentes. Las consecuencias de algunos elementos sociales son queridas, pretendidas o reconocidas por los miembros de la sociedad, a estas llama funciones manifiestas. Al mismo tiempo, tales elementos pueden tener consecuencias que no son pretendidas o conocidas. Son las funciones latentes, con lo cual introduce un elemento importante en el análisis funcional, que es el estudio de las consecuencias no pretendidas, orientando al investigador hacia todos aquellos aspectos laterales de acciones guiadas por intenciones particulares, los que podrían ser fácilmente ignorados si supiéramos una relación lineal y directa entre intencionalidad y efecto. En cambio, se abre así la rica dimensión que abarca todos aquellos efectos funcionales o disfuncionales que no son conocidos, previstos o directamente pretendidos.

⁴⁰ Énfasis en el original.

De tal manera, Merton propone un análisis funcional más complejo que supone el análisis del balance que resulta del conjunto de consecuencias objetivas, tanto funcionales como disfuncionales, manifiestas y latentes.

1.4.4 Sustitutos funcionales y el postulado de indispensabilidad.

Como hemos especificado antes, una de las cuestiones centrales del funcionalismo es la de establecer cuáles son las necesidades funcionales del sistema. La propuesta teórica de Parsons incluye cuatro necesidades funcionales (A.G.I.L.) y afirma implícitamente la primacía de la integración. Este autor sostiene además la universalidad de tales requisitos, es decir, que están presentes en todo sistema social. Merton, en cambio, plantea que la existencia de tales necesidades funcionales debe establecerse empíricamente para cada sistema específico.

Una pregunta íntimamente relacionada con la anterior está referida a como se satisfacen las necesidades funcionales, o mejor dicho por que estructuras sociales. El problema es el de la indispensabilidad de estas para cumplir una función, lo que podría sintetizarse en la pregunta ¿hay alguna o algunas estructuras sociales que son indispensables para cumplir cada función?. En otras palabras, una determinada estructura social, como por ejemplo la familia, ¿cumple siempre las mismas funciones sociales, satisfaciendo siempre las mismas necesidades en diversos sistema sociales?, y una determinada necesidad social, por ejemplo la de procreación ¿es siempre satisfecha por la misma estructura social, como por ejemplo la familia, en diversos sistemas sociales?. La respuesta de Merton es negativa, ya que las evidencias empíricas muestran que pueden existir estructuras alternativas que satisfagan los mismos requisitos o necesidades funcionales en sistemas sociales diversos. Merton postula de este modo que en el sistema social existen «alternativas», «sustitu-

tos» o «equivalentes» funcionales para la satisfacción de las necesidades sociales y que por lo tanto si una estructura deja de cumplir una determinada función, esta puede desplazarse a otras estructuras.

1.5. Sumario de las ideas centrales del modelo o paradigma consensual.

a. La realidad social es percibida en términos objetivos y estructurales, es un hecho dado con existencia objetiva que se nos revela como externo, supraindividual y coactivo. Este es un postulado ontológico fundamental sobre la naturaleza de la organización social, en el que se han de basar otros postulados.

b. Este paradigma se desarrolla además en torno a otros dos supuestos fundamentales: primero, de que el orden social es consensual y segundo, de que la sociedad es una unidad normativa. Se parte de la idea de que el orden social es esencialmente consensual y de que la sociedad es una entidad moral, dándose preeminencia a las explicaciones idealistas de las estructuras y procesos sociales. Ello hace comprensible la importancia central que tiene en este modelo el problema de la integración normativa para el mantenimiento del orden social.

c. La realidad social es vista en términos de sistemas y subsistemas, los que se consideran que tienen necesidades, requisitos o imperativos que deben ser satisfechos para su supervivencia y mantenimiento.

d. Los sistemas tienen estados normales y patológicos. Lo normal se caracteriza por el equilibrio, la integración y la homeostasis.⁴¹

⁴¹ Utilizando una vez más la analogía con el organismo biológico, Parsons introduce el concepto de homeostasis aludiendo por tal a la tendencia y capacidad del organismo social, en situaciones de desbalance, a restablecer el estado de equilibrio entre las diferentes partes interdependientes que componen el sistema.

e. El sistema es concebido como compuesto de partes interrelacionadas. En la versión funcionalista, el análisis sociológico tiende a centrarse en cómo estas partes satisfacen las necesidades, requisitos o imperativos del sistema, manteniendo su normalidad y equilibrio.

f. La tendencia del modelo es a centrarse en el problema del orden. El conflicto, la desviación y el cambio sociales tienen una importancia secundaria como problemas a analizar. Su inclusión es a partir del problema del orden y se observa la tendencia a percibir negativamente aquellos procesos.

g. Se observa también la tendencia a percibir la realidad social en términos conservadores como consecuencia del énfasis dado al problema de la integración y el consenso sociales. La versión funcionalista en particular tiende a ofrecer descripciones del *status-quo*.

h. En especial esta versión del modelo consensual, al concebir a las partes vinculados entre sí, en relación al mantenimiento del sistema, vuelve problemático el análisis causal de los fenómenos sociales y tiende a caer en tautologías y teleologías ilegítimas.

1.6. Análisis crítico del modelo consensual.

1.6.1 Tendencia a describir el *status-quo*.

El presupuesto de consenso, estabilidad e integración y la preocupación fundamental por el problema del orden, marcan ciertas posibilidades y límites a este modelo de análisis sociológico. Por un lado, lo torna apto para analizar situaciones en las que la estabilidad es un supuesto empírico. Las explicaciones funcionales demandan como mínimo a) un concepto de sistema y

aclarar cuales son las reglas de interacción dentro del mismo, b) la posibilidad de definir cuáles son los imperativos funcionales mínimos y previos del sistema y c) cuáles son los mecanismos por los cuales funciona. La posibilidad descriptiva del análisis funcional y la calidad de la descripción dependerá del cumplimiento de estos requisitos mínimos.

Por otro lado, aquellos supuestos limitan su utilidad para el análisis de situaciones de cambio y transformación sociales, en especial de aquellas que suceden abruptamente y durante períodos relativamente breves, con ruptura, resquebrajamiento, discontinuidad y sustitución del orden social existente, como podría ser, por ejemplo, un período revolucionario. Debido a tales supuestos, el orden social existente, el *status-quo*, cualquiera sea él, tiende a ser tomado por dado.

Es corriente la crítica al funcionalismo y al neofuncionalismo de que esta perspectiva lo que hace es suponer y describir el *status-quo*, no explicarlo. En tal sentido, en relación a esta tendencia descriptiva (no explicativa) J. Turner (1986, p. 124) expresa con referencia a Niklas Luhmann que su esquema consiste en un sistema de categorías que son usadas para «describir» eventos sociales:

Para mí, Luhmann concluye simplemente describiendo con palabras nuevas lo que ha ocurrido históricamente sin realmente explicar como y por que estos eventos ocurrieron (excepto establecer que ellos satisficieron las necesidades o requisitos sistémicos) ... Como resultado, uno no explica por deducción, sino por intuición. ()*

Este tipo de crítica apoya sus argumentos en la noción de que explicar consiste en ofrecer un conjunto de proposiciones deductivamente relacionadas que no constituyen tautologías. Este

es el tipo de crítica que I.C. Jarvie (1965, pp. 23-24) hace al funcionalismo (en particular al funcionalismo antropológico) y que él ilustra con un ejemplo. Jarvie se pregunta «¿Por qué la gente va a la iglesia?» y argumenta que la respuesta del funcionalismo sería «cuando la gente va a la iglesia está expresando su solidaridad social», en otras palabras lo que se explica es la función que se cumple yendo a la iglesia, no las razones o motivos por los que la gente lo hace. /

Finalmente y siempre en relación a la tendencia que se observa a concentrar la atención en el *status-quo* se agrega otro argumento crítico al funcionalismo en sus diversas versiones. La perspectiva funcionalista, como fuera antes expuesto, analiza el funcionamiento de los diversos componentes sociales (una organización, una pauta cultural, un rol, etc.) a partir de sus consecuencias objetivas para el ajuste del sistema. Es en relación a ellas que es definido el grado de su funcionalidad y disfuncionalidad, lo cual limita las posibilidades críticas de esta perspectiva. Existe, se afirma, la tendencia a una aceptación apriorística de lo dado, bien sea explícita o implícita, a partir de lo cual se procede a realizar el análisis. Este tipo de argumentación fundamenta además otra crítica al modelo consensual: su orientación conservadora.

1.6.2 Orientación conservadora.

La preferencia por los problemas integrativos y la tendencia a visualizar otros temas sociales desde el punto de vista del orden, hacen que las respuestas dadas por este modelo tiendan a ser conservadoras. Es esta una crítica de tipo ideológico y político, ya que está referida fundamentalmente a las consecuencias metateóricas del modelo consensual. Fundamentalmente esta crítica al funcionalismo ha sido realizada a partir del modelo de conflicto. Dos buenos ejemplos de ello lo constituyen las críti-

cas que Dahrendorf (1958) y Gouldner (1970) le dirigieran a la obra de Parsons.

Con frecuencia la raíz de esta crítica está en preguntas tales como ¿qué tipos de política social pueden fundarse a partir del análisis funcionalista de los fenómenos sociales?, ¿qué tipo de praxis puede derivarse de tales análisis?. Tales críticas podrían sintetizarse más o menos de esta manera: dado que el modelo consensual, en especial la versión funcionalista, parten de la idea de consenso y se orientan hacia la explicación del orden social, dando prioridad al interés por la integración social, las conclusiones de este modelo serán conservadoras y, en consecuencia, también las prácticas sociales y las decisiones políticas fundadas en ellas, pues tienden a promover ajustes sociales reformistas. A veces se agrega que por ello son además, erróneas e inválidas. Esta segunda parte de la crítica se basa en el juicio de valor que afirma que «lo que es conservador es erróneo e incorrecto», el que no considero del caso discutir aquí, ya que dependerá del sistema valorativo propio de quien interprete el modelo.

Me parece más interesante la primera parte de la crítica. ¿Serán necesariamente conservadoras las consecuencias de responder a la pregunta sobre cómo es posible el orden social?. Obviamente no, más aún, esta es una de los grandes interrogantes de la sociología. Tampoco creo que sea conservador afirmar que el orden social existe, aunque con cierto grado de imperfección y que se trate de explicar bajo que condiciones se da su existencia. Las que pueden ser conservadoras (o críticas) son las respuestas a esos interrogantes y en tal sentido y en términos generales, el modelo consensual tiende a serlo, precisamente porque parte del supuesto de que la naturaleza del orden social es primordialmente consensual, o mejor dicho, que el consenso no es primordialmente conflictivo. En general, los representantes de este modelo parten de afirmar no solo que las estructuras sociales existen, sino que tal existencia es primariamente pacífica, que hay tendencia a la estabilidad y a la integración del sistema

social. En otras palabras, no problematizan el consenso, la estabilidad y la integración, sino que la suponen, de ahí la tendencia conservadora de sus conclusiones.

1.6.3 El problema tautológico.

El modelo consensual puede estar orientado hacia la explicación causal o funcional, Durkheim lo plantea claramente. A pesar de la advertencia de este sobre la necesidad de distinguir entre causa y función, la misma no parece haber sido resuelta con suficiente claridad en los análisis concretos. Más aún, existe la tendencia en el funcionalismo a explicar la existencia de las partes componentes de un sistema por la función que cumplen dentro de ese sistema, supuesto este que tiende a resultar en la formulación de proposiciones tautológicas del tipo de «dado que el sistema existe y que un elemento es parte componente del sistema, este elemento es funcional para su mantenimiento». Es esta una especie de explicación causal tautológica ya que el sistema existe por el cumplimiento de funciones por las partes que lo componen y estas existen porque cumplen funciones en el sistema. En otras palabras, los efectos producen aquello que causa tales efectos, lo que implica además un problema teleológico.

1.6.4 La preeminencia del sistema y el problema teleológico.

Tanto en Durkheim como en los funcionalistas, el sistema, la estructura social, o el todo tiene preeminencia explicativa y analítica sobre las partes y el individuo.

El sistema social es percibido como una entidad con necesidades propias las que determinan la acción y la interacción humanas. Este supuesto tiene al menos dos consecuencias:

a) Por un lado, la supuesta existencia de necesidades sistémicas como determinantes de las estructuras sociales, lo que oscurece la percepción de la acción de intereses de grupos sociales concretos. Por ejemplo, a la pregunta ¿por qué existe un sistema educativo con determinadas características?, los funcionalistas tenderán a responder focalizando la atención en algunos aspectos o requisitos del sistema social que expliquen funcionalmente la presencia del tal fenómeno. Una respuesta alternativa al funcionalismo se centrará, en cambio, en la existencia de grupos o clases sociales, los que para asegurar sus intereses estarían utilizando su poder para mantener un sistema educativo con las características del analizado.

b) Por otro lado, el supuesto de que existen necesidades sistémicas encierra en sí una concepción teleológica de la sociedad, ya que las estructuras sociales aparecen como orientadas hacia la consecución de fines y objetivos generales y abstractos. Durkheim, consciente de este riesgo, tratará, como hemos visto, de distinguir entre fin y función. (1985, p. 111)

Nos servimos de la palabra función antes que de la de fin o meta, precisamente porque de ordinario los fenómenos sociales no deben su existencia a los resultados útiles que producen. Lo que hay que determinar es si existe una correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse por saber si ha sido o no intencionada.⁴²

Quizá por la misma razón es que Radcliffe-Brown aconseja «sustituir el término 'necesidades' por los términos 'condiciones

⁴² Esta cita corresponde a la edición de Alianza Editorial (Madrid 1988, p.152) de *Las Reglas del Método Sociológico*, por ser considerada una mejor traducción del original.

necesarias de existencia» de un sistema social, las cuales deben ser especificadas empíricamente.

Jonathan Turner (1986, pp. 55 y ss.) sostiene refiriéndose a las afirmaciones de Durkheim y Radcliffe-Brown:

Veo en su tendencia a borrar la distinción entre causa y función el origen de dos problemas relacionados en los análisis de Durkheim y Radcliffe-Brown: (1) tautología y (2) teleología ilegítima. Decir que una estructura social, tal como la división del trabajo, emerge como consecuencia de la necesidad de integración social es una afirmación teleológica, porque un estado final (la integración social) se presume como causa de un evento (la división del trabajo) que produce a su vez el mismo estado final. ()*

2. EL MODELO DE CONFLICTO.

Dos nombres centrales están asociados a este modelo como representantes de diferentes versiones u orientaciones: Karl Marx (1818-1883) y Max Weber (1864-1920). Asimismo, podrían ser ubicados dentro de este modelo tanto el conjunto de pensadores marxistas y neo-marxistas, como, entre otros, los nombres de Georg Simmel, Ralf Dahrendorf y Lewis Coser (con su versión funcionalista del conflicto). A fin de sintetizar los supuestos y lineamientos principales del modelo de conflicto me referiré, sin embargo, casi exclusivamente a las obras de Karl Marx-Frederic Engels y de Max Weber, por ser estos autores quienes dieron base a este modelo sociológico.

La obra de Karl Marx-Friedrich Engels⁴³ es usualmente considerada como el mejor ejemplo del modelo de conflicto y más aún,

⁴³ La relación intelectual entre Marx y Engels ha sido ampliamente debatida, en particular para establecer la autoría de muchos de los postulados que hoy son

es frecuente encontrar referencias que identifican este paradigma con el pensamiento de esos autores exclusivamente. A pesar de ser Marx-Engels quienes dan las bases ciertas a este modelo, constituyendo el origen de una tradición de pensamiento con múltiples versiones y matices, el modelo de conflicto no se agota en ella. Max Weber desarrolla su obra bajo la influencia del marxismo, el que se había tornado políticamente importante e intelectualmente influyente en la Alemania de su época. Por esta razón, en su teoría subyace una especie de diálogo implícito con el pensamiento marxiano. Weber no es un antimarxista del tipo de quienes rechazan enteramente la obra de Marx-Engels, sino que lo es pues partiendo del mismo interés de estos autores —la explicación del capitalismo occidental— Weber critica (y abandona) algunos de los postulados fundamentales de la obra marxiana, especialmente aquellos más radicales, reduccionistas y simplistas.

A continuación, una vez realizada una breve introducción al supuesto de la naturaleza conflictiva del orden social pasaré a analizar otros supuestos de este modelo centrándome particularmente la atención en el pensamiento de Marx-Engels y Max Weber. Lo haré comparativamente, tomando algunas ideas dominantes de estos autores respecto a temas que, desde mi punto de vista, resultan fundamentales para entender los supuestos centrales del modelo de conflicto. Estos temas son los siguientes: a) el problema del orden y el conflicto social, b) el carácter objetivo de la sociedad, c) estratificación y conflicto, d) estructura y superestructura: ideología y legitimación y finalmente, e) conflicto y cambio social.

reconocidos como marxianos y para aquilatar el peso de la influencia de Engels sobre Marx. Más allá de esta controversia, es indudable la importancia teórica de Engels, razón por la cual usaré su nombre, asociado al de Marx, para referirme a esta perspectiva a pesar de que para la denominación de esta corriente de pensamiento se utiliza solo el nombre de este último.

La presentación conjunta de las ideas marxianas y weberianas respecto a cada uno de estos temas responde al objetivo de facilitar la comprensión de lo que ellas tienen de común y de disímil. Es obvio aclarar que lo que sigue está lejos de agotar todo el espectro y complejidad de las ideas marxianas y weberianas, ya que solo constituye una presentación esquemática de algunos de los aspectos centrales del pensamiento de estos autores.

2.1 El problema del orden y el conflicto social.

Este modelo parte del supuesto de que la realidad social es esencialmente conflictiva y fundamentalmente caracterizada por la existencia de desigualdad social. No es el consenso o el equilibrio lo que primariamente define al orden social, sino la existencia de tensiones permanentes entre diversos componentes sociales (individuos, clases, grupos, organizaciones, etc.). Esto no implica, como suele afirmarse, que el modelo de conflicto rechace o niegue la existencia de fenómenos tales como consenso, integración o equilibrio, o que esté desinteresado por el problema del orden. El modelo de conflicto parte del supuesto de que estos fenómenos no reflejan la realidad tal cual es, sino que están asentados sobre tensiones permanentes que son las verdaderas fuerzas que operan socialmente determinando el orden social y su transformación. En otras palabras, quienes se adhieren a este modelo afirman que el orden, el consenso, la estabilidad y la integración sociales son esencialmente conflictivos, producto de tensiones y contradicciones que constituyen el sustrato de la vida social. El conflicto es percibido como inherente a la realidad social misma, lo que significa afirmar no tanto que *hay* conflictos en la realidad social, o que a veces *sucedan* conflictos, sino que la vida social en sí, sus estructuras y procesos *son* esencialmente conflictivos.

En su análisis de las teorías de conflicto, J. Turner (1986, p. 182) sintetiza el supuesto básico de este modelo de la siguiente manera: 1) todos los sistemas sociales revelan una distribución desigual de

los recursos, lo que 2) causa conflictos, que a su vez, 3) conducen (causan) la reorganización del sistema social, la que una vez lograda, 4) genera nuevas formas de conflicto y así sucesivamente. El interés por el conflicto social es generalmente doble como lo señala Turner, por un lado para explicar las causas del conflicto y por el otro, para explicar como el conflicto afecta el sistema social general. En tal sentido el conflicto es tomado como variable tanto dependiente como independiente.

De todo lo anteriormente expuesto se derivan por los menos dos importantes interrogantes: ¿son los conflictos sociales irresolubles? o por el contrario ¿existe alguna manera por la que o algún estadio en el que pueden ser superados y finalmente resueltos?. Las respuestas a estas preguntas varían.

Con respecto a la pregunta sobre la posibilidad de superación de los estados conflictivos, pueden adoptarse al menos dos tipos de explicaciones: el tipo de explicación dualista o el tipo de explicación dialéctica, distinción esta que me parece fundamental. Una posición dualista percibe al conflicto entre dos partes (individuos, grupos, clases) como una tensión permanente, la que puede no resolverse nunca –transformándose en un verdadero dilema– o resolverse a favor de una de las partes por eliminación de la contraria.

Una explicación dialéctica del conflicto, en cambio, surge de definir la tensión entre dos partes (tesis-antítesis) como contradictoria, la que se resuelve no por el triunfo de una de las partes sobre la otra, sino por la generación de un nuevo estado de cosas (síntesis) que comprende a ambas y consiste en la superación de la contradicción y de la oposición existente entre las partes en conflicto. Esta es la solución hegeliana al problema del conflicto, la que fuera adoptada más tarde, entre otros, por Marx en la elaboración de su teoría social.

J. Turner (1986, p. 183) señala tres problemas principales en la teoría del conflicto: el de la definición de conflicto, el de las uni-

dades de análisis y el de la confusión entre causa y función. Veamos el primer problema, ¿qué se entiende por conflicto?.

Numerosos fenómenos sociales suelen ser tomados por diferentes autores como ejemplos de conflicto, desde simples actos de competencia pacífica, disenso y hostilidades, pasando por antagonismos, desacuerdos, controversias, oposiciones y disputas, hasta llegar a actos de violencia, revolución y guerras. Es difícil encontrar una definición lo suficientemente abarcativa y genérica que englobe a todas las perspectivas dentro del modelo de conflicto. Por un lado, no todos los autores dentro de este modelo toman las mismas unidades de análisis. Para Marx y Engels son las clases sociales las que entran en conflicto y la lucha entre ellas decide los procesos de cambio estructural de un modo de producción hacia otro. Max Weber agrega a las clases sociales, los grupos de status y otros grupos de poder, como parte de los conflictos sociales. Lewis Coser se refiere especialmente a partes y grupos, mientras que Dahrendorf analiza el conflicto entre grupos y cuasigrupos en las organizaciones. Otros autores que adhieren al modelo de conflicto toman otras unidades que van del individuo a las naciones (E. Wallerstein).

Por otro lado, no todos los autores se refieren al mismo tipo de conflicto, mientras algunos, como Lewis Coser, desde una perspectiva funcionalista del conflicto, ponen su atención en expresiones menos severas y no violentas, otros, como Marx y Engels y Theda Skocpol, se concentran en procesos macro sociales más violentos y de largo alcance, como lo es por ejemplo el cambio social revolucionario.

Veamos algunas definiciones: Dahrendorf (1957, p. 135) define al conflicto social como

[...] *contendias, competiciones, disputas y tensiones, así como hostilidades manifiestas entre fuerzas sociales.* (*)

Clinton Fink (1968, p. 456) define al conflicto social de la siguiente manera:

Conflicto es cualquier situación o proceso social en el que dos o más entidades están unidas por lo menos por una forma de relación psicológica antagónica o por lo menos por una forma de interacción antagónica. ()*

Jonathan Turner (1986, p. 179) sostiene que:

[...] un conflicto es interacción directa o manifiesta entre partes en las que las acciones de cada parte están dirigidas a inhibir el logro de las metas de sus adversarias. ()*

Robin Williams, Jr. (1970, p. 217-25) concibe al conflicto social como:

Interacción en la que una de las partes priva, controla, daña o elimina a otra contra la voluntad de esa otra parte. El conflicto puro es pelea, su finalidad es inmovilizar, neutralizar, destruir o perjudicar, en alguna manera, a un oponente. En el mundo impuro del presente algunas disputas manifiestas son conducidas de acuerdo a reglas y con metas limitadas, el comportamiento de oposición puede entonces tener el objetivo primero de ganar en vez de dañar al oponente; generalmente llamamos juego a este choque. Algunos juegos confluyen en debates en los que el fin primario es convencer o persuadir a los oponentes u otros sobre la justeza o la corrección o el atractivo de los puntos de vista o reclamos propios. ()*

De las definiciones anteriores podemos concluir que antagonismo y tensión son aspectos centrales del conflicto. ¿Significa esto que debemos identificar a los procesos conflictivos con

rasgos negativos de la realidad social y con propósitos y consecuencias destructivas? El modelo de conflicto no tiene una visión negativa de las tensiones sociales y de los cambios que resultan de ellas, sino que partiendo de la naturaleza conflictiva del orden social enfatizan su potencialidad transformadora y generadora. Con ello, más que afirmar que el conflicto es positivo y necesario o deseable (lo cual implica un juicio de valor sobre el mismo) lo toman como supuesto. En vez de negar la importancia del orden, la estabilidad y la integración sociales, la definen inicialmente como problemáticas, apartándose sensiblemente del modelo de consenso.

2.2 Perfil intelectual general de Marx y Weber.

Tanto Marx-Engels como Weber tienen un interés común, la explicación del capitalismo occidental, aunque enfocan el problema de manera diferente. Marx y Engels intentarán explicar las leyes del desenvolvimiento histórico de la sociedad, focalizando su atención en sus crisis periódicas y prediciendo su superación futura a través de nuevas formas de organización económica y social. Su enfoque de la historia y de la vida social es materialista y su análisis es a nivel macro social.

En lo metodológico reaccionan contra el positivismo naturalista incorporando la idea de praxis revolucionaria como objetivo importante de la producción intelectual. Se conoce no solo para explicar el mundo, sino para cambiarlo. La ciencia no marxista es ideológica precisamente porque no es crítica del orden social existente, lo cual implica, entre otras cosas, abandonar el principio de neutralidad valorativa tan enfáticamente prescripto por la concepción naturalista de ciencia. El pensamiento de Marx representa un buen ejemplo de teoría crítica orientada por una intención liberadora y emancipatoria.

La teoría de Marx aparece en un ambiente intelectual dominado por los debates entre hegelianos de derecha y hegelianos de izquierda, posición esta en la que se enrostrará. El método adoptado es dialéctico y materialista, lo que implica rechazar la idea de causación lineal y las explicaciones idealistas (de tipo hegeliano). Su concepción materialista de la historia se ve reflejada en la siguiente frase tomada de *Ideología alemana*, en la cual de manera simple Marx-Engels intentan demostrar la base material del devenir histórico:



[...] hemos de empezar afirmando la primera presuposición de toda la existencia humana y, por consiguiente, de toda la historia: que los hombres han de poder vivir para poder «hacer la historia». Ahora bien, para vivir se necesita, en primer lugar, beber, comer, disponer de vivienda, vestirse y otras cosas parecidas. El primer hecho histórico es, pues la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material en sí [...]. El segundo punto es que una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento ya adquirido de esta satisfacción hacen surgir nuevas necesidades; y esta producción de nuevas necesidades es el primer hecho histórico.

Hay un énfasis en la naturaleza histórica de la sociedad, a la que se describe como una unidad histórica que transita etapas. Cada una de estas se caracteriza por la existencia de un modo de producción, el que es definido por la oposición de estratos sociales, por una forma de estratificación social y una ideología dominante. En *Ideología alemana* Marx-Engels expresan:

Esta concepción de la historia se basa, pues, en la exposición del proceso real de la producción,

partiendo de la simple producción material de la vida y de la comprensión de las formas de relación conectadas con este modo de producción y engendradas por él, es decir, de la comprensión de la sociedad civil en sus diversas etapas como fundamento de toda la historia y también en su acción como Estado.

Subyace en la obra de Marx el optimismo progresista del siglo XIX, que lo lleva a formular una prognosis utópica, de una humanidad que marcha hacia un mundo mejor, el comunista, caracterizado por la superación final de la contradicción esencial, y de la desigualdad y dominación sociales.

Weber elabora su obra en un ambiente intelectual caracterizado por el auge político del marxismo y dominado por el debate entre el positivismo naturalista y el historicismo (Dilthey), sobre el carácter científico del estudio de lo social, que se expresaba en la discusión en torno a lo que se daban en llamar las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Este autor intenta superar este debate, no a la manera que luego propondrá Durkheim (naturalizando a la sociedad para transformar a la sociología en una ciencia empírica), sino tratando de integrar, en alguna medida, ambas posturas. A diferencia de Durkheim, Weber trata de rescatar la subjetividad del actor social, partiendo precisamente de lo que Durkheim negaba, la intencionalidad de ese actor, la que para este último autor era inobservable, tal como lo expresa en *El Suicidio* (p. 13).



La intención es cosa demasiado íntima para poder captarla desde afuera si no es por groseras aproximaciones. ()*

Weber parte precisamente del sentido de la acción social el que está incluido en la definición misma de sociología⁴⁴. Sos-tiene de acuerdo con esta definición, que el método de las ciencias humanas es la comprensión (*verstehen*), oponiéndose a la propuesta naturalista de explicar lo social por leyes generales y abstractas y proponiendo a su vez la interpretación del punto de vista del actor, en otras palabras observar el mundo como él/ella lo observa, para captar su motivación.

Max Weber, también preocupado por el surgimiento de la sociedad capitalista, se pregunta por que tal proceso se dio en Europa con las características que adoptó y no en otras civilizaciones que la precedieron, como la india, la china o la islámica, las que presentaban algunas potencialidades para su desarrollo. Como Marx, su enfoque es histórico, pero a diferencia de este, niega la existencia de leyes generales de desenvolvimiento histórico, afirmando en cambio la existencia de procesos permanentes y particulares.

El análisis histórico avanzó significativamente durante el período que separa la elaboración de la teoría de Marx de la producción intelectual de Weber. A mejores datos histórico, este agrega una extraordinaria erudición en la materia y mayor rigor metodológico que Marx en el tratamiento de esos datos. Es, podría decirse, un verdadero historicista, que lo lleva a rechazar por simplista y generalizante la concepción que afirma que la sociedad se desarrolla en etapas, afirmando, en cambio, que no hay un patrón histórico general. Su perspectiva no es, sin embargo, la del historiador que enfatiza sobre el particularismo de las estructuras y procesos sociales. Weber propone generalizaciones que muestren los elementos con los que está hecha la historia. ¿Cómo lograrlo?: construyendo «tipos ideales», sugiere Weber, tratando de diseñar un

⁴⁴ Ver: Cap. I, 2.2

método histórico-comparativo mediante la elaboración de tipos ideales para estudiar la particularidad y universalidad del hecho social.

Teórica y metodológicamente Weber abre la posibilidad de un análisis tanto macro como micro social, por el que resultará muy influyente en otros autores, pero que él no aplica fielmente en el desarrollo de sus estudios específicos. En sus explicaciones Weber reacciona tanto contra la unilateralidad del idealismo como del materialismo, adoptando un punto de vista multidimensional. Weber también difiere con Marx en lo que hace a la posibilidad de un conocimiento valorativamente neutro. El adhiere a esta última posición, la que tratará de fundamentar en su obra *El político y el científico* (1967).

2.3 La sociedad como realidad objetiva.

2.3.1 Marx y la objetividad de la realidad social.

Marx-Engels parten del supuesto de que la realidad social es objetiva, dada, aunque socialmente constituida. Lo social es supraindividual, externo y coactivo (a pesar de que no utilizan esta terminología, propia del pensamiento durkheimiano). Sociedad significa para Marx individuos en interacción y más precisamente, en una interacción que tiene lugar en la esfera de la producción material, es decir del trabajo humano.

Por su parte, el individuo es concebido no como un ser aislado, como una abstracción filosófica al estilo del pensamiento de los siglos XVII y XVIII, sino como un individuo enraizado histórica y socialmente, un ser humano inmerso en relaciones de producción concretas e históricamente generadas y más específicamente sujeto a los condicionamientos de una clase social determinada. Veamos como se expresan Marx-Engels en el siguiente pasaje de *Ideología alemana*:

Los individuos siempre han partido de sí mismos, pero de sí mismos tal como eran en sus condiciones y relaciones históricas concretas, no como individuos «puros» en el sentido de los ideólogos. [...] La distinción entre el individuo personal y el individuo miembro de una clase, la naturaleza accidental de las condiciones de vida del individuo sólo han resultado visibles con la aparición de una clase que es, en sí misma, un producto de la burguesía.

Esta concepción anti-individualista del ser humano y crítica de la imagen que del mismo ofrece el liberalismo clásico se ve reflejada en el siguiente pasaje de *La sagrada familia*:

Si al hombre lo forman las circunstancias, deberemos formar estas circunstancias humanamente. Si el hombre es, por naturaleza, un ser social, sólo puede desarrollar su verdadera naturaleza en la sociedad y el poder de su naturaleza no deberá medirse por el poder de los individuos privados sino por el de la sociedad.

Respecto a la relación entre individuo y sociedad Marx expresa en los *Manuscritos económico-filosóficos*:

Por consiguiente, el carácter social es el carácter universal de todo el movimiento; así como la sociedad produce el hombre como hombre, el hombre la produce a ella. Tanto por el contenido como por el origen, la actividad y la mente son sociales: son actividad social y mente social.

○ Marx sostiene entonces que el ser humano crea la sociedad y que al hacerlo se autocrea, todo lo cual parte del proceso de producción material, de ahí la importancia que da al trabajo productivo:

En la Phänomenologie de Hegel, lo fundamental es que este comprende la autocreación del hombre como un proceso [...] y por consiguiente, comprende la natu-

raleza del trabajo y concibe al hombre-objeto [...] como el resultado de su propio trabajo. (Manuscritos)

Es importante reiterar que a pesar de esta referencia a Hegel, la concepción de Marx sobre el trabajo es materialista, como lo es, como ya hemos visto, su concepción del ser humano y de la sociedad.

Inicialmente Marx deriva de Hegel la noción de autocreación humana, pero rechaza su concepción idealista, ya que, como lo expresa Bottomore (1968, p. 36), Marx:

[...] consideraba dicha autocreación como un desarrollo social basado en el dominio de la naturaleza por el hombre.

Veamos como se expresa Marx al respecto en *El Capital*, I (1867):

El hombre se opone a la naturaleza como una de sus fuerzas, poniendo en movimiento los brazos y las piernas, la cabeza y las manos, las fuerzas naturales de su cuerpo, para apropiarse de los productos de la naturaleza en forma adaptada a sus necesidades. Al actuar así sobre el mundo exterior y modificarlo, modifica su propia naturaleza. [...]

Ahora bien, con referencia a la importancia que tienen el trabajo como actividad y los instrumentos de trabajo en el proceso de producción social, Marx en el texto citado luego de enumerar los factores del trabajo (actividad, objeto e instrumentos), enfatiza la importancia social que tienen estos últimos.

[...] Los factores elementales del proceso del trabajo son:
1. La actividad personal del hombre, es decir, el trabajo en sí.

2. *El objeto del trabajo.*3. *Los instrumentos.*

[...] *El instrumento del trabajo es una cosa o un conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él mismo y el objeto de su trabajo y que sirve de conductor de su actividad.*

Los instrumentos de trabajo son productos exclusivos de la labor humana, afirma Marx, y concuerda con B. Franklin al definir al ser humano como «animal constructor de instrumentos». Pero para Marx la importancia de los instrumentos de trabajo no es meramente tecnológica sino que tiene además una significación social. Estos son objetos de apropiación humana y además el desarrollo de estos instrumentos y el modo de su utilización contribuyen a configurar distintos modos de producción. En tal sentido Marx agrega:

[...] *lo primero de que se apropia el trabajador no es el objeto del trabajo sino su instrumento.*

[...] *Los restos de instrumentos ya desaparecidos tienen para la investigación de las formas sociales extinguidas la misma importancia que los huesos fosilizados para la comprensión de la estructura de las especies animales extinguidas. Lo que nos permite distinguir las diferentes épocas económicas no son los artículos fabricados sino la manera en que se fabrican y los instrumentos que se utilizan para fabricarlos.*

Las citas anteriores ejemplifican con claridad el materialismo de Marx. A pesar de que este reconoce la objetividad y externalidad de lo social, es consciente de los riesgos que implica la *reificación*⁴⁵ de la sociedad, si se la concibe, tal como lo harán luego Durkheim y

⁴⁵ Por este proceso se representa como material lo que en realidad es una abstracción de la mente humana. A través de ello lo cultural es referido como natural.

los funcionalistas, como una entidad en sí. Al respecto expresa en los *Manuscritos económicos y filosóficos*:

Considerar a la sociedad como un sujeto singular es erróneo y especulativo.

Y en otro párrafo del mismo texto agrega:

Es necesario evitar, sobre todo, postular la «sociedad» como una abstracción frente al individuo. El individuo es un ser social. La manifestación de su vida – incluso cuando no aparece directamente en forma de manifestación social, realizada en asociación con otros hombres – es, por consiguiente, una manifestación y una afirmación de vida social.

He aquí un aspecto debatible en la concepción que Marx-Engels tienen de la sociedad y en particular de la relación individuo-sociedad, ya que con frecuencia, a pesar de tales advertencias una de las críticas hechas a Marx (como a Durkheim) desde el punto de vista subjetivista es el determinismo social implícito en su teoría. Sin embargo, podría decirse que Marx y Engels dan lugar a cierto grado de voluntariedad –a pesar de mantenerse muy distantes de la perspectiva subjetivista– a través de ideas tales como el desarrollo de una conciencia de clase verdadera y la praxis revolucionaria. La primera transforma la clase *en sí* en clase *para sí*, mientras que la segunda es un requisito indispensable para la transformación social.

A pesar de 1) la prioridad analítica que otorga a la estructura económica sobre las conciencias individuales, 2) la concepción objetiva del mundo social y 3) la prioridad analítica otorgada a la sociedad sobre el individuo, Marx da lugar a cierto grado de voluntariedad en la constitución de la sociedad a través de la idea de praxis revolucionaria. Mientras una interpretación «dura» y estructuralista del pensamiento de Marx enfatizará el determinismo y materialismo

implícitos en su perspectiva, interpretaciones más «blandas» rescatan estos aspectos dinámicos de su pensamiento que mitigan la tendencia al determinismo y reduccionismo economicistas. En particular, estas perspectiva enfatizan el papel de las ideologías, de la conciencia y la praxis revolucionaria en la producción y reproducción de las estructuras sociales. Por ejemplo, Marx sostiene que para la generación de acciones revolucionarias es imprescindible el desarrollo de una conciencia por parte de los proletarios, sobre las condiciones de vida opresivas y sobre la existencia de desigualdad y dominación. De todos modos, no se podría afirmar que esta es una posición subjetivista, ya que es claro el anti individualismo de base en la concepción marxiana del individuo y la sociedad. La conciencia sigue siendo de clase y no individual.

En suma, el ser humano es un ser social, el que a partir de sus necesidades materiales crea la sociedad a la vez que se autocrea; aparece en la sociedad ubicado en una clase social y a partir de ello tenderá a producir y reproducir las condiciones objetivas de vida y con ello a auto producirse. Sin embargo, esta concepción dista de ser voluntarista. La acción humana es acción condicionada por la estructura de clase y relaciones de producción determinadas. Las formas sociales que resultan de la participación humana en estas relaciones de producción adquieren relevancia objetiva y se imponen sobre el ser humano modelando su comportamiento y su conciencia. El resultado de todo este proceso es una estructura de desigualdad que tiende a perpetuarse.

2.3.2 Weber y el rescate de la subjetividad del actor.

El punto de partida del análisis weberiano es la acción social dotada de sentido, en otras palabras, individuos inmersos en relaciones sociales que interactúan entre sí. Es este un punto de partida que lo diferencia no solo de Marx-Engels sino también de Durkheim, quien parte de una visión naturalizada de la sociedad.

Por acción social Weber (1969, a.) entiende:

[...] una conducta humana (ya se trate de una actividad exterior o interior; ya de un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción la vinculen a un sentido subjetivo.

Es una acción orientada hacia otras. El «sentido» tal como Weber (1969, a.) lo define es

[...] sentido intencionado subjetivamente de los sujetos de la acción.

La definición que Weber hace de sociología y la inclusión del sentido subjetivo como esencial para el estudio de lo social ha dado lugar a numerosas interpretaciones. La influencia de Weber es múltiple: por un lado, este autor constituye un antecedente intelectual del modelo interaccionista (que veremos más adelante), proveyendo de fundamentos teóricos y metodológicos (recordemos que Schutz en su elaboración teórica toma críticamente a Weber); por el otro, Weber es utilizado por Parsons y asimismo ha dado lugar a análisis macrosociales por parte de sociólogos no satisfechos intelectualmente con Marx y Durkheim. Cualquiera sea la variedad de estos aportes intelectuales, resultado de una posición ecléctica, Weber en sus trabajos ofrece un enfoque macrosocial. A pesar de reconocer la importancia de la subjetividad del actor parte del supuesto de la objetividad de los procesos y estructura sociales que estudia en sus análisis concretos.

2.4 Estratificación y conflicto.

2.4.1 Marx y las clases sociales.

Marx parte de concebir al todo social como un sistema (aunque no es este el término que él usa) estructurado, pero difiere de los

autores adherentes al modelo consensual en que ve al orden social primariamente como una estructura de desigualdad. Este es un punto central y un tema permanente en su obra. El sistema social es entonces estratificado.

En segundo lugar, la estratificación social, la desigualdad básica en la sociedad es por clase, las que están definidas por la propiedad/no propiedad de los medios de producción. La coexistencia de las clases sociales no es armónica, sino que está caracterizada por una permanente tensión y oposición.

La primera cuestión que se plantea es, pues: ¿qué constituye una clase?. La respuesta puede encontrarse contestando otra pregunta: ¿qué constituye a los trabajadores asalariados, a los capitalistas y los terratenientes en las tres grandes clases sociales?. A primera vista, puede parecer que el factor decisivo es la identidad de los ingresos y de las fuentes de ingresos.

La lucha de clases es el motor de la historia, de ahí que el conflicto entre ellas sea estructural y básico para entender a la sociedad. La existencia de dominación y opresión entre clases es la causa del cambio social. Así lo expresa Marx en *Miseria de la filosofía*.

Una clase oprimida es una condición vital de toda sociedad basada en el antagonismo de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente, la creación de una nueva sociedad. Para que una clase oprimida pueda emanciparse es esencial que las fuerzas de producción y las relaciones sociales existentes no puedan seguir subsistiendo las unas junto a las otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva mayor de todas es la clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase presupone la

existencia de todas las fuerzas productivas capaces de desarrollarse en el seno de la vieja sociedad.

El cambio histórico se desenvuelve en etapas, cada una caracterizada por un *modo de producción*: la etapa asiática, la antigua, la feudal y la capitalista. A esta sucederá el comunismo, con una etapa transitoria caracterizada por el socialismo. Cada modo de producción se caracteriza por una contradicción básica entre clases sociales polarizadas, la que resulta del sistema de estratificación y de una forma de propiedad propios de cada etapa. Veamos la descripción que hace Marx de estas etapas en *Ideología alemana*.

Los diversos estadios del desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas de propiedad, es decir cada nuevo estadio de la división del trabajo determina las relaciones de los individuos entre sí, en lo que respecta a los materiales, a los instrumentos y a los productos del trabajo.

a. Con referencia al modo de lo que Marx denomina la *sociedad asiática*, caracterizada por la relación de dependencia entre súbdito y soberano, Marx expresa lo siguiente:

La primera forma de propiedad es la propiedad tribal. Corresponde a un estadio rudimentario de la producción: los hombres viven de la caza y la pesca, de la ganadería y, al nivel más elevado, de la agricultura. En este último caso, se requiere una vasta extensión de tierra inculta. La división del trabajo es, en esta etapa, muy elemental; de hecho, no es más que la extensión de la división natural del trabajo dentro de la familia. Por consiguiente, la estructura social es una prolongación de la familia, con los jefes familiares patriarcales, debajo de ellos los miembros de la tribu y finalmente los esclavos. La esclavitud, latente en la familia, se desarrolla

gradualmente con el incremento de la población y de las necesidades y con la ampliación de las relaciones exteriores, en forma de guerra y comercio.

b. La segunda etapa corresponde a la *sociedad antigua* caracterizada por la esclavitud como modo de producción.

La segunda forma es la propiedad común y estatal de la antigüedad, cuyo origen radica, sobre todo, en la reunión de diversas tribus en una ciudad, por acuerdo o por conquista; en ella subsiste todavía la esclavitud. Junto a la propiedad común, empieza a desarrollarse la propiedad privada mobiliaria y, más tarde, la inmobiliaria, pero todavía como forma anormal, subordinada a la propiedad común. Los ciudadanos solo tienen poder sobre los esclavos trabajadores en tanto que comunidad, y por eso están ligados a la forma de la propiedad común. Es la propiedad privada común de los ciudadanos activos, obligados a mantener esta forma natural de asociación frente a sus esclavos. Por ello, toda la estructura de la sociedad basada en la propiedad común y, con ella, el poder del pueblo, decaen en la misma proporción que se desarrolla la propiedad privada inmobiliaria. [...] Con el desarrollo de la propiedad privada aparecen por primera vez las condiciones que volveremos a encontrar –en mayor escala– en la propiedad privada moderna. Por un lado la concentración de la propiedad privada, que en Roma empezó muy pronto (como lo demuestra la ley agraria de Licinio) y se desarrolló rápidamente a partir de las guerras civiles y, especialmente, bajo los emperadores; por el otro lado, relacionado con esto, existe la transformación del pequeño campesinado plebeyo en proletariado, pero en un proletariado que nunca tuvo un desarrollo independiente por su posición intermedia entre los ciudadanos propietarios y los esclavos.

c. La tercera etapa corresponde a la *sociedad feudal* cuya relación de producción típica es la servidumbre caracterizada por la contradicción entre señores y siervos.

La tercera forma es la propiedad feudal o por estamentos. Si la Antigüedad surgió de la ciudad y de su pequeño territorio circundante, la Edad Media surgió del campo. Esta diferencia en el punto de partida estuvo determinada por la escasez de una población diseminada en un área muy extensa y no incrementada de manera importante por los conquistadores. Por consiguiente, en contraste con Grecia y Roma, el desarrollo se inició en un área mucho más extensa, preparada por las conquistas romanas y por la propagación de la agricultura, ligada a aquellas. Los últimos siglos del Imperio romano y la conquista de este por los bárbaros destruyeron una gran cantidad de fuerzas productivas; la agricultura había entrado en decadencia, la industria también por falta de mercados, el comercio había desaparecido o había sido violentamente interrumpido, y la población urbana y rural había disminuido. Estas condiciones y el modo de organización de la conquista determinada por ellas dieron lugar a la formación de la propiedad feudal, bajo la influencia de la constitución militar teutónica. Lo mismo que la propiedad tribal y común, la propiedad feudal también se basa en la comunidad, pero la clase directamente productora que tiene enfrente no es, como en la comunidad antigua, la de los esclavos, sino el pequeño campesinado sometido a servidumbre [...].

A esta estructura feudal de la propiedad territorial correspondía, en las ciudades, la propiedad gremial, la organización feudal de los oficios. La propiedad consistía, principalmente, en el trabajo de cada individuo. [...] El capital de los artesanos individuales, gradualmente acumulado, y la estabilidad de su número en medio de una población creciente dieron lugar a la apari-

ción de los oficiales y los aprendices y crearon en las ciudades una jerarquía similar a la del campo.

En la época feudal, pues, las principales formas de propiedad eran, por un lado, la propiedad territorial, a la que estaban encadenados los siervos, y por el otro lado, la propiedad del trabajo individual, con un pequeño capital, que regía la actividad de los oficiales. La estructura de ambas estaba determinada por las limitadas condiciones de la producción – cultivo de la tierra primitivo y en pequeña escala, e industria artesanal. [...] La agrupación de los territorios más extensos en reinos feudales era necesaria tanto para la nobleza terrateniente como para las ciudades. Por consiguiente, la organización de la clase dominante, la nobleza, estaba encabezada en todas partes por un monarca.

d. A la cuarta etapa, la *sociedad capitalista*, corresponde la dominación de la clase proletaria por la capitalista, y un modo de producción regido por la propiedad privada y el trabajo asalariado. En el *Manifiesto Comunista* Marx-Engels la describen como sigue:

De los siervos de la Edad Media surgieron los villanos libres de las primeras ciudades. Y de estos surgieron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África abrieron a la burguesía ascendente un nuevo campo de actividad. [...] La organización feudal de la industria, con la producción industrial monopolizada por los gremios cerrados, no podía satisfacer ya la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados. Su lugar fue ocupado por la manufactura. La clase media industrial desplazó a los maestros de los gremios; la división del trabajo en el seno de un mismo taller reemplazó la división del trabajo entre las diferentes corporaciones.

Pero los mercados crecían sin cesar y la demanda también. La manufactura resultaba insuficiente. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la producción industrial. La gran industria moderna sustituyó la manufactura; el puesto de la clase media industrial fue ocupado por los industriales millonarios, los jefes de verdaderos ejércitos industriales, los burgueses modernos.

La industria moderna creó el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de todos los medios de transporte terrestre. Este desarrollo influyó, a su vez, sobre el de la industria; a medida que se extendían la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles se desarrollaba la burguesía, multiplicaba sus capitales y relegaba a un segundo término las clases ligadas a la Edad Media.

Vemos, pues, que la burguesía moderna es, en sí misma, el fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.

Cada etapa de la evolución de la burguesía ha sido acompañada del correspondiente éxito político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna medieval; en algunos lugares república urbana independiente (como en Italia y Alemania); en otro «tercer estado» tributario de la monarquía (como en Francia); después, durante el período de la manufactura propiamente dicho, contrapeso de la nobleza en las monarquías feudales o absolutas y, en general piedra angular de las grandes monarquías; con el establecimiento de la gran industria y el mercado mundial, la burguesía conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno.

Para la constitución del modo de producción capitalista será necesario además el surgimiento de la clase proletaria que asegure la producción de riqueza. Según Marx este proceso se completa con la aparición del «trabajador libre». En el siguiente párrafo de *El Capital* Marx se refiere a ello.

Para convertir su dinero en capital, el propietario de aquel ha de encontrar, pues, en el mercado un trabajador libre. Libre en el doble sentido de que como hombre libre puede disponer de su fuerza de trabajo como una mercancía propia y que no dispone de más mercancía para la venta, le falta todo lo necesario para la realización de su fuerza de trabajo. [...]

Ahora bien, está claro que la naturaleza no produce, por un lado, propietarios de dinero o de mercancías y, por otro lado, hombres que no poseen nada más que su fuerza de trabajo. Esta relación no tiene ninguna base natural, ni tampoco una base social común a todas las épocas históricas. Es, a todas luces, el resultado de una evolución histórica anterior, el producto de muchas revoluciones económicas, de la extinción de una serie de viejas formas de producción social.

Ahora bien, si la desigualdad y la lucha de clases caracterizan a toda sociedad, es oportuno preguntar ¿cómo es posible entonces el orden social?. Este es posible por la existencia de la dominación de una clase sobre las otras, lo que implica desde el uso de la fuerza directa hasta el más frecuente uso de la persuasión y legitimación del orden de cosas existente a través de la producción y reproducción de concepciones ideológicas. Así por ejemplo, el orden capitalista será definido como orden burgués, precisamente por que está caracterizado por la dominación de la burguesía como clase dominante.

2.4.2 Weber y la teoría multidimensional de la estratificación social.

Para Weber la estructura social también está caracterizada por la desigualdad social, solo que Weber ve este sistema de manera más compleja que Marx-Engels, como conformada a partir de diversos criterios de desigualdad, lo que da lugar a otros tantos tipos de grupos sociales que disputan entre sí los recursos escasos. Estos son la clase, los grupos de status y de poder.

a. *Clase*: Weber coincide con Marx-Engels en definir a la clase social como causa de desigualdad social, aunque lo hace de manera distinta. Mientras Marx-Engels definen la pertenencia de clase por la propiedad/no propiedad de los medios de producción, Weber define la clase social por la posición dentro del mercado por lo cual es criticado desde el punto de vista marxista, ya que basa la estratificación por clase en el nivel más superficial de la circulación económica y no en el nivel básico de la producción.⁴⁶ Al conflicto básico de Marx-Engels entre los propietarios de los medios de producción y los proletarios que solo poseen su trabajo, Weber agrega el conflicto entre los capitalistas financieros y los deudores de sus créditos y también el conflicto entre vendedores y consumidores. El resultado es una teoría más compleja. El conflicto es visto entonces como la lucha por el control de un lugar en un mercado, ya sea el de la tierra, el del dinero, o el del crédito, etc. La clase dominante será la que se asegura el monopolio de algún mercado lucrativo, las menos dominantes poseen solo monopolios parciales o monopolios de bienes menos deseables.

⁴⁶ Sin embargo, cuando Marx analiza procesos concretos, como por ejemplo lo hace en el *18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), normalmente utiliza clasificaciones de clases sociales que incluyen otras clases además de los propietarios de los medios de producción y los proletarios, agregando, por ejemplo, clases intermedias o subdivisiones de clases, como los financistas.

b. *Grupos de status*: mientras las clases compiten por valores económicos, los grupos de status lo hacen por prestigio, es decir por elementos culturales. La pertenencia a un grupo racial o étnico, a determinada religión o comunidad, es valorada socialmente de diferente manera, generando nuevas formas de desigualdad. Clase y grupo de status son irreducibles aunque no independientes.

c. *Grupos de poder*: Weber difiere substancialmente de Marx en este punto, ya que no considera al poder y a la política como una consecuencia superestructural de lo económico, sino como una fuente de desigualdad en sí mismos y una causa adicional de conflicto. Los grupos de interés y los grupos políticos que surgen de la desigual distribución del poder no son reducibles, según Weber, a los grupos económicos y grupos de status, sino que poseen intereses propios que se alojan «en la casa del poder» que es el estado. Su análisis del estado da origen a la teoría de la burocracia y a la sociología de las organizaciones. Mientras que para Marx-Engels el estado es una maquinaria al servicio de las clases dominantes, para mantener el poder y generar ideologías, la preocupación de Weber por el estado y la autoridad está centrado en la legitimación del poder.

2.5 Estructura y superestructura: ideología y legitimación.

Los distintos paradigmas sociológicos difieren también en el papel que dan a la cultura y en particular a las normas, ideas y valores en la explicación de lo social. Para el modelo de consenso de Durkheim, Parsons o Merton, la sociedad es un orden normativo, lo cual pone en evidencia su orientación idealista. El consenso en sí es normativo y por lo tanto cultural. Veamos cuales son los presupuestos de Marx-Engels y Weber.

2.5.1 Marx y el concepto de ideología.

Marx discrepa radicalmente con Hegel invirtiendo su propuesta idealista y da una solución materialista al problema de la generación de la cultura. El supuesto central es que las condiciones materiales de la existencia humana determinan la conciencia humana. En el Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) Marx expresa:

[...] *en la producción social de su vida los hombres entran en determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino al contrario, su ser social lo que determina su conciencia.*

En síntesis, las relaciones de producción son la estructura sobre las que se asienta la superestructura cultural. Esto tiene varias consecuencias. En primer lugar se afirma una relación causal en la cual la producción de las ideas depende de la producción material («el modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual»); en segundo lugar, que cada clase social tiende a percibir la realidad de manera particular a través de sus propias formas culturales; y en tercer lugar, y lo que es más importante, que la superestructura tiene una función ideológica, ya que tiende a reflejar los intereses de la clase dominante y a justificar el orden de cosas existente del cual se beneficia. Dicen Marx-Engels en *Ideología alemana* (1846)

*Las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes; es decir: la clase que es la fuerza material dominante, es, al mismo tiempo, la fuerza intelectual dominante. La clase que controla los medios de producción material controla al mismo tiempo los medios de producción mental; por consiguiente, las ideas de los que no disponen de los medios de producción mental están, por lo general, sometidas a las de la clase dominante. Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, apprehendidas como ideas y, por consiguiente, de las relaciones que convierten una clase en clase dominante; son, pues, las ideas de su dominio. Los individuos que componen la clase dominante poseen, entre otras cosas, una conciencia y, por lo tanto, piensan. Mientras dominan como clase y determinan una época en todas sus dimensiones es evidente que dominan en toda la extensión y, por consiguiente, también dominan como pensadores, como productores de ideas, y regulan la producción y la distribución de las ideas de su época. Por consiguiente, sus ideas son las ideas dominantes de la época.*¹¹

¹¹La ideología es «falsa conciencia» porque no revela la realidad tal cual es, sino que la mitifica en beneficio de los intereses de la clase dominante. Las ideas como ideología sirven al doble propósito de a) idealizar los intereses de la clase dominante, son así «la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes» y b) ocultar la realidad tal cual es y la existencia de un sistema de desigualdad y dominación.¹²

Una característica fundamental del pensamiento ideológico es su abstracción y generalidad, lo que oculta el vínculo de las ideas con los intereses dominantes. Las ideas dominantes son presentadas como representando el interés general y no el interés particular de una clase, la dominante. De ahí también su falsedad afirman Marx-Engels, quienes oponen a la noción de ideología (falsa conciencia) la noción de

conciencia, la que es revolucionaria y cuya existencia presupone la existencia de una clase revolucionaria. Las ideas revolucionarias son liberadoras y también se arrojan la representatividad de los intereses generales de la sociedad, denunciando primero y reemplazando después la concepción ideológica de la clase desplazada. En tal sentido son más abarcativas. En *Ideología alemana* Marx-Engels afirman:

Porque cada nueva clase que reemplaza a la clase anteriormente dominante se ve obligada, simplemente para conseguir sus objetivos, a presentar sus intereses como intereses comunes de todos los miembros de la sociedad, es decir, a dar a sus ideas la forma de universalidad y a representarlas como las únicas racionales y universalmente válidas. La clase que hace una revolución aparece desde el primer momento no como una clase sino como la representante de toda la sociedad, simplemente porque se opone a una clase. Aparece como la sociedad entera enfrentada con una sola clase, la dominante.

Las ideas de las clases revolucionarias triunfadoras tenderán a convertirse más tarde en ideológicas, pues si en un principio su victoria beneficia al resto de las clases dominadas solo lo será a condición de incorporarse a la clase dominante, tal como ocurrió, dicen Marx-Engels, con la burguesía francesa que derrocó el dominio de la aristocracia y que permitió a muchos proletarios elevarse por encima de su condición de tales, pero solo a condición de incorporarse a la burguesía y convertirse en burgueses. Esto será así hasta tanto no se eliminen las bases mismas de la dominación de clase.

La ilusión de que el dominio de una clase determinada es únicamente el dominio de determinadas ideas desaparece desde luego cuando el dominio de clases deja de ser la forma de organización social: es decir, cuando ya no es necesario presentar un interés particular como interés general o presentar como dominante el «interés general». (Ideología alemana)

La conciencia verdadera que para Marx-Engels es la conciencia de la clase proletaria se adquiere cuando el dominado comprende las causas de la situación de dominación en la cual él se encuentra en la posición más desventajosa. A través de este proceso una clase en sí se transforma en una clase *para sí*. En *Miseria de la filosofía* (1847) Marx afirma lo siguiente:

En un primer momento las condiciones económicas transformaron las grandes masas del pueblo en trabajadores. La dominación del capital dio a estas masas una situación común, unos intereses comunes. Por consiguiente, estas masas constituyen ya una clase en relación con el capital pero todavía no una clase para sí. En el curso de la lucha —de la que solo hemos indicado algunas fases— esta masa se une y se convierte en una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clases.

Un ejemplo interesante de aplicación de estos conceptos está dada en El 18 Brumario de Luis Bonaparte en el cual Marx intenta explicar por qué el campesinado apoyó la dictadura de Luis Bonaparte contra la Revolución de París. Según Marx las condiciones materiales en que se encontraban los campesinos (aislados en sus granjas y villas) impidieron que estos pudieran generar una conciencia real de sí mismos, como una clase con intereses propios y contrapuestos a los de otras clases.

La superestructura no es meramente resultado de la estructura material, tiende a justificarla y puede decirse que es constitutiva de la realidad social. Este ha sido un aspecto enfatizado por autores neomarxistas como Gramsci¹⁷ y Habermas, quienes

¹⁷ En tal sentido es interesante el concepto de «hegemonía» de Gramsci. Ver, por ejemplo, Antonio Gramsci (1984). *Cuadernos de la cárcel*.

destacan el papel de la superestructura mucho más que en la versión original de Marx.

2.5.2 Weber y la teoría de la legitimación.

Max Weber ve el papel de las ideas de manera muy diferente a Marx-Engels. Para Weber las ideas, los valores y las creencias no son meramente resultado superestructurales de las fuerzas económicas subyacentes. Weber otorga a las ideas un rol causal muy importante en la generación de nuevas formas económicas, asignándoles entonces un valor explicativo de la realidad social que Marx-Engels no les reconocen. En este sentido Weber se nos muestra antimarxiano, oponiéndose a las explicaciones materialistas estrictas, aunque no necesariamente por ello su versión es idealista (como lo quiere ver Parsons). Su perspectiva es multidimensional como lo afirma Collins (1985), lo cual es coherente con el rechazo que Weber tiene de soluciones simplistas y unidireccionales para explicar la estructura y los procesos sociales.

Un claro ejemplo de la relevancia causal que Weber asigna a las ideas (en este caso las religiosas) lo encontramos en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En este trabajo Weber, como Marx, trata de explicar el surgimiento del capitalismo en Europa. A diferencia de este, quien atribuye el origen del capitalismo a contradicciones generadas en el seno del modo de producción feudal, Weber sin descartar causas de tipo económico, enfatiza la importancia de la aparición del protestantismo (particularmente el calvinismo) en la generación del espíritu capitalista. Una revalorización del trabajo como camino hacia la salvación, propia de la teoría puritana de la predestinación, favoreció, según Weber, el ascetismo, la producción, el ahorro y con ello la acumulación capitalista. Esta ética, luego secularizada contribuiría al desarrollo de una orientación hacia el éxito y el logro económicos, propio de las sociedades predominantemente protestantes.

Weber es menos crítico que Marx en cuanto al valor de las creencias en el proceso de justificación del poder. Marx-Engels ven la conciencia de las clases dominantes como instrumentos de dominación y como el reflejo idealizado de sus intereses, lo que es posible, dado que tales clases controlan los medios materiales de producción mental. Weber en relación al fenómeno de la dominación y a su mantenimiento, enfatiza la necesidad de la existencia de creencias legitimadoras del mismo. En tal sentido coincide con Marx-Engels, solo que lo hace sin intención crítica inmediata. En *Economía y Sociedad* sostiene:

[...] ni la costumbre, ni la situación de intereses, ni tampoco motivos puramente afectivos y de valor (racionales con respecto a valores), pueden constituir las bases en que confía la dominación. Otro factor se le agrega normalmente: la creencia en la legitimidad.

Existen, agrega Weber (1969, a.), tres tipos puros de dominación legítima, a los que clasifica precisamente a partir del principio de su legitimación. Estos son:

1. Racional: *se apoya sobre la creencia en la legalidad de ordenaciones establecidas y de los derechos de mando de aquellos a quienes esas ordenaciones atribuyen el ejercicio de la autoridad (autoridad legal).*
2. Tradicional: *se apoya en la creencia en la santidad de las tradiciones que tienen vigencia desde tiempos remotos y en la legitimidad de aquellos a quienes esas tradiciones atribuyen el ejercicio de la autoridad (autoridad tradicional).*
3. Carismático: *se apoya en la entrega extracotidiana al heroísmo, la santidad o ejemplaridad de una persona, cuyas órdenes son emitidas o reveladas (autoridad carismática).*

Weber considera entonces que la creencia en la legitimidad de la dominación tiene un poder cohesivo dentro de una colectividad de

individuos. Si bien las crisis de legitimidad tienen su base en conflictos sociales, estos no son meramente económicos.

El supuesto tanto de Marx-Engels, como de Weber es que el orden es conflictivo. Pero entonces ¿cómo se mantiene?. A través de la dominación, la que no puede fundarse meramente en el uso de la fuerza si desea perpetuarse. Para ello, tanto para Marx-Engels como para Weber, es necesaria la existencia e intervención mediadora de un sistema de valores y creencias que justifiquen la dominación y que contribuyan a la perpetuación y reproducción de las formas sociales. A pesar de tal coincidencia las soluciones adoptadas por estos autores son diferentes, en particular en la importancia explicativa dada a las ideas y valores en la producción y reproducción de la vida social.

2.6 Conflicto y cambio social.

Las diversas versiones del modelo de conflicto visualizan a la sociedad como un sistema de relaciones sociales caracterizado por una o más formas de desigualdad, en la cual individuos, clases, grupos, organizaciones o aún naciones (a nivel internacional) disputan entre sí la apropiación de bienes escasos, tales como riqueza económica, poder, prestigio, influencia, etc. Sobre estos procesos básicos se estructura el orden social, el cual es intrínsecamente conflictivo. Es así que para su generación y perpetuación sea necesario un sistema de dominación con una distribución asimétrica del poder, en el cual los estratos y grupos dominantes mantienen su situación de privilegio, subyugando a los estratos o grupos dominados. Dados estos supuestos generales, en el modelo de conflicto, el problema del cambio social adquiere una relevancia central y primaria, privilegiando preguntas tales como ¿de qué modo y por qué factores cambian las estructuras sociales?, ¿cómo se reorganizan los sistemas sociales luego de períodos de crisis de los que resulta la profundización de los conflictos y/o de las contradicciones estructurales?, ¿cuáles son

las causas que generan los cambios sociales?, ¿hacia qué formas sociales se orientan los sistemas sociales, en particular los contemporáneos?, en otras palabras, ¿hacia dónde vamos?, si es que vamos en alguna dirección determinada. Las respuestas ofrecidas son diferentes y aún divergentes. Nos centraremos nuevamente en las propuestas de Marx-Engels y Weber.

2.6.1 Revolución y utopía comunista...

La preocupación por el cambio social es central dentro de la perspectiva marxiana, en particular el cambio hacia el modo de producción capitalista y de este modo de producción hacia nuevas formas sociales. Ante la pregunta ¿qué cambia?, la respuesta típica sería: un modo de producción hacia otro modo de producción. Esta es entonces la unidad de análisis, lo que hace que el enfoque sea a nivel macrosociológico. Las respuestas se basan asimismo en una concepción materialista de la historia.

Como fuera ya expresado, los seres humanos en la producción social de su vida entran en determinadas relaciones de producción que son necesarias e independientes de su voluntad y que corresponden a una fase determinada del desarrollo de las fuerzas productivas materiales. Cada una de estas etapas constituye un modo de producción (Marx, 1859, Prefacio).

En cada modo de producción el sistema económico determina la organización del resto de la sociedad, el que a su vez se organiza en torno a la propiedad de los medios de producción, la que define la estratificación social propia de cada modo de producción. La forma de propiedad es consagrada por el sistema jurídico y sostenida por el estado, el que representa y beneficia los intereses de la clase dominante. La oposición y lucha de las clases sociales entre sí tipifica cada modo de producción: esclavos versus amos, siervos versus señores feudales, proletarios versus capitalistas. A pesar de la multi-

plicidad de clases, el conflicto entre clase dominante y clase dominada es bipolar y con el desarrollo de los medios de producción tiende a polarizarse más y más, los ricos se vuelven más ricos y los pobres más pobres. Los estratos intermedios tienden a polarizarse hacia arriba o hacia abajo en el sistema de desigualdad social. Veamos que dice Marx al respecto en el *Manifiesto comunista* (1848).

La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se han enfrentado siempre, han sostenido una lucha constante, ora soterrada, ora franca y abierta, una lucha que siempre ha terminado con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la ruina de todas las clases beligerantes.

Más adelante expresa con referencia expresa al modo de producción capitalista:

La moderna sociedad burguesa, surgida de las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase. Solo ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas.

Nuestra época, la época de la burguesía, posee, sin embargo, un rasgo distintivo: ha simplificado los antagonismos de clase. La sociedad se divide cada día más en dos grandes campos hostiles, en dos grandes clases que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.

El devenir histórico se da entonces en etapas y el cambio entre ellas por procesos revolucionarios nacidos de las condiciones mismas de la producción de la vida material dentro de cada etapa o modo de producción. Al preguntarse ¿cómo cambia la

sociedad?, la respuesta sería relativamente breve: revolucionariamente. Pero, ¿por qué cambia?.

Marx-Engels encuentran la explicación del origen del proceso revolucionario en la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes (propiedad). Veamos lo que estos autores expresan al respecto en los dos textos siguientes:

Es cierto que en el curso de su desarrollo económico la propiedad privada avanza hacia su propia destrucción, pero solo a través de una evolución independiente de sí misma, inconsciente y contra su voluntad, únicamente porque produce el proletariado como proletariado. La miseria consciente de su miseria moral y física, la degradación consciente de su degradación y, por esto mismo, en lucha por abolirse a sí misma. El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada ha dictado contra sí misma al crear al proletariado. (La sagrada familia, 1845)

Al llegar a una fase determinada de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en que se habían desarrollado hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre entonces un período de revolución social. (1859, Prefacio)

Es así que la propiedad privada necesita para subsistir y crecer de seres humanos que no poseen nada más que su fuerza de trabajo quienes a través del trabajo asalariado hacen posible la acumulación capitalista a través del apoderamiento de la plusvalía⁴⁸ por el

⁴⁸ La plusvalía es el valor que excede el trabajo asalariado, del cual se apodera el capitalista, permitiendo así la acumulación de la riqueza en otras manos que no

capitalista. De ahí que la propiedad privada genera al proletariado y necesita de él. Al hacerlo además está gestando su propia destrucción, ya que cuando el proletariado, una clase *en sí* se transforma en una clase *para sí*, se torna consciente de su «miseria» y «degradación» e inicia un proceso emancipatorio a través de la revolución social. ¿Por qué esto es así?:

El proletariado y la riqueza constituyen una antinomia. En este sentido, forman un todo único. Son dos formas del mundo de la propiedad privada. El problema consiste en descubrir el lugar que cada uno de ellos ocupa en la antinomia. No basta con decir que son las dos caras de un todo único.

La propiedad privada, como propiedad privada, como riqueza, está obligada a conservarse a sí misma y, por tanto, a conservar a su contrario, el proletariado. Es el lado positivo de la antinomia, la propiedad privada satisfecha.

En cambio, el proletariado se ve obligado, como proletariado, a laborar por su propia abolición y, por consiguiente, a laborar por la abolición de las condiciones que le convierten en proletariado, es decir, por la abolición de la propiedad privada. Es el lado negativo de la antinomia, la propiedad privada en estado de agitación, disgregada y en proceso de disgregación. (idem)

sean las del trabajador. En *El Capital*, III Marx define a la plusvalía de la siguiente manera:

Hemos visto también que el capital [...] en el proceso social de producción correspondiente, extrae una cierta cantidad de trabajo excedente del productor directo, el obrero, trabajo excedente no retribuido que siempre tiene la cualidad de trabajo forzado, aunque parezca resultado de un contrato libremente aceptado. Este trabajo excedente está representado por la plusvalía y esta plusvalía se encarna en un producto excedente. En general, siempre tiene que haber trabajo excedente, en el sentido de una cantidad de trabajo superior al que se necesita para satisfacer las necesidades existentes.

Ahora bien, ¿es suficiente la maduración de esta contradicción para la producción del cambio social revolucionario? Como hemos visto los factores económicos no son suficientes para determinar un cambio, ya que es necesario que la clase dominada se transforme en clase revolucionaria, en primer lugar adquiriendo conciencia de la situación objetiva de dominación y explotación de la que es víctima («miseria consciente de su miseria», «degradación consciente de su degradación»), así como de cuáles son sus verdaderos intereses de clase. En segundo lugar, es necesaria su organización política, para oponerse a la clase dominante, a sus intereses, al dominio del estado que asegura tal dominación y al sistema jurídico que consagra entre otras cosas la forma de propiedad que beneficia la dominación de una clase por otra, la que en el caso del capitalismo es la propiedad privada.

La apropiación del aparato del estado por una clase permite la consagración de una forma de propiedad que la beneficia. Así por ejemplo la clase capitalista utilizó al estado para consagrar la propiedad privada que aseguró al capitalista la apropiación de la plusvalía, es decir del excedente de la producción del trabajo, la que pasa a constituir y engrosar su riqueza. Para la configuración de cada modo de producción es necesaria la creación de una clase dominada y de condiciones para su explotación económica. Con ello se está generando, como hemos visto, las condiciones objetivas para el conflicto de clases y, a su vez, el germen de su autodestrucción y superación por otro modo de producción, con otra estructura de desigualdades, otro sistema ideológico, otro conflicto de clases y así sucesivamente.

La culminación del proceso de cambio es entonces la revolución en sí, en la cual las clases antes dominadas toman el poder y ganan control de la maquinaria estatal. El proceso es dialéctico porque la clase dominada no pasa a ser dominante dentro del mismo modo de producción, sino que hay un cambio de modo de

producción con una nueva clase dominante y la gestación de una clase dominada emergente.

Para entender la teoría de Marx-Engels es necesario recordar que ellos no solo querían *explicar* el orden social existente, en particular el capitalista y su cambio hacia otra forma de orden social, sino además utilizar la teoría para *promover* el cambio social. Esta es la esencia de la teoría crítica que pretende ser *theoria* en el sentido griego del término y tener un efecto transformador. Ello está dado en Marx-Engels por la idea de praxis revolucionaria.

Para estos autores la actividad política está subordinada a la actividad social y a la economía y la lucha de clases, aunque orientada al control del estado, tiene objetivos más amplios y generales. De ahí que distingan entre revolución política —parcial y superficial— y revolución social —que implica la destrucción y el reemplazo del modo de producción existente—.

¿Cuál es la base de una revolución parcial, meramente política? Simplemente esta: una fracción de la sociedad civil se emancipa y consigue una posición dominante; desde su situación particular, una clase determinada emprende la emancipación general de la sociedad. Esta clase emancipa a toda la sociedad, pero solo a condición de que toda la sociedad se encuentre en la misma situación que ella, por ejemplo, que posea o pueda adquirir dinero y cultura. (Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, 1844)

Una revolución social, en cambio, genera no solo un cambio político, sino una transformación estructural liberadora. Ella debe estar dirigida por una clase revolucionaria que lo es en tanto y en cuanto sus objetivos sean la disolución del orden existente.

[...] una clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil, una clase que sea la disolución de todas las clases, una esfera de la sociedad

que tenga carácter universal porque sus sufrimientos sean universales. (Idem)

Ahora bien, ¿hacia dónde marcha la sociedad?, ¿es este el proceso infinito y permanente de la historia?. Marx-Engels responden negativamente a estos interrogantes, hay en ello un componente programático muy importante, el que resulta congruente con el carácter crítico de su teoría y que responde a las preguntas ¿cuál es el futuro de la sociedad capitalista?, ¿cuáles serán las características de las nuevas formas de organización social?. Como es bien conocido, la propuesta y predicción de Marx-Engels es *utópica*. La visión marxiana y engelsiana de la sociedad futura es optimista. Tienen una visión liberadora y emancipatoria, punto central de una teoría crítica. La culminación del proceso de cambio es una sociedad comunista, tras una etapa socialista transitoria, caracterizada por la dictadura del proletariado. La teoría de Marx-Engels es propia del clima intelectual del siglo XIX período dominado por el evolucionismo y un optimismo progresista. En *Ideología alemana* están descritos los pasos de este proceso. En la larga cita que sigue los dos primeros párrafos refieren a aspectos ya analizados y constituyen un sumario de los mismos. De ahí que su inclusión, además de mantener la unidad del texto, sirva para enfatizar esas ideas.

1. *En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a un estadio en que aparecen fuerzas productivas y medios de circulación que han de ser forzosamente nefastos en el marco de las relaciones existentes; no son ya fuerzas productivas sino fuerzas destructivas (el maquinismo y el dinero). A la vez, surge una clase que soporta todas las cargas de la sociedad sin gozar de ninguna de sus ventajas, una clase expulsada de la sociedad y obligada a oponerse totalmente a las demás clases, una clase que engloba la mayoría de los miembros de la sociedad y en la cual se desarrolla la conciencia de la necesidad de una revolución*

- radical: es la conciencia comunista, que también se puede formar, naturalmente, en el seno de las demás clases, al observar la situación de esta.*
2. *Las condiciones en que pueden utilizarse determinadas fuerzas productivas son también las condiciones para la dominación de una clase determinada de la sociedad, cuyo poder social, derivado de su propiedad, encuentra invariablemente una expresión práctica e ideal en una forma particular de Estado. Por consiguiente, todas las luchas revolucionarias se dirigen contra la clase que ha sido hasta entonces dominante.*
 3. *En todas las revoluciones anteriores, la forma de actividad permanecía inmutable; se trataba, únicamente de una redistribución de esta actividad entre otras personas, de la introducción de una nueva división del trabajo. En cambio, la revolución comunista se dirige contra el modo de actividad anterior, suprime el trabajo y elimina todas las formas de dominación de clase al eliminar las clases mismas, porque es realizada por la clase que ya no cuenta como clase en la sociedad, que no es reconocida como tal y que es la expresión de la disolución de todas las clases, de todas las nacionalidades, etc., dentro de la sociedad actual.*
 4. *Para la creación, en escala de masas, de esta conciencia comunista y para el éxito final de la causa se requiere una transformación masiva de los hombres. Ahora bien, esta transformación solo puede llevarse a cabo con un movimiento práctico, con una revolución. La revolución no solo es necesaria porque es el único medio de derrocar a la clase dominante; lo es también porque solo una revolución permitirá a la clase que la derroca barrer los escombros de la vieja sociedad y ser capaz de fundar una sociedad sobre nuevas bases.*

Tras la revolución proletaria, esta clase se apropiará de la maquinaria del estado e instaurará una dictadura, no para la consagración de sus intereses de clase a través de un nuevo sistema de explotación, sino todo lo contrario para la abolición de la propiedad privada, por medio de la colectivización de los medios de producción, fuente de la explotación capitalista.

Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista hay un período de transformación revolucionaria de la primera en la segunda. Corresponde a este período un período político también de transición, en el que el Estado no puede ser más que la dictadura revolucionaria del proletariado. (Crítica al programa de Gotha, 1875.)

Aboliendo la propiedad privada se elimina la causa de la desigualdad entre las clases y el conflicto entre ellas, preparando de este modo las condiciones para el advenimiento de la etapa comunista, caracterizada por la ausencia de contradicciones y conflictos de clase.

Hay en Marx-Engels entonces una direccionalidad del cambio social y una solución utópica, un estadio social de profunda armonía y falta de contradicciones. Esta visión optimista puede ser apreciada parcialmente en el siguiente párrafo en el que Marx ofrece una descripción amplia, con particular referencia al derecho:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea únicamente un medio de vida sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos se hayan desarrollado también las fuerzas productivas y fluyan con abundancia los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces se

podrá superar completamente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades! (ídem)

2.6.2 ... o proceso de racionalización?

Weber también focaliza su atención en el capitalismo, aunque su explicación varía, porque ofrece una perspectiva multivariable de tal proceso en el cual confluyen e interactúan fuerzas materiales e ideas en la producción del cambio social. La propuesta weberiana para la explicación de estos procesos difiere de la de Marx-Engels en varios aspectos.

Primero, no pretende elaborar leyes generales del devenir histórico. No hay en tal sentido pretensión de «gran teoría» al estilo de Marx o Parsons. Weber adopta una perspectiva historicista pues presta gran atención a la singularidad histórica. Por ejemplo, cuando analiza al capitalismo parte de la singularidad de esta forma de organización económica tal como se desarrolló en Europa, intentando explicarla a partir de la convergencia de un conjunto de causas históricas que lo hicieron posible en un lugar y en un momento dados.

Segundo, para Weber, como para Marx-Engels, el conflicto produce cambio social, aunque, como ya hemos visto, no está fundado exclusivamente en las condiciones económicas. Ofrece, en cambio, una explicación multivariable del cambio social, apartándose del materialismo histórico de Marx-Engels.

Tercero, Weber no concibe el desenvolvimiento histórico en etapas, propio del pensamiento evolucionista del siglo XIX, ni vemos en su teoría direccionalidad en el cambio social. Por su orientación historicista, no hay necesidad histórica ni determinismo. Un ejemplo de ello es el análisis que Weber realiza de la dominación. A

tal fin crea una tipología basada en las formas de legitimación de la autoridad brevemente descritas en la sección anterior. Si recordamos, ellas son a) la dominación tradicional en la que se obedece a la persona del señor, aquel que la tradición indica, b) la dominación legal, en la que se obedece a la ley y en la que las órdenes son impartidas impersonalmente y, finalmente, c) la dominación carismática, en la que «se obedece a un caudillo carismáticamente dotado, por mérito de la confianza personal, por revelación, por heroicidad y ejemplaridad en el ámbito en que la fe en su carisma es válida» (Weber, 1969, a.)

Las dos primeras formas son ordinarias, mientras que la tercera, la carismática es extraordinaria. ¿Establece Weber una secuencia lógica o histórica entre estas formas de dominación?, ¿hay pautas de sucesión histórica entre las formas de dominación política?. La respuesta a ambas preguntas es negativa. Se puede afirmar que en el mundo moderno ha habido un desplazamiento de lo tradicional por lo racional y tal como el mismo Weber lo expresa, un creciente proceso de racionalización. Esto no implica afirmar que en la tipología weberiana tal secuencia sea necesaria. Por un lado Weber elabora precisamente una tipología, constituida por tres tipos ideales que tiene una función heurística, interpretativa y analítica. Por el otro lado, el carisma es precisamente extraordinario y no está adscripto a una etapa histórica dada. Por ejemplo, situaciones de crisis, cuando la legitimidad tradicional o legal sobre las que se basa la autoridad se ven afectadas, son favorables para la aparición de líderes carismáticos. A su vez, uno de los principales problemas que debe enfrentar la dominación carismática es la rutinización que se produce cuando el líder carismático crea reglas formales, estructuras y procedimientos para organizar a sus seguidores después de acceder a la dominación. La sucesión carismática puede adquirir cualquiera de las otras dos formas, la tradicional o la legal, sin que haya necesidad histórica en la adopción de una u otra forma.

Cuarto, al responder a la pregunta ¿hacia dónde cambia la sociedad?, Weber, en contraposición a Marx-Engels, ofrece una visión pesimista, ya que para él el mundo avanza hacia un creciente desencantamiento resultado del proceso de racionalización de todos los ámbitos de la vida social. Este es un tema central en la concepción weberiana. Para este autor la racionalidad que define a las modernas sociedades es una racionalidad de «medios» a «fines», lo que implica la selección de los mejores medios para el logro de fines definidos. El proceso de racionalización significa, según Weber, la constante penetración de este tipo de racionalidad en cada vez mayores ámbitos de la vida social con la consecuente destrucción de las formas tradicionales. Si bien la racionalización de la vida tiene para el individuo efectos liberadores del dogmatismo religioso, de las estructuras comunitarias o de clase y de otras formas tradicionales; crea a su vez nuevas formas de dominación, como la burocracia, el mercado y la creciente influencia del estado. Este crecimiento de la dominación impersonal bajo la forma racional-legal, limita las opciones del individuo, quien tiende a verse atrapado en la «caja de hierro» de una racionalidad estrecha. Además, a diferencia de Marx, Weber no ve potencialidades revolucionarias en esta nueva situación, ni tampoco se plantea praxis emancipatorias o utopías liberadoras y superadoras de tal estado de cosas. De ahí su desencantamiento y pesimismo.

2.7 Sumario de las ideas centrales del modelo de conflicto.

a. Marx percibe la realidad social en términos objetivos y estructurales. La sociedad es un fenómeno objetivo dotado de externalidad y coactividad. Su punto de partida no es el individuo, el que es visto como un sujeto que participa en relaciones sociales a partir de su inserción dentro de relaciones de producción concretas e históricas. Hay una prioridad analítica del sistema social sobre el actor social. Weber parte del individuo que interactúa y dota de sentido a la realidad social, sin

embargo, a pesar de esta apertura hacia la intencionalidad subjetiva del actor, Weber, en sus análisis concretos se ubica a un nivel macrosocial y focaliza su atención en procesos y estructuras sociales, alejados de la interacción cara a cara o de pequeños grupos.

b. Las relaciones sociales son esencialmente conflictivas y lo es también el orden social. El conflicto de intereses entre grupos, clases, organizaciones o naciones es percibido como permanente y como constitutivo de la organización social. El orden social es conflictivo y su mantenimiento depende de la existencia de un sistema de dominación. Los conflictos se dan fundamentalmente con referencia a la distribución de recursos escasos, materiales o no, tales como son la riqueza, el poder, el prestigio, etc.

c. La realidad social es vista primariamente como un sistema en el que grupos, clases, organizaciones, etc. disputan a partir de distintos intereses. En Marx se daría el supuesto de la existencia de ciertas necesidades sistémicas, tal como la necesidad de cambio, lo que lo ha hecho susceptible de críticas por parte de algunos analistas que ven en su teoría ciertos supuestos funcionalistas.

d. Este paradigma tiende a centrar su atención en aspectos dinámicos de la sociedad, en particular en la explicación del cambio social. El conflicto es visto como la mayor fuente de cambio. La visión de Marx-Engels es dialéctica y materialista. Marx ve al cambio social en etapas sucesivas. Weber es historicista, antideterminista y su propuesta es multicausal. A los factores materiales agrega factores ideales como por ejemplo la influencia de creencias religiosas. En comparación con el optimismo utópico de Marx-Engels su visión es pesimista, ya que ve al mundo encaminado hacia un creciente proceso de racionalización, lo que constituye un límite para el libre desarrollo de las capacidades del individuo.

e. Existe una potencialidad crítica en la teoría de conflicto. En Marx-Engels la crítica al capitalismo es manifiesta y más aún, hay una propuesta emancipatoria a través de la incorporación de la idea de praxis y de prácticas revolucionarias. En Weber la crítica es menos radical y se dirige contra la burocratización y el creciente poder formalizador del estado. Collins (1985) afirma que

Hay debates ideológicos entre weberianos y marxistas y entre diferentes puntos de vista dentro de cada campo. En alguna medida esto es debido al hecho de que la tradición de conflicto es la más activista políticamente entre todas las ramas de la sociología [...] Pero más allá de estos inevitables debates sobre preguntas políticas, hay un centro genuino de perspectivas sobre los principios de como opera el mundo. ()*

f. La potencialidad crítica de la teoría de conflicto tiene implicaciones prácticas y políticas que hacen difícil mantener el principio de neutralidad valorativa y de formulaciones del deber ser. Weber toma una posición clara al respecto y con singular énfasis recomienda la separación entre la tarea del político y la del científico. Marx-Engels, en cambio, enrolan su teoría dentro de la crítica social con objetivos orientados hacia la praxis política, negando no solo la posibilidad de toda neutralidad valorativa, sino más aún proponiendo una orientación de valor, la de los estratos dominados. La ciencia, como toda forma de pensamiento puede ser ideológica u optar por contribuir a la generación y desarrollo de una conciencia social que, como lo afirman Bottomore y Rubel (1968, p. 42) «pudiese servir a los hombres para vencer la miseria y los sufrimientos» y rescatar al individuo de la situación de *alienación*⁴⁰ a la que, según estos autores, se ve sometido en la sociedad capi-

⁴⁰ El concepto de alienación es fundamental dentro de la filosofía de Hegel, de quien será tomado por Marx para referirse a toda «condición en que las fuerzas del hombre le aparecen como fuerzas o entidades autónomas que controlan su acción» (Bottomore y Rubel, 1968, p. 18). Por ejemplo, Marx tomará de

talista. Existen en la teoría de Marx-Engels componentes filosóficos que son difíciles de deslindar de los contenidos netamente sociológicos, sin desvirtuar la teoría en sí. Más aún, para comprender lo sociológico en esta teoría es necesario contemplar los supuestos políticos, filosóficos y económicos sobre los que se basa.

2.8 Análisis crítico del modelo de conflicto.

En esta sección he adoptado una estrategia similar a la utilizada para describir algunas de las ideas, postulados y tesis centrales del modelo de conflicto: abordar comparativamente el pensamiento de Marx-Engels y Weber. Es así, que en lo que sigue la discusión se centra en el pensamiento de los dos primeros, por la relevancia que poseen en la configuración de este modelo y secundariamente en el pensamiento weberiano, lo que no implica que este no pueda ser objeto de críticas particulares. A fin de simplificar la exposición he tomado la síntesis que Jonathan Turner (1986, p. 134) realiza de algunas de las críticas más comunes dirigidas a Marx-Engels, sobre las que elaboro a continuación.

2.8.1 Unicausalidad económica versus multicausalidad.

La primera crítica al modelo marxiano de análisis social es que:

Feuerbach la noción de que el cristianismo y la religión en general, es una expresión alienada del pensamiento humano, precisamente porque los poderes que los seres humanos reconocen a los dioses no son otra cosa que proyecciones que estos hacen de sus propios poderes y aptitudes, las que luego operan sobre ellos mismos como controles. De la misma manera Marx se referirá a la propiedad privada como producto del trabajo alienado del trabajador, ya que no solo «su trabajo se convierte en objeto y adquiere una existencia propia, sino también que existe independientemente de él, es ajeno a su persona, se le enfrenta como un poder autónomo» (Manuscritos económico-filosóficos).

Las sociedades son más que meros reflejos de la organización económica y de los patrones de propiedad.
(Turner, p. 134) (*)

Es esta una crítica al reduccionismo económico y a las explicaciones unilateralmente materialistas que hacen Marx-Engels de las estructuras y procesos sociales. En otras palabras es esta una crítica dirigida a la unicausalidad explicativa de Marx, que implícitamente hará Weber en su diálogo intelectual con las tesis marxianas. A este modelo explicativo de Marx, Weber opondrá su modelo multicausal, no basado únicamente en factores económicos sino también en valores e ideas, tales como las religiosas. El problema de Marx no es haber dado relevancia explicativa al factor económico, sino el haber reducido las explicaciones de lo social solo a ese factor, lo cual unido a la unidireccionalidad de tales explicaciones (siempre la estructura económica determina lo social y a la superestructura cultural), vuelve a este modelo poco flexible. Es necesario aclarar que muchos autores neo-marxistas han trabajado precisamente en esta dirección para reducir la rigidez y unidireccionalidad del modelo marxiano, reconociendo, por ejemplo, mayor autonomía y relevancia explicativa a la superestructura (derecho, estado, religión, ideología, etc.). Tal es el caso de Lukacs, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas y Gramsci entre los autores más conocidos y difundidos.

2.8.2 Bipolarización del conflicto.

El conflicto social raramente se bipolariza a través de toda la sociedad. (ídem) (*)

Es esta una crítica dirigida a la simplificación que Marx-Engels hacen del conflicto sobre todo en sus escritos teóricos, pues en realidad cuando Marx realiza análisis concretos, como por ejemplo, el proceso revolucionario de 1848 en Francia (*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*), Marx describe un mapa social de clases mucho más rico y complejo. Esto no es en realidad una

inconsistencia teórica o metodológica, ya que Marx pronostica la polarización de las clases en las etapas finales del conflicto revolucionario. De todos modos el supuesto de la bipolarización del conflicto es simplista y al haberlo afirmado como necesario hace que se torne empíricamente incorrecto.

2.8.3 Formas de desigualdad social.

En torno a este tema gira otra de las críticas más frecuentes a Marx-Engels.

Los intereses en una sociedad no siempre se cohesionan alrededor de la clase social. (ibid.) ()*

Esta crítica se relaciona con las anteriores, ya que es fruto de la uncausalidad economicista del modelo de Marx-Engels. Si se parte de admitir que las estructuras de desigualdad dentro de una sociedad son más complejas y diversificadas que un sistema de desigualdad social exclusivamente fundado en la propiedad/no propiedad de los medios de producción, tendremos que admitir que los intereses en disputa en los conflictos sociales no son todos económicos, ni necesariamente reducibles a lo económico. La discriminación que en la sociedad se hace por razones étnicas, raciales, religiosas o en base a la edad y al sexo o sexualidad de los individuos, si bien no son económicamente irrelevantes, su explicación no puede en última instancia reducirse a la clase social. En tal sentido el pensamiento weberiano parece estar dirigido a y ser más apto para captar la complejidad propia del sistema social en términos de la estructura de desigualdad.

2.8.4 Poder y dominación.

Las relaciones de poder en una sociedad no son siempre reflejo directo de la propiedad. (ibid.) ()*

Esta crítica está dirigida a la subordinación que Marx-Engels hacen de lo político a lo económico y en particular del aparato del estado a los intereses de la clase dominante. Quienes adhieren a ella fundan sus argumentos principalmente en el reconocimiento de que no toda forma de desigualdad, interés y conflicto se reduce a lo económico. Si esto es así, la existencia de dominantes y dominados, es decir la asimetría de poder, no solo se basa en la propiedad, sino que distintas formas de dominación se combinan y entrecruzan para formar una trabazón más compleja e intrincada que la propuesta. Críticas desde dentro y desde fuera del modelo de conflicto cuestionan la falta de autonomía que Marx-Engels reconocen a las estructuras políticas y en particular al estado como organización política.

2.8.5 Determinismo del cambio social.

El conflicto no siempre causa cambio social, dialéctico o no. (ibid.)

Esta crítica está principalmente dirigida al carácter determinista que Marx-Engels dan al cambio social. A pesar de introducir ciertos elementos voluntaristas, especialmente a través del proceso de concientización del proletariado y de la necesidad que señalan de organizar un partido revolucionario, Marx-Engels predicen la necesidad del cambio social revolucionario.

Los cambios sociales, aún los que culminaron en revoluciones socialistas no parecen haber seguido la secuencia prevista por estos autores, ni haber partido exclusivamente de la maduración de las «condiciones objetivas» de las sociedades y estructuras económicas en la cual se produjeron. En tal sentido las evidencias históricas parecen contradecir esta tesis marxiana, a lo que se agrega el hecho de que los procesos revolucionarios que culminaron en dictaduras del proletariado parecen haber adqui-

ruido un rumbo muy diferente del modelo comunista que Marx-Engels previeron como futuro de la humanidad.

Es importante destacar que muchas de las críticas morigeradoras de las tesis marxianas y engelsianas provienen del aporte intelectual de Weber. Como lo afirma R. Collins (1985, p. 93.) políticamente «el marxismo ha mantenido una identidad distintiva a través del siglo veinte», con lo cual se quiere enfatizar que innegablemente la doctrina marxista políticamente tiene un perfil claro y un protagonismo en el marco de las ideas políticas, sociales y económicas que ningún otro autor o escuela sociológicos ha alcanzado o logrado conservar durante un largo período de tiempo. Como sistema de ideas y valores políticos por su intención, por su tono liberador y cierto mesianismo implícito, el marxismo ha tenido y posiblemente siga teniendo (a pesar de la crisis económica y política de los países socialistas) un fuerte atractivo sobre los sectores económicos más desprotegidos de las sociedades contemporáneas. Esta característica, unida al hecho de que el análisis marxista quizá no haya sido superado hoy como crítica al capitalismo y más aún en la explicación de su funcionamiento, hacen que el modelo propuesto por Marx-Engels haya tenido y tenga un protagonismo político innegable en el siglo XX.

Esta vitalidad y protagonismo político de la teoría de Marx-Engels como doctrina política debe ser redimensionado al momento de analizar su aporte al modelo sociológico de conflicto, con el objetivo específico de distinguir lo que hay de político, económico, filosófico y sociológico en el pensamiento de estos autores y sobre todo en el de sus seguidores doctrinarios. La difusión y contundencia política del marxismo, como lo afirma Collins (1985, p. 93):

[...] ha oscurecido el hecho de que intelectualmente la tradición del conflicto, común tanto a Marx como a Weber ha continuado a partir de ambos y de que han habido muchos entrecruzamientos entre ambas líneas. ()*

Esta aclaración me parece pertinente, no solo para aquilatar la influencia de ambos autores en la generación y supervivencia del modelo de conflicto, sino además por otra razón tan importante como la primera, cual es la de evitar que el modelo sociológico del conflicto sea identificado y se confunda con las versiones doctrinarias del marxismo vulgar. Una identificación errónea, por lo simplista, del modelo sociológico de conflicto con el marxismo vulgar o con las expresiones políticas de grupos, partidos o gobiernos que adhieren a la doctrina de Marx-Engels y su más directos continuadores políticos, llevaría a que la vigencia teórica de este modelo fuera evaluada de acuerdo a los avatares y el destino de las experiencias históricas de esos grupos, partidos o gobiernos.

En otras palabras, con lo dicho quiero afirmar que el modelo de conflicto no se agota con el aporte que Marx-Engels hicieron, ni en el modelo marxista ortodoxo al que su pensamiento dio origen; así como también que no todos los elementos de la teoría de estos autores son sociológicamente relevantes.⁵⁰ Sin embargo, el aporte intelectual que Marx-Engels realizaron para la configuración de este modelo es innegable, no solo en lo que su pensamiento parece tener de correcto, sino también en lo que parece tener de incorrecto, ya que ha dado lugar a su reconstrucción dialéctica a partir de la crítica de otros autores entre los que se destaca, reitero, Max Weber, quien con frecuencia, a su vez, ha sido objeto de críticas a partir de perspectivas marxistas, generalmente ortodoxas.

En definitiva, para comprender la real dimensión e importancia del modelo sociológico de conflicto y de su contribución al análisis de las estructuras y procesos sociales, en primer lugar, hay que rechazar las críticas del conservadurismo vulgar que a) identifican

⁵⁰ Los aspectos políticos y la prognosis de la sociedad futura son quizá la parte más débil de este marco teórico.

este modelo con el ideario y praxis política de individuos, partidos, o gobiernos que adhieren, de una u otra forma a la doctrina política de Marx-Engels y b) que estiman que el modelo de conflicto debe ser totalmente rechazado a partir de los resultados parciales o totales de tales experiencias. En segundo lugar, es necesario rechazar asimismo la crítica marxista ortodoxa o radical que a) identifica al modelo de conflicto exclusivamente con los postulados de Marx-Engels (mejor dicho con la versión de estos autores que ellos identifican como fidedigna y aceptan como la única correcta), b) excluyendo el aporte de otros pensadores y la crítica que se hace al modelo marxiano.

Ambos tipos de perspectivas, la conservadora y la marxista ortodoxa o radical, tienen bases doctrinarias que parten de y conducen a posturas intelectuales estrechamente dogmáticas. El análisis de los modelos sociológicos apunta precisamente en otro sentido, hacia la idea de que en ellos no residen verdades últimas y únicas, sino que constituyen cosmovisiones o representaciones de la realidad que pueden resultar más o menos útiles y más o menos adecuadas para su descripción, explicación, comprensión y eventualmente su predicción. Dentro de este esquema es que creo que el simple hecho de preservar al análisis sociológico de la «camisa de fuerza» del dogmatismo, aún de la certeza que este suele proveer a los individuos, supone haber hecho una contribución significativa al estudio de las ciencias sociales.

3. EL MODELO INTERACCIONISTA.

La preocupación inicial de la sociología clásica, en la que aparecen como centrales las figuras de Durkheim, Marx y Weber, entre otros, es fundamentalmente macroestructural, preocupación que se traduce en preguntas tales como ¿de qué modo se constituye el orden social?, ¿cómo se mantiene?, ¿cómo cambian las estructuras

sociales?, ¿en qué dirección?, ¿cuál es el impacto de unas estructuras sobre otras?, etc.

Podríamos decir que el interés apunta hacia la sociedad y no hacia el individuo y que es a la sociedad a la que se le da prioridad analítica y mayor fuerza explicativa y no a la inversa. Sin embargo, especialmente en Weber y Durkheim el interés por el análisis a nivel microsociedad no está ausente y ambos autores reparan también en la importancia que la capacidad de simbolización del ser humano tiene en lo social y en la explicación de las estructuras y procesos sociales.

Max Weber reconoce la importancia que tienen las relaciones dotadas de sentido y su punto de partida es la acción social entendida como comportamiento humano individual al que el actor social otorga significado. Más aún, en Weber las interacciones simbólicas entre individuos constituyen la realidad que se oculta detrás de las macroestructuras sociales como son las burocracias, el estado, los partidos, las clases o las instituciones. Si bien Weber es consciente de la importancia de la interacción significativa para comprender la realidad social —lo que se traduce en el reconocimiento explícito que hace de ella en la primera parte de su definición de sociología— en sus análisis de las estructuras sociales antes nombradas, Weber no hace un uso fiel de la metodología que el mismo propone, ni sigue estrictamente sus propios supuestos teóricos y se inclina más por el análisis histórico enfocando macro procesos y macro estructuras sociales. En otras palabras Weber abre el camino para una tarea interpretativa microsociedad focalizada a nivel de las relaciones interpersonales cara a cara y de la interacción simbólica, pero no desarrolla esta estrategia. Propone y sugiere pero no elabora en tal sentido. A partir de esta propuesta no desarrollada es que Alfred Schutz enfatizará más tarde la necesidad de desarrollo de una teoría interaccionista que el intentará elaborar a partir del enfoque fenomenológico de Husserl.

Como recordaremos E. Durkheim también se ocupa primordialmente de la formación de las estructuras sociales. En su libro *De la división del trabajo social*, su imagen de la sociedad es la de una realidad emergente, *sui generis*, que no es reducible a los estados psíquicos individuales. Su sociología representa fundamentalmente uno de los intentos más claros por generar una estrategia de análisis macroestructural de la sociedad. Este enfoque es el que ha prevalecido como herencia intelectual de Durkheim y en gran medida, es el autor al que más referencia se hace como ejemplo de un modelo consensual macro estructural. Sin embargo, sería erróneo limitar a Durkheim a estos aspectos, ya que en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) se observa una especie de desplazamiento del interés de Durkheim hacia aspectos más microsociales. En este trabajo, Durkheim intenta demostrar el carácter no trascendental de la religión afirmando en cambio su carácter secular, simbólico y su poder moral sobre los individuos. Las preguntas teóricas que orientan a Durkheim serán del tipo ¿cómo es que la sociedad regula a los individuos?, ¿cómo la sociedad se «ubica» dentro de ellos y los guía desde su interior?. J. Turner (1986, p. 322) y R. Collins (1985, pp. 146 y ss.) en sendos trabajos concuerdan en que en esa obra Durkheim abre dos líneas de análisis dentro de una perspectiva interaccionista: a) «el análisis del ritual», con lo cual enfatiza la importancia que tienen los rituales interpersonales (no solo los religiosos) para el mantenimiento del orden macro social y b) su preocupación por el pensamiento y en general por la sociología del conocimiento. Durkheim visualiza que aunque las categorías de las conciencias individuales reflejan la estructura social, la conciencia colectiva no está totalmente fuera de nosotros. Existe un proceso de retroalimentación entre ambas. Si bien los rituales son mecanismos que producen ideas dotadas de significado social con contenidos que reflejan las estructuras sociales, aquellas, una vez formadas gozan de cierta autonomía. Esta línea de análisis daría lugar, más tarde al pensamiento de autores como Claude Lévi-Strauss y Marcel Mauss, así como, dentro del pensamiento norteamericano a Erwin Goffman,

aunque, como he afirmado antes, la influencia de Durkheim es principalmente a nivel macro estructural mas que a nivel micro.

El modelo interaccionista es el resultado de otra tradición de pensamiento o, para ser más preciso, de la confluencia de una corriente de pensamiento norteamericana representada por el psicólogo William James, el psicólogo y filósofo pragmatista Charles Pierce, John Dewey, el sociólogo Charles Horton Cooley y finalmente por George Herbert Mead, autor de la síntesis del pensamiento de los anteriores autores. Si Mead es la figura de síntesis y por lo tanto central dentro de esta corriente, fue Herbert Blumer quien dio mayor desarrollo y continuidad a la misma, acuñando el nombre de *interaccionismo simbólico* para denominar a la perspectiva que fundara Mead.

Este modelo será luego completado y desarrollado por autores como Thomas Luckman, Peter Berger y Harold Garfinkel, quienes tomando las ideas centrales de Mead incorporan a la sociología una corriente de pensamiento ajena a las tradiciones sociológicas dominantes, como lo era la fenomenología, la que tiene su máximo representante en su fundador Edmund Husserl y su principal punto de conexión con la sociología en un discípulo de aquel, Alfred Schutz. Será este quien tendrá la habilidad y el mérito de amalgamar la fenomenología radical de Husserl, la teoría de la acción de Weber y el interaccionismo norteamericano (Turner, 1986, p. 327). De ello resultará, en especial, un ulterior desarrollo de la fenomenología sociológica y el surgimiento de la etnometodología con H. Garfinkel.

En la breve introducción anterior he mencionado los nombres de los principales autores que intervinieron en el desarrollo de este modelo o paradigma de análisis sociológico.⁵¹ A continuación cen-

⁵¹ Tal enumeración sería notoriamente incompleta si no se incluyeran los nombres de Erving Goffman y Manfred Kuhn.

traré la atención en las ideas de George Mead, Blumer, M. Kuhn y H. Garfinkel para sintetizar algunos de los supuestos básicos y postulados centrales de este modelo.

R. Collins (1985, p.222) señala que este paradigma (al que él denomina microinteraccionista) es «el más caótico», quizá por las profundas divergencias que existen entre sus representantes y por cierto grado de incertidumbre al que se arriba tras haberlo recorrido, en particular por su alto grado de relativismo implícito. Es este, sin lugar a dudas, el más subjetivista y antiestructuralista de los tres modelos, características que son llevadas a posiciones extremas por algunos de sus representantes, al punto de negar toda existencia objetiva de la realidad social. En general, en este modelo, la realidad es presentada como algo ilusorio y existente solo en la mente de los actores sociales. De existir, la realidad social objetiva esta más allá de nuestra percepción inmediata, envuelta y encubierta por las interpretaciones que hacemos de ella. Si esto es así, estas y no aquella, deben entonces ser el objeto del conocimiento sociológico, con lo cual nuestro punto de atención sufre un giro radical. En este supuesto se funda la novedad de este modelo, así como su vulnerabilidad frente a las críticas de otras perspectivas teóricas. A pesar de ello, esta perspectiva constituye legítimamente otro modelo de análisis ya que conforma una manera radicalmente distinta de ver el mundo social en comparación con los modelos antes descriptos.

3.1 Antecedentes intelectuales: James, Pierce, Dewey y Cooley.

Así como los otros modelos son resultado de corrientes filosóficas dominantes en la época en que surgieron, lo mismo sucede con el modelo interaccionista. Marx «crece» bajo la influencia de Hegel y las disputas entre los jóvenes hegelianos de izquierda y de derecha, lo cual impregnará toda su obra. Otro tanto sucede con Weber, quien recibirá las influencias inmediatas de los debates so-

bre la concepción marxista, así como de la filosofía neokantiana y el historicismo alemán.⁴ No sería totalmente desacertado coincidir con Collins (1985) quien ve al modelo del conflicto emerger del ambiente intelectual alemán. La tradición positivista, en cambio, aparece en Francia (Comte, Durkheim) aunque asociada con Gran Bretaña (Spencer, los utilitaristas) y se inspira no solo en el ambiente intelectual de ambos países sino en la situación social fruto de las revoluciones francesa e industrial.⁵

El modelo interaccionista resulta en cambio de otras fuentes intelectuales y de otro ambiente social: los Estados Unidos de Norteamérica de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Es este un período, como lo señala Collins (1985) de profunda transformación universitaria en aquel país, durante el cual el modelo de universidad orientada hacia la investigación desplaza a los «colleges» orientados hacia la enseñanza religiosa. Bajo la influencia del modelo de universidad alemana, en Estados Unidos la ciencia va desplazando paulatinamente a la religión. Sin embargo, como también lo afirma Collins, tal como ocurrió en Alemania y en Gran Bretaña, la religión conserva su lugar aunque transformada en un credo secular. Esto se cumple a través de la filosofía idealista que ve al mundo como una manifestación del espíritu (no de fuerzas materiales) y que afirma la existencia de valores trascendentes. Este tipo de filosofía dominará las universidades norteamericanas entre 1880 y 1920 (Collins, 1985, p. 184) y en ella encontraremos los primeros aportes al modelo interaccionista, los cuales consisten en afirmar a) la prioridad y objetividad de lo espiritual sobre lo material y b) el papel de las ideas que se transmiten a través del lenguaje. Con esto la filosofía abre un camino hacia el análisis de la mente y las conciencias individuales, aunque para dar lugar a un nuevo modelo sociológico será necesario otro paso, asociar las ideas con los individuos reales. Para darlo fue indispensable la contribución de otras corrientes de pensamiento: el pragmatismo y el behaviorismo. La influencia del pragmatismo se cumplirá a través de John Dewey (1859-1952),

William James (1842-1890) y Charles Sanders Pierce, quienes se influyen mutuamente y tendrán una estrecha vinculación e impacto sobre George H. Mead.

El pragmatismo ve a los organismos humanos esencialmente como seres adaptativos a su entorno. Estos son representados como seres prácticos que buscan adaptarse, acomodarse a las condiciones ambientales existentes. Asociado al behaviorismo que propone reducir el estudio de la conducta a sus manifestaciones externas, el pragmatismo ofrece una imagen del ser humano como un ser que busca adaptarse a través de patrones de comportamiento que proveen gratificaciones, siendo la más importante de estas el ajuste al contexto social.

Una contribución importante del psicólogo W. James fue la de desarrollar un concepto del «sí mismo» (*self*)⁵² como emergente de la interacción con otros. La emergencia del self es posible por la capacidad que tiene el ser humano de verse a sí mismo como objeto y de desarrollar sentimientos y actitudes hacia sí mismo. «Un hombre —afirma James— tiene tantas personalidades (*selves*) como individuos que lo reconocen» (H. James, 1890, Vol.I, pp. 292-99).

La contribución del psicólogo y filósofo Charles S. Pierce, amigo de James, fue asimismo muy importante en el pensamiento de

⁵² Hay una confusión terminológica con respecto al significado de «self», el que se ve agravado por un problema de traducción. El término en inglés utilizado por James y que será reproducido por otros autores es *self*. Este término ofrece algunas dificultades de traducción. Literalmente significa «sí mismo». En traducciones hechas de la obra de George Mead se lo traduce como «persona» y en el uso que le da Cooley es traducido como «yo». En lo que sigue «self» se traducirá como «sí mismo», «persona» o «personalidad», las que hacen referencia a «representaciones de sí mismo» que genera el individuo. No traduciré «self» como «yo» (*I* en inglés), para evitar confusiones, ya que por ejemplo Mead considera el «I» como parte del «self», dándole una significación específica. Utilizaré asimismo la palabra original en inglés o su plural «selves».

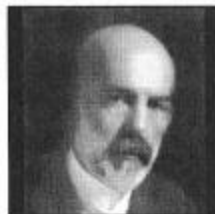
Mead. Pierce tiene mayor acercamiento que James a la ciencia e intentará expandir el método de la lógica. Concentrará su atención sobre el lenguaje y los signos fundando la ciencia de los signos que el denomina semiótica. Sus ideas más importantes se refieren a estos aspectos. Los signos y símbolos no tiene directa conexión con el objeto externo que representan. Los signos son externos al individuo y compartidos por aquellos quienes lo usan. Los símbolos siempre intervienen en el proceso de pensamiento introduciendo entonces en la mente humana elementos sociales. Pierce reacciona contra el supuesto de Descartes de que se llega a la certidumbre a través de la duda. Para Pierce no se puede pensar sin signos y pragmáticamente lo que los seres humanos llaman verdad es solo la ausencia de duda, a lo que se llega cuando las ideas parecen surgir automáticamente. Los signos hacen referencia a otros signos y a otras personas que también los usan. El pensamiento entonces se da siempre en lo social y lo que nosotros llamamos verdad es objetiva porque esta constituida por nuestros propios hábitos mentales que nos permiten manejarnos en el mundo. Los seres humanos, en su necesidad de adaptarse al entorno y funcionar en el mundo, se orientan según tales hábitos mentales haciendo entonces que se objetiven.

John Dewey (1859-1952) colega de Cooley en la universidad de Michigan y de Mead en la de Chicago, enfatiza que las características del ser humano surgen del proceso de adaptación a las condiciones de vida. Esto lo logra el ser humano a través de una característica que le es propia, la de pensar. Dewey, inspirado en el pragmatismo, ve a la mente humana como emergente de esfuerzos por adaptarse al ambiente, evaluando posibles líneas de acción y sus consecuencias, inhibiendo aquellas respuestas que le parecen incorrectas y seleccionando aquellas que facilitarán su ajuste. Para Dewey la mente es el resultado del proceso de pensar, a la que ve más como proceso que como estructura.

Dentro de una línea de pensamiento similar se encuentra Charles Cooley quien, a diferencia de los autores anteriores, se ubica dentro de la sociología. Su contribución es muy significa-

tiva pues él fundamentalmente reafirma el carácter social del sí mismo (*self*). Cooley ve al *self* como emergente de un proceso de interacción comunicativa dentro de grupos sociales. Como lo afirma Turner (1986, p. 311), en primer lugar, Cooley ve al *self* como el proceso por el cual los individuos se perciben a sí mismos como objetos dentro de su ambiente social. En segundo lugar, Cooley ve al *self* como emergente de la comunicación.

Cooley es quien acuña el concepto de «yo reflejo» o «yo espejo».⁵³ En su relación con los otros cada ser humano interpreta los gestos de aquellos con quienes interactúa y se ve a sí mismo desde el punto de vista de los demás. Este es un proceso creativo, o mejor dicho, de autocreación, ya que al imaginarse como los demás lo ven y evalúan, el ser humano deriva o genera imágenes de sí mismo, actitudes y sentimientos hacia sí. Por ello, entonces, la formación del yo (*self*) se genera por reflejo de interpretaciones que el ser humano hace de los gestos de aquellos con quienes se relaciona en contextos grupales. De ahí que Cooley pueda afirmar que toda persona real es, en tal sentido, imaginaria ya que el actor social no se relaciona con las personas en sí, sino con las imágenes o ideas que tiene de tales personas. La presencia física es importante porque es el referente concreto al que se refieren nuestras ideas y sobre el que cristalizamos nuestros sentimientos, pero en Cooley, lo social no se limita a la pura presencia física, ya que el ser humano, tanto niño, como adulto, aún con ausencia de la presencia física puede imaginariamente estar



en presencia de otros. Es así como lo social adquiere presencia en el individuo. Estas ideas centrales afectan sensiblemente la concepción de Cooley sobre a) el objeto de la sociología y b) la sociedad.

Para Cooley la sociología no trata sobre las personas reales sino que su objetivo principal consistirá en observar lo que los individuos imaginan sobre los otros individuos, esto constituye la substancia social y por lo tanto los hechos reales. Cooley (1964) afirma que «la imaginación que la gente tiene entre sí son los hechos sólidos de la sociedad». Ello implica que la sociedad, como lo afirma Collins (1985, p. 192), deba ser primariamente estudiada en la imaginación, lo que supone una imagen de sociedad difusa, etérea y benigna (Turner, 1986; Collins, 1985). Desde un punto de vista como el de Cooley, los seres humanos que no se piensan entre sí se nos aparecen solo como cuerpos aislados. Cooley resuelve este problema concibiendo al yo (*self*) como social y a lo social como mental, de lo que resulta que la sociedad es una relación entre ideas.

Para tener sociedad es evidentemente necesario que las personas deban juntarse en alguna parte, y ellas se juntan solo como ideas personales en la mente.
(Cooley, 1964, p. 121) (*)

La concepción que Cooley tiene de la sociedad es por lo tanto muy débil y a través de su teoría, poco uno puede visualizar la existencia de estructuras sociales mayores y duraderas. Con Cooley se comienza a perfilar una de las principales características del modelo interaccionista, cual es la irrelevancia o falta de atención hacia aspectos estructurales y por lo tanto a fenómenos tales como dominación y poder. Asimismo, en este autor puede percibirse la singularidad del enfoque interaccionista caracterizado fundamentalmente por su orientación hacia el microanálisis y la relevancia dada a la interpretación de los procesos mentales.

⁵³ Nuevamente existe un problema terminológico. Cooley utiliza la expresión inglesa *looking glass self*, la que es traducida de manera habitual como «yo reflejo». Por tal razón, en este caso, haré uso de esta traducción habitual apartándome de lo expresado en la nota anterior.

3.2 La síntesis de George H. Mead.

Mead retomará la línea de análisis abierta por James, Pierce, Dewey y Cooley y se concentrará en la emergencia social de la mente (*mind*) y del sí mismo o persona social (*self*), partiendo del supuesto pragmatista y darwinista⁵⁴ de que en su esfuerzo por sobrevivir y adaptarse contextualmente los individuos desarrollan habilidades y acciones que son mantenidas en tanto y en cuanto contribuyan a tal adaptación. En este proceso los seres humanos adquieren su mente y su persona (*mind* y *self*), lo que se logra solo a través de la interacción simbólica entre ellos. Sin embargo Mead va más allá que Cooley y presta mayor atención a la generación de un tercer elemento, la sociedad.⁵⁵



3.2.1 La capacidad simbólica de la mente (*mind*).⁵⁶

De acuerdo con Dewey, Mead ve como características de la mente humana la de elaborar símbolos para designar lo que existe en su medio ambiente, la de ensayar líneas de acción alternativas hacia esos objetos y finalmente la de se-

⁵⁴ De manera menos directa Mead recibe la influencia de Darwin y del behaviorista Watson, quien fuera alumno de Mead.

⁵⁵ Sus ideas más importantes referidas a los principios básicos del interaccionismo se encuentran precisamente recopiladas en su obra *Mind, Self and Society*, la que fuera traducida al castellano como *Espíritu, persona y sociedad*.

⁵⁶ Existen asimismo problemas de traducción del término inglés *mind*, el que literalmente significa «mente». En la traducción de *Mind, Self and Society* aparece como «espíritu», término este de muy variadas connotaciones. Por tal razón me apartaré de esa traducción y referiré a *mind* como «mente», haciendo alusión a procesos mentales internos del individuo.

leccionar entre ellas cuales son las inapropiadas y apropiadas para una futura acción. La mente con su capacidad potencial para estos «ensayos imaginativos» no es una estructura, algo dado en el individuo, sino un proceso que se desarrolla desde la infancia. Sin la emergencia de la mente (*mind*) tanto el *self* (persona) como la sociedad no pueden existir.

¿En qué consiste el desarrollo de la mente (*mind*)?. En primer lugar, en la capacidad del organismo de entender gestos convencionales que son gestos que poseen significados comunes, lo cual es fundamental para la interacción entre individuos. En segundo lugar, en utilizar tales gestos para tomar el rol de otros y tomar las perspectivas de aquellos con quienes convive y finalmente, en ensayar líneas alternativas de acción.

3.2.2 La formación del sí mismo (*self*).

Mead parte de admitir la distinción entre el cuerpo y el sí mismo, la que consiste en la capacidad de reflexión que da al sujeto la posibilidad de verse como objeto y más aún, la de transformarse en un objeto en sí. Es esta capacidad de reflexión y auto reflexión lo que distingue a los seres humanos de los animales. Esta capacidad humana de identificar simbólicamente a otros actores y de identificarse y representarse a sí mismo como objeto no solo permite la interacción y cooperación sociales, sino que más allá de eso, posibilita la auto evaluación, lo que depende del desarrollo de la mente (*mind*).

La experiencia de autopercepción, si bien individual, no depende de la apreciación u observación directa, sino del punto de vista de los otros. Es así que el concepto de «sí mismo» surge de la interacción social y se va formando a través de un proceso de desarrollo que Mead divide en tres etapas:

a. la primera consiste en *tomar el rol de los otros (play)*, la que coincide con el período inicial de la vida infantil durante el cual el niño o la niña comienza a tomar la perspectiva de un número muy limitado de personas, pretendiendo ser ellos en sus juegos. A estas personas, a quienes Mead denomina los *otros significativos* son figuras importantes del entorno infantil. Existe en esta etapa entonces una proyección exterior inicial en la cual el niño hace, por ejemplo, de papá o mamá, luego de hermana/o, enfermera/o, luego de maestra/o, etc.

b. La segunda etapa exige mayor maduración biológica y tras haber aprendido a tomar el rol de otros el niño es capaz de participar en actividades más complejas, tomando ahora el rol de numerosos otros en el contexto de una actividad colectiva coordinada y organizada. Es esta la etapa del *juego (game)*, en la cual el organismo humano es capaz de derivar de varias personas múltiples auto imágenes y cooperar con ellas en una actividad coordinada, la que es ilustrada por Mead a través del juego de baseball, pero que podría ser ejemplificada por cualquier otro deporte. Este tipo de actividad es más compleja que los juegos infantiles ya que existe toda una trama social de roles interconectados. Tanto el *self* como el contexto se han tomado más estructurados y el niño comienza a percibir la existencia de reglas de juego, es decir de una normativa y a adaptarse a ella.

c. La tercera etapa de desarrollo del «sí mismo» coincide con la adquisición de la capacidad para tomar la perspectiva de la comunidad global, o de las normas, valores y creencias generales, lo que constituye el *otro generalizado*. El individuo dejará ya de tomar solamente las perspectivas de personas individuales para adquirir la facultad mental de tomar la actitud de la comunidad, lo que constituye la base de formas de cooperación más complejas, a su vez constitutivas de la sociedad.

El *self* o «sí mismo» no es totalmente determinado desde el exterior ya que existe una parte espontánea del «sí mismo» que es el

«yo» (*I*), el que responde a la situación social y emite gestos hacia los otros. Es esta una parte del «sí mismo» más libre y negociadora con los otros. Es una parte no pasiva que puede resistir las demandas sociales. Asimismo existe el «mí» (*me*) que es la parte del «sí mismo» que constituye la auto imagen formada por las actitudes de los otros hacia mí. En realidad hay varios «mí» siendo esta una parte del «sí mismo» que es derivada, ya que surge reflexivamente luego de que hemos hecho gestos hacia los otros.

Para Mead entonces la formación de la personalidad social es más compleja que para Cooley con su imagen del «yo reflejo». En la concepción de Mead el «otro generalizado», la imagen de una comunidad o público general y abstracto juega un papel importante. Con esta imagen es con la que el individuo mantiene conversaciones ideales.

3.2.3 La sociedad como proceso.

Así llegamos al tercer concepto de Mead y tercer componente de su esquema. La sociedad para Mead es el conjunto organizado y regulado de interacciones entre individuos. Mead no ve a la sociedad como una estructura rígida, sino como un proceso interactivo en permanente construcción. Este autor hace depender el mantenimiento y los cambios de la sociedad de los procesos de constitución de la mente (*mind*) y del «sí mismo» (*self*). Dice Mead (1934, pp. 261-62):

De este modo las instituciones de la sociedad son formas organizadas de actividad grupal o social -formas tan organizadas que los miembros individuales de la sociedad pueden actuar adecuada y socialmente tomando las actitudes de los otros hacia estas actividades ... [Pero] no hay razón necesaria o inevitable por la que las instituciones sociales deban ser opresivas o rígidamente conservadoras, o por la que no puedan ser, en cam-

bio, como muchas lo son, flexibles y progresistas promoviendo la individualidad en vez de inhibirla. ()*

La sociedad depende entonces de la interacción simbólica entre actores individuales y consecuentemente, del desarrollo de la «mente» y del «sí mismo» individuales, o lo que es lo mismo, de la capacidad de la mente de tomar el rol del otro e imaginativamente ensayar y seleccionar líneas de acción, así como de la habilidad de verse y evaluarse a sí mismo como un objeto, desde la perspectiva del otro generalizado, es decir desde el punto de vista de la comunidad.

Hay también en Mead un importante componente de impredecibilidad en el proceso de cambio, el que estaría dado por las tendencias impulsivas del yo (*I*) de los individuos que pueden alterar los actuales patrones de interacción social en direcciones no previstas.

La visión que Mead posee sobre la sociedad es sumamente fluida, así como también concibe al ser humano como un ser activo en la constitución de su entorno social. La interacción simbólica es la actividad central en la constitución y desarrollo de la personalidad social del actor como en la constitución, desarrollo y cambio de la sociedad. En la estructuración de su teoría social Mead parte del individuo y de su potencialidad para relacionarse simbólicamente con sus semejantes, lo cual permite su desarrollo individual y social, del que además resulta la sociedad, cuya imagen, como en Cooley, aparece como vaga y difusa. La sociedad es un proceso, es actividad regulada, generada por los procesos de ajuste y de cooperación recíproca que los individuos realizan. Este énfasis anti-estructuralista y anti-objetivista dará lugar a distintas líneas teóricas. Por un lado, estarán aquellos que percibiendo tal orientación como deficiente pondrán el acento en aspectos estructurales. Tal sería el caso de lo que se ha dado en llamar la «teoría del rol». Otros autores, quizá Herbert Blumer más que ningún otro, enfatizará el carácter espontáneo de la realidad social. Esta segunda línea de pensamiento rescatará, por así decirlo, lo más original y paradigmático y a su vez, lo

más frecuentemente criticado del pensamiento de Mead: la fluidez y el carácter negociable del orden social (Collins, 1985, p. 198).

Luego de la muerte de George Mead en 1931 su modelo de análisis tuvo diversos continuadores, aunque las posiciones teóricas rápidamente se diversificaron y surgieron intensos debates internos aún dentro de la escuela de la que podría decirse es su más inmediato producto intelectual: *el interaccionismo simbólico*. Los polos de este debate dentro de esta corriente de pensamiento están representados por Herbert Blumer y Manford Kuhn quienes han encabezado lo que se han dado en llamar la escuela de Chicago y la escuela de Iowa del interaccionismo simbólico.⁵⁷

Entre ambos extremos es posible ubicar diversas versiones del mismo modelo. Existen importantes diferencias entre el pensamiento de ambos autores. Mientras Blumer intenta mantener la identidad teórica del interaccionismo simbólico, criticando especialmente la estrategia metodológica del positivismo y de su carácter deductivo para la generación de teorías, M. Kuhn pone más énfasis que aquel en aspectos estructurales, tanto a nivel de la personalidad individual como de la organización social. Asimismo la propuesta metodológica de este es más cercana y coincidente con los objetivos y propósitos del positivismo. Si bien sería interesante un análisis comparativo de las similitudes y diferencias entre el pensamiento de Blumer y M. Kuhn, por razones de espacio omitiré tal comparación, así como lo he hecho con muchos de los continuadores del pensamiento de las figuras centrales de los modelos consensual y de conflicto. He adoptado, en cambio, como solución intermedia, la de

⁵⁷ Tales denominaciones fueron originariamente tomadas de las universidades a las cuales pertenecieron Blumer (Chicago) y Kuhn (Iowa). Es necesario aclarar que sería erróneo concluir que los departamentos de sociología de ambas universidades están o han estado identificados exclusivamente con el interaccionismo simbólico.

hacer referencia a las disimilitudes entre ambos autores en la descripción de las ideas centrales del modelo interaccionista.⁵⁸

El próximo punto se refiere al aporte de otra tradición de pensamiento que confluye con el pensamiento de Mead y sus seguidores para incorporarse, aunque conflictivamente, al modelo interaccionista y a la tradición microsociológica generando una nueva versión más radicalizada de la misma. Estoy haciendo referencia a la fenomenología y en particular a la contribución de Harold Garfinkel y a la etnometodología.

3.3 El aporte fenomenológico al modelo interpretativo. La etnometodología.

La década del sesenta fue un período de innovación en muchas áreas, entre ellas en el de la sociología. Durante ese período hay una renovación de las ideas y se operó la crisis del modelo funcionalista que aparecerá como insuficiente para dar respuesta a los conflictos sociales que se suceden en diversas sociedades, entre ellas la norteamericana. Se da entonces un auge de las teorías de conflicto, tanto de raíz weberiana como marxiana. Por otro lado, dentro de la escena intelectual surge una crítica profunda al «*establishment*» de la misma sociología. Entre los críticos más notables, por el radicalismo de sus ideas, aparecen los etnometodólogos, representados por Harold Garfinkel y sus seguidores, con muchas de las características de un movimiento *underground*. El radicalismo de la etnometodología y su carácter revolucionario no se debe a que propone estrategias de cambio social y político violentas. Todo lo contrario, su posición radical está dada por un profundo anticonvencionalismo y porque hace blanco de sus críticas a todo lo que se había realizado antes en sociología, incluido los interaccionistas simbólicos y los marxistas, a quienes los etnometodólogos identifican con una manera de pensar ya superada. La etnometodología es pro-

⁵⁸ Sección 3.4

puesta por sus representantes como una alternativa a la sociología misma, como una nueva estrategia de análisis. Por eso se discute si la etnometodología constituye un nuevo paradigma o una continuación o versión dentro de la tradición interaccionista. Aunque su inserción dentro de la sociología resulta problemática por su tendencia filosófica y por su insistencia en concebir su estrategia de análisis como *la* estrategia, sería apropiado ubicar a esta escuela como una versión del paradigma interaccionista, no solo por sus coincidencias con muchos de los supuestos de este modelo, sino porque más allá de sus intenciones, los etnometodólogos no han logrado consolidar un paradigma alternativo, contribuyendo más bien a vincular el interaccionismo con otras tradiciones de pensamiento, en particular con la fenomenología.⁵⁹

Ahora bien, ¿qué es la etnometodología? y ¿cuál es su origen intelectual?. Comenzaré por responder el segundo interrogante. La principal fuente de inspiración intelectual de la etnometodología es la fenomenología de Husserl, aunque nuevamente debemos citar a Alfred Schutz como el puente o nexo entre tal perspectiva filosófica y la sociología.

3.3.1 La contribución de Alfred Schutz.

Schutz parte de criticar a Max Weber. Este afirma que la sociología debía comenzar por analizar el sentido o significado que el actor social daba a la acción. Para ello propone el método comprensivo (*Verstehen*) como una estrategia introspectiva que el investigador debía realizar para tener acceso a



⁵⁹ Los etnometodólogos resistirían su inclusión dentro de este modelo, precisamente fundándose en su resistencia a ser asimilados con cualquier otra corriente de pensamiento, que es la base de su actitud crítica.

la subjetividad de los actores sociales. Weber entonces propone el análisis de la orientación subjetiva del actor sin preguntarse *por qué* —observa Schutz— los actores adquieren significados comunes. Es así que Weber parte de suponer la existencia de significados intersubjetivos y no se pregunta por qué o cómo los actores sociales llegan a esos estados subjetivos compartidos. Este será el foco principal de atención de Schutz, pero su respuesta a este problema es elaborada a partir de Husserl, aunque no siguiendo fielmente a este.

Schutz, por ejemplo, abandona la pretensión de Husserl de encontrar las leyes abstractas de la conciencia o Mente Pura, manteniendo al individuo en una abstracción radical. En cambio, se adhiere al proyecto weberiano de introspección de las conciencias individuales. En lo que sigue enumero alguna de las principales ideas de Schutz:

a. El conjunto de recetas sociales, reglas y concepciones sobre la conducta apropiada constituye el «*stock*» de conocimientos que los individuos poseen y la realidad, para ellos, es el conjunto de estos conocimientos.

b. Este stock de conocimientos, que es adquirido por socialización, guía los actos de los individuos en el proceso cotidiano de adaptarse a su entorno. Rara vez esos conocimientos son objeto de reflexión, por eso es que son tomados por dados. En esto Schutz sigue a Husserl.

c. Los individuos en su interacción con otros actúan bajo el supuesto de que existe entre ellos «reciprocidad de perspectivas» como si compartiesen el stock de conocimientos disponibles. En otras palabras actúan *como si* viesen y viviesen el mismo mundo. Esta idea es fundamental en Schutz y también tomada de Husserl y habrá de ser muy influyente en el desarrollo de la etnometodología. Representa además un alejamiento del interaccionismo tradicional.

d. Todo ello genera la *presunción* de que el mundo en que viven es común a todos ellos. Esto da entonces un sentido de sociedad que de otro modo no existiría. La sociedad se nos aparece como algo ilusorio. La organización social es posible por esta *presunción* no comprobada de los actores sociales de que ellos comparten un mundo común, lo cual afecta sus respuestas y genera prácticas de comportamiento que posibilitan el mantenimiento del orden social. La sociedad se nos aparece así no como algo objetivo, externo, sino como algo que existe en la reciprocidad de perspectivas. La organización social no depende de los contenidos sustanciales del stock de conocimientos sino de esa presunción que los individuos poseen de que comparten un mundo común. Es esta una imagen muy frágil de sociedad que se aparta del interaccionismo tradicional.

e. Los actores sociales utilizan *tipificaciones* para ajustarse a su entorno, lo que logran usando el stock de conocimientos disponibles para categorizar cada aspecto de su situación, sin tener que examinarlos. De este modo el individuo puede ajustar su respuesta a los elementos de la situación.

f. El científico social no puede entonces conocer un mundo social externo independientemente de su propio mundo vital. Esta idea que fuera tomada de Husserl lleva a un profundo relativismo del conocimiento sociológico.

Vemos que Schutz parte de muchos de los supuestos de Husserl y los sociologiza, abandonando la gran tarea filosófica de este, de encontrar las formas puras de la conciencia. A su vez, al situar al individuo en interacción se acerca a la concepción interaccionista tradicional, con lo cual facilita la confluencia y el engarce con esta corriente de pensamiento.

3.3.2 Harold Garfinkel y la etnometodología.

Pasaré ahora al interrogante sobre qué es la etnometodología. En 1966 Peter Berger y Thomas Luckman publican *La construcción social de la realidad*, tomando las ideas básicas de la fenomenología. En esta obra afirmarán que la realidad social no es algo dado y objetivo sino un proceso en permanente construcción y reconstrucción intersubjetiva. Un año más tarde Harold Garfinkel publica *Estudios en Etnometodología*, trabajo que habría de atraer la atención de muchos y el rechazo de otros tantos. A pesar de su nombre la etnometodología no es un método de estudio o investigación. El vocablo *etno* hace una doble referencia. Por un lado, alude a la gente común o *folk*, al pueblo o ser humano cotidiano. Por el otro al método observacional para su estudio, la etnografía. Por otra parte la «metodología» a la que se hace referencia en su nombre no es la metodología de investigación social, sino los «métodos» que la gente usa para dar sentido a su experiencia cotidiana y para tratarse entre sí. Si partimos de su denominación, la etnometodología tiene entonces por objeto el estudio de los métodos que las personas usan para dar sentido a su vida cotidiana.⁴

Este será el problema central de Garfinkel (tomado de la fenomenología de Husserl y Schutz): ¿cómo los individuos comunes (y el sociólogo entre ellos) crean y mantienen la *presunción* de que el mundo social tiene un carácter real y externo?, en otras palabras ¿qué métodos emplean para generar y mantener tal sentido de realidad?

Esta preocupación abre un nuevo campo de investigación ya que Garfinkel toma distancia o pospone la pregunta tradicional de la sociología ¿cómo es posible el orden social?, que tanto preocupara a Durkheim, por ejemplo. Como lo afirman Mehan y Wood (1975, p.190) los etnometodólogos

[...] han elegido preguntar no como es posible el orden social, sino, en cambio, como es posible un sentido (sense) de orden. (*)

El radicalismo de los etnometodólogos deriva, en parte, del supuesto de que mundo social real, cualquiera sea él, no nos es accesible, por lo tanto no debemos tomarlo por dado. Lo accesible son los modos y métodos por el cual le damos sentido generando una presunción de orden.

Collins (1985, pp. 208 y ss.) ve en este supuesto de Garfinkel la introducción de un giro dramático dentro de la sociología ya que:

Su mundo se asienta sobre un abismo. Es construido socialmente, mundano y tomado por dado: pero no porque sea realmente tal. Todo lo contrario. Para Garfinkel el mundo real es indecible e intocable. (p. 210) ()*

Solo podemos conocer representaciones que sobre él se hacen. Collins ve en esto la influencia de Heidegger, otro discípulo de Husserl, más que de este o de Schutz. Para Heidegger como para Sartre la vida humana es infundada y hay un sin-sentido en ella, lo que se asemeja a la falta de fundamento con que Garfinkel caracteriza a la sociedad.

Este tipo de supuesto filosófico o metateórico genera, más que reduce, incertidumbre, lo que desde mi punto de vista, ha contribuido, entre otras cosas, a que la etnometodología fuera y sea resistida por amplios sectores de la sociología. Es ese supuesto y la actitud radicalizada, como dice Collins, lo que hace aparecer a los etnometodólogos como miembros de un culto más que como una escuela de pensamiento.

El objeto de estudio de Garfinkel será el mundo vital (*Lebenswelt* de Husserl), entendido como el mundo en el que vivi-

mos y tal como lo experimentamos, al que luego transformamos en el mundo de los «objetos designados» (*signed objects*), que es el mundo sobre el que hablamos. Para Garfinkel hay un mundo en sí, el mundo de los objetos reales (*Lebenswelt*), (por ejemplo una mesa) y un mundo sobre el que reflexionamos, al que ponemos nombre (la palabra mesa). Al hacerlo, al poner nuestra atención sobre un objeto, este pasa a ser un «objeto designado» y lo perdemos como objeto «*Lebenswelt*». Garfinkel afirma que no podemos acceder al verdadero objeto. Desde su perspectiva solo nos relacionamos con «objetos designados». Por eso es que no podemos investigar sobre la vida cotidiana, sino sobre como la gente transforma esos objetos cotidianos en objetos designados, en otras palabras, nuestra atención debe estar puesta en los métodos que la gente (aquellos a quienes se estudia) usa para generar ese sentido de realidad, ese «*como si*» fuera real. No hay interés por los contenidos substanciales de reglas y normas emergentes sino, insisto, por los tipos de métodos que la gente usa para ver, describir y afirmar que las reglas y definiciones existen y que el orden social existe.

En un punto Garfinkel coincide con otros interaccionistas, en que la generación del sentido de realidad se da a través de la interacción simbólica. Gran parte de estos procesos de interacción cotidiana son reflexivos y se operan para apoyar o sostener una visión particular de la realidad. Los significados que se atribuyen a estos gestos y palabras en la interacción no son universales, están asociadas a la situación particular en la que se dan. A esto Garfinkel denomina «*indexalidad*», que es la característica que tienen los significados de estar vinculados a un contexto particular, lo cual agrega mayor relatividad a la visión que Garfinkel tiene de la realidad.

3.3.3 El método de la etnometodología.

Otro punto importante en el que Garfinkel y los etnometodólogos discrepan con la sociología tradicional es en cuan-

to al método de investigación que proponen. Este constituye una nueva forma de empiricismo y al decir de Collins (1985, p. 210) «Garfinkel es un verdadero empiricista». Este autor afirma que no se pueden hacer inferencias sobre el mundo y menos aún deducciones. El investigador debe participar e incluirse en la observación y dado el carácter fundamentalmente interpretativo que tiene toda experiencia social, el investigador debe, en primer lugar, dar cuenta de los métodos que él mismo utiliza para dar sentido a su propia experiencia.

A partir de su objetivo de analizar los modos (métodos) por los cuales la gente da sentido a su mundo y del supuesto de que gran parte de la interacción en la que los individuos participan es para sostener una visión particular de la realidad, Garfinkel propone una estrategia de análisis que consiste en realizar experimentos cuestionando o contradiciendo los supuestos que la gente tiene y toma por dado, para dar sentido a la vida cotidiana.

En tales experimentos denominados de «ruptura» (*breaching*) Garfinkel hacía participar a sus estudiantes de la universidad de California en Los Angeles. Su objetivo central consistía en interrumpir (violar) deliberadamente el curso normal de la interacción y observar como el o los otros participantes reaccionaban y que métodos utilizaban para reconstruir la situación alterada y restituir el orden. Por ejemplo, uno de los experimentos consistía en cuestionar reiteradamente las preguntas habituales que los individuos utilizan a modo de saludo. Garfinkel (1967, p. 44) ilustra esta experiencia como sigue:

*Víctima [moviendo las manos alegremente]:
¿Cómo estás?*

Estudiante: ¿Cómo estoy con respecto a qué?. Mi salud, mis finanzas, mis actividades escolares, mi tranquilidad mental, mi...?

Víctima [su rostro enrojecido y repentinamente fuera de control]: ¡Mira! Yo solo trataba de ser

amable. Francamente, a mí no me importa un cuerno como estás. ()*

Este breve ejemplo ilustra los objetivos y métodos de Garfinkel quien quería demostrar que cuando las normas de interacción son violadas, la conversación no puede continuar pues ya no existe un área mutua de interacción en que las partes tácitamente acuerdan normas y métodos de sociabilidad. Los estudiantes a cargo de tales experimentos informaban como resultado de sus acciones de ruptura y violación consciente de las normas cotidianas de interacción, que las personas a quienes ellos se dirigían respondían con asombro, confusión, ansiedad, enojo, ira y otras reacciones similares, mostrando la severidad de la reacción contra su violación. Garfinkel interpreta que ese tipo de reacción es resultado de la amenaza que implica para el actor la violación de tales normas ya que quita o cuestiona el sentido que da a su vida cotidiana.

A través de tales experimentos, Garfinkel observa que las personas se contrarían cuando ven cuestionados los supuestos y significados convencionales que tienen sobre la vida cotidiana. Si se demuestra la arbitrariedad de sus perspectivas sobre la realidad se genera en ellos incertidumbre y ansiedad. En un sentido cognitivo los individuos son entonces fundamentalmente conservadores y las definiciones de realidad que hacen son mantenidas solo porque no se las cuestiona.

La etnometodología ha tenido diversas aplicaciones, entre ellas, por ejemplo, el estudio del lenguaje realizado por Harvey Sacks y Emmanuel Schegloff (1963, 1972 y 1974) quienes se concentraron en análisis conversacionales. Sacks parte de criticar a los sociólogos pues estos suponen que hacen uso del lenguaje como instrumento para generar conceptos, definiciones y teorías sobre el mundo, cuando en realidad lo que hacen es crear tal realidad a través del uso que hacen del lenguaje. Por tal ra-

zón, Sacks aconseja que para hacer un verdadero análisis sociológico es preciso focalizar la atención en el lenguaje.

Con objetivos similares, pero en una dirección diferente, Aaron Cicourel (1964) propone que el tópico central de la sociología es la cognición en cualquiera de sus formas sociales. De manera similar a Sacks ataca el uso que los sociólogos hacen de las matemáticas y de la estadística, ya que como lenguaje en vez de aprehender la realidad, la distorsionan, imponiendo a ella los supuestos sobre los que se basan ambas disciplinas. Cicourel en particular se concentra en el análisis de los registros públicos de datos a través de los cuales las burocracias, el gobierno y el mundo de los negocios crean y acumulan información escrita sobre nuevos aspectos de la vida social, participando en su conformación.

Más allá de los excesos y de cierta actitud sectaria de sus representantes, la etnometodología impulsó la revisión de muchos de los supuestos sobre los que se basan los modelos y teorías sociológicos tradicionales. En particular, es interesante su foco de análisis no en la realidad social en sí, sino en los mecanismos por los cuales los individuos en su quehacer cotidiano tratan de generar y mantener una sensación o un sentido de orden. En esto coinciden con el interaccionismo al mantener su interés y preocupación por los procesos mentales en la construcción cotidiana de la realidad social.

La invención de la grabadora portátil y del video permitieron a los etnometodólogos ampliar sus fronteras de investigación, plantearse nuevos problemas de análisis y enriquecer sus experiencias participativas, a través del registro directo de fenómenos que hasta ese momento no resultaban fácilmente registrables. La grabación de conversaciones enriqueció el análisis conversacional al posibilitar no solo el registro de palabras, sino además la entonación que los participantes dan a la misma, la utilización de silencios y el registro de su duración, de las pausas, del ritmo, etc. Con ello fue posible introducir mayor sofisticación al análisis de sus significados. Lo mismo sucedió con la invención de la

filmadora portátil y la reproducción de videos que permitió dar mayor alcance al análisis de la comunicación gestual y no verbal.

3.4 Sumario de las ideas centrales del modelo interaccionista.

a. Imagen del ser humano.

El modelo interaccionista parte de concebir al ser humano como un organismo simbolizante. La capacidad de crear símbolos y de comunicarse a través de ellos es la característica más sobresaliente de los seres humanos y un aspecto central para comprender como se constituyen las entidades sociales y como se genera la convivencia social. El ser humano posee la capacidad de auto reflexión y de evaluación, en tal sentido puede verse a sí mismo como objeto, evaluarse como tal, imaginar a los demás, imaginarse como es visto por los demás (desde la perspectiva de los otros) y ajustar, finalmente, su respuesta a tales perspectivas. Los individuos evalúan pragmáticamente las consecuencias de sus comportamientos y seleccionan la línea de acción que creen más conveniente para actuar.

En esto hay diferencias entre Blumer y M. Kuhn. Blumer concibe al ser humano con mayor grado de espontaneidad y auto determinación que Kuhn. Para aquel los actores sociales no son compelidos por fuerzas psicológicas ni sociales para actuar de una manera determinada, en tal sentido son creadores activos de sí mismos y del mundo que los rodea y al que responden. Esto hace que exista mucho mayor indeterminación de sus comportamientos, lo que excluye la posibilidad de predicción. Los seres humanos tienen la posibilidad de modificar marcadamente la definición de la situación y sus comportamientos en sentidos no previsibles.

Para M. Kuhn, en cambio, el actor social es menos libre y espontáneo y hay mayor determinación de su comportamiento ¿cuál

es el límite?, un «sí mismo» central o focal (*core self*) que es el resultado del proceso de socialización. A través de este el individuo adquiere significados y actitudes relativamente estables, hacia sí mismo y los demás, que lo hacen predecible en sus comportamientos. Kuhn tiene una visión más estructurada de la personalidad que Blumer. Para ambos, como para Garfinkel, la capacidad de simbolizar es distintivamente humana.

La imagen de actor social que subyace en este modelo es la de un ser humano activo y socialmente creativo. No es el mero receptáculo de fuerzas psicológicas o sociales, es decir modelado desde dentro o desde fuera. Por el contrario, el ser humano dotado de su capacidad reflexiva es visto como un actor que crea y recrea, construye, reconstruye y de-construye la realidad social, que define y redefine su situación y que opera en ella en función de tales definiciones y de la evaluación que hace de los posibles resultados de líneas de acción alternativas. Con mayor o menor énfasis, en esta figura, la imagen de individuo ofrecida por el interaccionismo no es la de un ser constreñido por las estructuras sociales, sino la de un ser creador de su realidad.

b. La naturaleza de la interacción.

La capacidad simbolizante da a los individuos la posibilidad de tomar el rol del otro y adecuar su comportamiento. Esto genera predictibilidad recíproca de los comportamientos. Nuevamente encontramos diferencias entre Blumer y Kuhn. Blumer, al partir de un ser humano más creativo e indeterminado por fuerzas psicológicas y sociales, enfatiza los procesos de interpretación, definición y evaluación. *Mapping* (mapeo) para Blumer es el proceso de generar marcos de referencia y definición de la situación a partir de los objetos que el individuo encuentra en ella. Dentro de esta definición el individuo evalúa conductas y determina su línea de acción. Una vez que genera su comportamiento el individuo puede a su vez producir

una redefinición de la situación. La interacción para Blumer no es un instrumento expresivo de estructuras psicológicas y sociales preexistentes, sino un proceso a través del cual se constituye y cambia al ser social y a la realidad social. En suma, Blumer concibe a la interacción como un proceso fluido, creativo y cambiante.

M. Kuhn, por su parte, ve a la interacción como limitada o constreñida tanto por los aspectos centrales del ser social, adquirido por socialización, como por el contexto grupal. En otras palabras, gran parte de la interacción, en vez de ser resultado de un proceso de construcción más o menos espontáneo por parte de los individuos, es resultado de requerimientos psicológicos o situacionales.

La visión que Garfinkel tiene de la interacción social es diferente. Antes de tomar el rol de los otros lo que los individuos hacen es suponer y presumir que experimentan el mundo de manera similar y que tienen los mismos sentimientos, aceptando concepciones convencionales y «normales». No es necesario preocuparse por saber si tales presunciones son verdaderas o falsas hasta el momento en que se ven severamente contradichas, al punto de quitarle sentido a la cotidianidad.

c. La organización social: el orden negociado.

De acuerdo con los supuestos iniciales es posible comprender la imagen de organización social que posee el interaccionismo. Este modelo no parte de definir la organización social como un todo dado. La estructura social es un fenómeno emergente de la interacción simbólica, creada y mantenida por la misma. Podría decirse que es un producto secundario del conjunto de micro procesos de interacción. Se enfatiza la idea de proceso y no de estructura. Recordemos que tanto en Cooley como en Mead (más en el primero que en el segundo) la sociedad reside precisamente en la mente de

los individuos. Nada más opuesto a una concepción materialista de la sociedad. Para Mead y el pragmatismo, *cómo* se constituye la sociedad no es realmente problemático, simplemente se constituye a partir de las actividades adaptativas y de ajuste de gran cantidad de seres humanos. En tal sentido hay cierta despreocupación optimista en Mead, la que se refleja en Blumer, quien ve a la organización social del mismo, como en perpetua creación y recreación, por parte de los actores sociales quienes la toman como un objeto más de la situación social. Esta es una concepción interesante que luego será retomada por otros autores y aplicada al estudio de la desviación y el cambio social. El orden social aparece como un orden negociado, como algo emergente de un continuo proceso de negociación entre distintas perspectivas individuales. Si toma una forma en vez de otra es porque así lo quieren quienes participan de esta interacción negociadora. Obviamente no hay nada para suponer que volverá a ser así la próxima vez. La indeterminación y el relativismo priman sobre la determinación social.

La organización social es potencialmente cambiante como consecuencia de redefiniciones por parte de los actores sociales. Blumer enfatiza los aspectos temporarios de la organización social, mientras que M. Kuhn hace lo contrario y enfatiza su permanencia. Este autor también percibe a la organización social como resultado de la creación interactiva, pero ella, una vez creada, se objetiviza limitando y constreñiendo la interacción y el accionar de los actores sociales. Para M. Kuhn la sociedad es una red de posiciones sociales sujetas a normas y objeto de expectativas sociales.

En este punto hay una profunda divergencia por parte de los etnometodólogos, más aún un desplazamiento de su atención, ya que no se preguntan por cómo se conforma y mantiene el orden social, sino cómo se generan y mantienen presunciones de que el orden social existe. No es que nieguen la existencia de un orden social real, no se preguntan por él. Esto es consecuencia del su-

puesto de que la realidad tiene múltiple niveles, un nivel profundo, algo así como una realidad esencial a la que no accedemos, y un nivel superficial, el de nuestras representaciones, que es el nivel simbólico de la realidad social designada.

La existencia de un orden social, o mejor dicho de la ilusión de un orden social es posible mientras no contradecimos las presunciones que los individuos tienen sobre él, en otras palabras, mientras no quebrantamos las concepciones convencionales que como seres humanos tenemos sobre lo que es real. Esta postura puede sintetizarse en la célebre frase de W.I. Thomas:

Si los hombres definen las situaciones como reales, ellas son reales en sus consecuencias. ()*

En otras palabras, la realidad social posee la característica de ser lo que los individuos piensan de ella o mejor aún de volverse o tornarse lo que los individuos creen que es.

Es decir que los etnometodólogos disienten con los interaccionistas simbólicos en su visión del orden social. Este no resulta ni se mantiene porque así lo quieren los actores sociales que interactúan entre sí. No es resultado espontáneo de múltiples microprocesos de negociación. Su visión es más dramática, los actores sociales necesitan dar sentido a su cotidianeidad y parten de suponer, sin posibilidad empírica de prueba, que sus experiencias son las mismas. Viven en un mundo *como si* fuera real, no en un mundo real. Por lo tanto, la realidad social puede ser mantenida como tal, es decir como realidad, en tanto y en cuanto no se quiebran profundamente las presunciones que como seres humanos tenemos de su existencia y de la «normalidad» de tal existencia. Más aún, los seres humanos son cognitivamente conservadores y se resisten a que sus presunciones sobre la realidad y su sentido cotidiano sean contradichos. Cuando esto ocurre se genera contrariedad y ansiedad. Detrás de estas respuestas parece subyacer la sombra del

existencialismo de Heidegger y Sartre, el temor al sin sentido, la falta de fundamentos últimos de la vida humana, en otras palabras, la nada. Obviamente, esta es una visión mucho más crítica y pesimista que el sencillo optimismo pragmatista de Mead.

3.5 Análisis crítico del modelo interaccionista.

3.5.1 El orden débil.

Sin lugar a dudas, la crítica más frecuente que se dirige a este modelo es su incapacidad para dar cuenta de aspectos estructurales. Esta característica del paradigma interaccionista se debe a su principal interés y a sus supuestos metateóricos. Su preocupación o problema central podría sintetizarse en la pregunta ¿cómo es que los individuos adquieren su personalidad social? o ¿cómo es que lo social se incorpora a los individuos?. El interés por el orden social, su surgimiento y mantenimiento es secundario y no constituye el punto de partida de esta perspectiva. El interaccionismo comienza por suponer un actor interactuando reflexivamente en situaciones concretas.

Como resultado de múltiples micro procesos de interacción es que aparece la sociedad. De ahí que la imagen que el interaccionismo ofrece de la organización y del orden sociales sea vaga, difusa, etérea, benigna e ilusoria (para usar algunos de los términos con los que los críticos de este modelo califican a tal imagen de sociedad). Este paradigma opone a la concepción objetivista de sociedad que vemos en Durkheim o en Marx una concepción subjetivista, ya que la sociedad no es un ente que está fuera del individuo, objetivamente dado, supraindividual y coactivo, sino «algo» que surge de y reside en los procesos mentales de los individuos, un orden negociado interactivamente. La naturaleza de la sociedad es entonces fundamentalmente intersubjetiva. De esta caracterización resulta que sea correcto afirmar que en este modelo la realidad social aparece como

ilusoria, lo cual es aún más evidente en el caso de la etnometodología, ya que esta perspectiva abandona toda búsqueda e interés por lo «real» para concentrarse en las representaciones simbólicas sobre el mundo que los individuos construyen, re-construyen y de-construyen. Realidad social pasa a ser de este modo lo que los actores sociales definen como tal. Obviamente, una realidad social tan inestructurada y difusa ha de ser benigna y no coactiva. La organización social desde el punto de vista interaccionista no constriñe o lo hace relativamente poco. No es la imagen de una sociedad modeladora de lo individual como en Durkheim o dominadora y explotadora como en Marx. En este modelo no aparecen fuerzas sociales estructurantes, clases sociales en pugna o rígidas organizaciones burocráticas poniendo límites severos al desarrollo y creatividad individuales. De ahí la benignidad de este esquema.

El mundo interaccionista es esencialmente un mundo de gente común que interactúa cotidianamente y que al hacerlo constituye lo que se da en llamar sociedad, la que en definitiva depende de definiciones y redefiniciones, en otras palabras de procesos simbólicos.

En la caracterización anterior he llevado los supuestos interaccionistas a sus extremos, ya que no todos sus representantes comparten una visión tan radicalmente subjetiva del ser humano y de la sociedad, como es el caso por ejemplo, de Manfred Kuhn. La caricaturización que he realizado de algunos de los supuestos centrales del interaccionismo es a fin de visualizar la radical diferencia que este paradigma tiene con los paradigmas que partiendo de una definición objetivista de la sociedad, enfatizan su prioridad explicativa sobre los comportamientos individuales y ponen el acento sobre aspectos estructurales.

En esto reside la originalidad del modelo interaccionista, su mayor contribución y su principal debilidad. Quizá sea correcto afirmar como lo hace Turner (1986, p. 318) que precisamente en esta debilidad

original de Mead en definir la importancia de las estructuras sociales reside el intento de otros autores de reelaborar a partir de su teoría en un sentido contrario. Aquel autor sostiene que Mead proveyó un enfoque inicial para analizar la articulación entre individuo y sociedad aunque:

[...] no resolvió satisfactoriamente el problema de, como la estructura de la sociedad modela la conducta individual y viceversa. En un esfuerzo para resolver esta vaguedad la indagación sociológica comenzó a focalizarse en el concepto de rol. ()*

Sin embargo, si bien es cierto que Mead no pone atención al concepto de estructura, lo novedoso y característico del modelo que el contribuyó de manera singular a fundar es precisamente el énfasis que pone en los micro procesos sociales, como contrapuestos a las macro estructuras, idea esta tan dominante en los modelos sociológicos antes analizados.

El énfasis posterior dado por otros autores al concepto de rol y la línea de pensamiento a la que da origen tal énfasis, conocida precisamente como *teoría del rol*, significa, desde mi punto de vista, un apartamiento (justificado o no) de lo que constituye el modelo interaccionista típico.⁶⁰ Por tal razón, a pesar de su significativo aporte a la teoría e investigación sociológicas, es que no he incluido la descripción de tal teoría dentro del modelo interaccionista.

3.5.2 Tendencia subjetivista.

El interaccionismo, más que cualquier otra perspectiva rescata la subjetividad y al ser humano como actor creativo. Al

⁶⁰ Esta línea de pensamiento enfatiza la inserción del *self* (persona) en un conjunto de roles sociales, lo que lo ubica dentro de posiciones estructurales en la sociedad. Como representantes de esta teoría figuran Robert Park, Jacob Moreno y Ralph Linton.

hacerlo plantea una visión alternativa y crítica de los análisis macro sociales y de las perspectivas que ponen énfasis en las estructuras sociales y de la personalidad. Esta perspectiva dará lugar a desarrollos interesantes de áreas tales como la sociología del conocimiento y al análisis de fenómenos como la desviación, el cambio social y los movimientos sociales.

Si bien su preocupación teórica es legítima, ya que se pregunta por la articulación entre individuo y sociedad, las soluciones que propone resultan en cambio problemáticas, dada la tendencia a un subjetivismo radicalizado. Empíricamente, los individuos como actores sociales no aparecen tan libres como para crear y recrear su mundo social, ni este es tan «blando» y falto de coactividad. Esto explica que el modelo interaccionista sea poco apropiado para analizar y comprender el impacto de fenómenos tales como la desigualdad social, el poder y la dominación. Esto hace también que el interaccionismo no tenga una orientación crítica, no al menos en el sentido del modelo de conflicto. Ello, combinado con su interés por lo cotidiano y con una perspectiva metodológica orientada hacia la comprensión hermenéutica de los fenómenos sociales y no hacia su explicación y predicción, hace que con frecuencia los resultados de la aplicación de este paradigma no vayan más allá de la descripción pormenorizada de la vida diaria. Hay cierta obiedad en las descripciones de estas líneas de investigación, aunque no necesariamente pueda admitirse que los resultados de tales observaciones sean necesariamente intrascendentes o faltas de originalidad.

3.5.3 Indeterminación, impredecibilidad y relativismo.

Otra de las críticas frecuentes al modelo interaccionista es el excesivo relativismo de esta perspectiva, el que resulta de los propios supuestos antes analizados. La visión de la vida social que ofrece el interaccionismo es una imagen de sociedad fragmentada,

desarticulada, inorgánica, en permanente proceso de construcción y reconstrucción. El cambio social está caracterizado por indeterminación y discontinuidad. Recordemos, por ejemplo, los elementos espontáneos del «yo» (*I*) en el pensamiento de Mead y en como Blumer hace jugar estos elementos espontáneos dificultando la predicción de los comportamientos individuales. Sería posible sostener que lo que hoy es, mañana deje de serlo con igual facilidad, simplemente por un cambio radical de las representaciones que los individuos tienen de la realidad, dada la marcada flexibilidad que ellos tienen, según Blumer, para modificar sus definiciones de la situación y por ser estas «constitutivas» de dicha realidad. Obviamente, dentro de esta concepción poco caben las aspiraciones a hacer de la sociología un conocimiento predictivo.

No es que con lo expresado esté afirmando que el modelo interaccionista está fundamentalmente equivocado en esta visión que tiene de la realidad y su devenir. Por el contrario, mucho de lo que acontece en la vida social tiene tales características. Lo problemático de este modelo está en que muchos de sus representantes llevan estos supuestos a límites demasiado extremos. En otras palabras, lo problemático reside en el alto grado de indeterminación con que se conciben los procesos sociales, lo que hace que los cambios se tornen impredecibles. Esta tendencia, combinada con el énfasis en aspectos micro sociales (que hace que el paradigma interaccionista no preste atención a aspectos macro estructurales ni a macro procesos sociales) generalmente lleva a que sus conclusiones sean relativistas y no generalizables.

Esta es otra de las «marcas de fábrica» del modelo interaccionista, las evidencias que ofrece consisten, en la mayoría de los casos, en visiones fragmentarias de la cotidianeidad. A través de la aplicación de este modelo no alcanzamos a ver el «todo» social o aspectos estructurales o procesuales de alguna envergadura. Este es un límite que se contrarresta por la posibilidad que este paradigma

ma ofrece de ver en profundidad aspectos parciales, procesos focalizados o micro estructuras del acontecer social.

En suma, se puede concluir afirmando que el paradigma interaccionista tiene el gran mérito de haber reparado en aspectos ignorados por los otros paradigmas sociológicos. En particular, el haber intentado asociar macro procesos y estructuras sociales con micro procesos y estructuras que subyacen a aquellos. Que se haya logrado un éxito total es discutible, pero estas preocupaciones han servido como correctoras de las insuficiencias de las perspectivas sociológicas tradicionales, especialmente originadas en la tendencia de algunos autores, teorías y escuelas a representar al mundo social en términos objetivistas, estructuralistas y deterministas. El problema ha sido el modo o grado de tales correcciones, ya que el interaccionismo impuso una contravisión subjetivista, idealista, antiestructuralista y voluntarista que a la vez que ilumina también contribuye a oscurecer otros aspectos de la vida social.

Del diálogo dialéctico entre estas cosmovisiones de la realidad social y su devenir podría lograrse una síntesis teórica integradora y abarcativa, la que sin embargo la sociología aún no ha logrado producir de manera estable, a pesar de los muchos intentos en tal sentido. Si bien no se ha llegado a un modelo teórico sobre el que exista consenso y que opere, al menos por un tiempo, a modo de «ciencia normal» en términos de Thomas Kuhn, la realidad es que esta ausencia de síntesis no ha sido inhibitoria, ya que en la práctica, lo que la mayoría de los sociólogos hacen dista mucho de consistir en la adhesión total a uno u otro paradigma. En la práctica concreta de su quehacer intelectual y profesional, enfrentados a problemas prácticos o de conocimiento específicos, los sociólogos suelen operar de manera creativa, adoptando muchos de ellos, posiciones eclécticas y convergentes. De este modo, incurren en frecuentes heterodoxias desde el punto de vista de uno u otro paradigma, al adoptar soluciones intermedias y actitudes críticas frente a los supuestos de los que ellos parten, aportando en fin, soluciones

temporarias y parciales a las contradicciones impuestas por la coexistencia conflictiva de distintas maneras de ver el mundo y al ser humano en interacción. De esta y no de otra manera es como opera la construcción social de la teoría sociológica.

4. CONCLUSIONES: EL OBJETO DE LA SOCIOLOGIA.

Después de haber indagado, en la primera parte, sobre el significado de la ciencia social y luego de un periplo a través del pensamiento de algunos de los más destacados sociólogos y de los paradigmas de análisis sociológico, podemos retornar a la segunda pregunta que nos hiciéramos al comienzo con referencia a ¿qué es sociología?. Esta es la pregunta sobre el objeto. Retomar este tema es importante como cierre de este primer paso en la introducción al pensamiento sociológico. Planteado inicialmente me hubiera obligado a dar una respuesta simplista y esquemática; formulado en este momento, en cambio, luego de que el lector ha transitado la variedad de perspectivas respecto a como ver la realidad social, facilita la comprensión de la relativa complejidad de la respuesta que sigue.

Como el lector habrá ya intuido, esta no puede ser sencilla, pues ha podido observar que los focos de atención de los diversos autores, escuelas y paradigmas son muy diversos. Interrogados sus representantes sobre el objeto de la sociología, encontraremos que las respuestas más comunes serán: la «sociedad», los «grupos», las «instituciones», las «organizaciones sociales», las «formas de convivencia social», «la acción social», «los métodos que la gente usa para dar sentido a la vida cotidiana», el «lenguaje», las «relaciones sociales», los «sistemas sociales», etc. Como lo expresé inicialmente creo que una primera aproximación a responder el interrogante cuál es el objeto de la sociología es afirmar «depende de quien opine». Y esto es así porque dicha opinión sobre el objeto depende de los supuestos de los que el autor o los

autores partan. De todos modos, ¿habrá entre todos ellos algo en común que pueda ser identificado como el objeto de la sociología? Veamos primero las divergencias.

En primer lugar, no todos los autores y perspectivas tienen igual preferencia por el «tamaño» del objeto de estudio, lo que determina distintos niveles de análisis. Unos focalizan su atención en la «sociedad» como un todo o en *macro* estructuras y procesos sociales y por ejemplo analizan la «sociedad capitalista» en su conjunto (Marx) o la «sociedad industrial» (el funcionalismo) o la «sociedad de consumo» o «de masas», comparando generalmente las sociedades entre sí o a través del tiempo.

Otros, en cambio, descomponen la sociedad en sus partes y se concentran en estudiar las «instituciones sociales» como por ejemplo la «educación», la «familia» o la «religión» de una o más sociedades o tipo de sociedad; o las «organizaciones sociales» entendidas como estructuras formales, tal como es por ejemplo la burocracia estatal o privada. Así lo hacen por ejemplo los marxistas, Weber, Dahrendorf, Durkheim y los funcionalistas, entre otros.

Finalmente, a un nivel aún más «pequeño», los interaccionistas simbólicos y los etnometodólogos y en general todos los representantes del modelo interaccionista, optan por estudiar «microprocesos de interacción», especialmente los así llamados contactos «cara a cara» y las interpretaciones (simbólicas) que los individuos hacen de sus experiencias sociales. Para estos el objeto de la sociología primordialmente está dado en la interacción personal, en los significados que les asignamos a las acciones sociales, en cómo esta trama de interacciones afecta nuestra subjetividad y en cómo sentimos, pensamos y reaccionamos frente a este mundo social.

En segundo lugar, las preferencias en cuanto al objeto de análisis de la sociología se dividen entre «orden» y «cambio» sociales.

Mientras que algunos sociólogos, como por ejemplo, Comte, Durkheim y los funcionalistas dan preferencia a los problemas del orden social y la estabilidad, otros, como Marx, Weber y los interaccionistas optan por dar más relevancia a los problemas del cambio social, bien sea a nivel macro o micro. Esto no significa que el análisis exclusivamente se reduzca a uno de estos dos aspectos señalados, pero dado los supuestos de los que cada autor parte, en cierto modo la preferencia por uno u otro tipo de problema contribuye a constituir el objeto de análisis de manera diferente.

En tercer lugar, algunos autores y perspectivas tienden a percibir el objeto de la sociología fundamentalmente en términos «estructurales» (funcionalismo, Marx), mientras que otros lo hacen en términos «procesales» (el modelo interaccionista), bien sea como estructuras y procesos materiales (Marx) o estructuras y procesos ideales, enfatizando los aspectos valorativos y normativos de la vida social (Durkheim, los funcionalistas, los etnometodólogos).

En cuarto lugar, el objeto de la sociología es definido de manera diferente según que se considere que su «material» es el «comportamiento» como elemento objetivo de la realidad (Weber, Marx, Durkheim, los funcionalistas) o los «símbolos y significados» y los componentes subjetivos de la interacción (interaccionismo simbólico, etnometodología⁶¹). Mientras que los primeros visualizan la realidad social como fundamentalmente constituida por acciones concretas, los segundos la perciben como un mundo simbólico formado a través de múltiples procesos de interacción y procesos de interpretación individuales. Del estudio de los comportamientos hay en este caso un desplazamiento hacia los símbolos que contribuyen a su constitución.

⁶¹ Weber podría asimismo ser ubicado dentro de este grupo pues también enfatiza el análisis del sentido subjetivo de la acción social.

Ahora bien, ¿cuál es el punto de referencia común o el elemento «real» al que pueden reducirse la sociedad, las instituciones, las organizaciones, el orden y el cambio sociales, las estructuras y los procesos, los comportamientos, los símbolos y los significados sociales?. Dicho de otro modo ¿qué «compone» a todos estos fenómenos que pueda poder ser identificado como el objeto de la sociología?. El elemento común presente en todos ellos es la interacción humana, entendida como comportamiento dotado de sentido, es decir, como acción humana orientada hacia otros, cuya presencia puede o no ser actual.

En el análisis macrosociológico, la interacción humana está implicada aunque debido al nivel de análisis no se la estudie directamente. Cuando nos referimos a la sociedad, las instituciones o las organizaciones, implícitamente hacemos referencia a individuos en relación, que son producto social y al mismo tiempo productores de tales fenómenos. La sociedad capitalista, la sociedad industrial, el sistema educativo, la familia, etc. tienen por base la acción social significativa que las produce y reproduce. Lo mismo ocurre cuando a nivel microsociológico hablamos de interacciones personales, como por ejemplo la relación padre-hijo o maestro-alumno. Ellas no son otra cosa que acción humana significativa, mediada por símbolos y significados, construidos, reconstruidos o de-construidos en procesos de interacción.

Orden y cambio sociales, estructuras y procesos son asimismo aspectos de la realidad social que resultan de una red de relaciones entre actores sociales, de individuos en relación, quienes de manera permanente actualizan el orden y las estructuras y mantienen su dinámica o producen su transformación hacia nuevos ordenamientos estructurales de la vida social. La estructura social es en sí un «armazón» cuyo material constitutivo son interacciones, así como los procesos sociales son gestados por personas en relación. Entendido de este modo, el capitalismo, la revolución rusa de 1917, la organización autoritaria de la sociedad o su proceso de democratización o las relaciones de depen-

dencia internacional, aunque objetos de análisis legítimos en sí, tienen por base procesos de interacción social.

Los procesos de reproducción biológica y económica están fundados, asimismo, en la interacción, como también lo está la producción y reproducción de normas, valores y creencias, los que además se expresan a través de acciones humanas y de los productos materiales de dicha acción. La producción de un objeto por un artesano o por una línea de trabajadores en una fábrica de automotores; las religiones cristianas, islámica o judía; un ideal de justicia determinado; o la idea de que el ser humano es un ser racional, son todos igualmente productos de la interacción social.

Finalmente, el comportamiento y los símbolos y significados implican asimismo interacción comunicativa. El comportamiento humano socialmente considerado no es simple conducta refleja, o una acción mecánica carente de sentido, es acción orientada hacia otros y mediada por significados que los individuos interpretan. Por ejemplo, quien se detiene en una parada de taxis solitaria está actuando según normas y su comportamiento implica adecuación a reglas aún inconcientemente compartidas con un número variable de personas. Refirse, un acto cuya base es indiscutiblemente biológica, es acción dotada de significados los que varían según la situación.

Todos estos asuntos son materia de análisis y preocupación sociológicos y todos merecen nuestra atención, porque como lo expresa Peter Berger, (1963):

El sociólogo [...] es una persona intensa, infinita y desvergonzadamente interesada en las acciones de los hombres. Su habitat natural son todos los lugares de encuentros humanos del mundo, dondequiera que aquellos se reúnan [...] y desde que está interesado en todos los hombres, nada de lo que ellos hacen puede ser enteramente tedioso para él.

[...] *Nobleza y degradación, poder y obscuridad, inteligencia y necesidad, todo esto es igualmente interesante para él, aunque ello pueda ser desigual en sus valoraciones y gustos personales.* (*)

La variedad de fenómenos que caen bajo la óptica de la sociología es entonces muy amplia, todos ellos tienen como característica la intersubjetividad, he ahí el «lugar» donde la realidad social se encuentra.

Podemos concluir que la sociología es entonces una ciencia social que tiene por objeto el estudio de la interacción social. Así dicho esta definición resulta demasiado escueta e incompleta y podría parecer decepcionante para el alumno, lo magro de nuestras conclusiones. Sin embargo, en este momento, es de esperar que quien haya leído las páginas anteriores con atención y meticulosidad, pueda comprender el grado de complejidad encerrada en una frase tan breve. La captación de la riqueza de esta afirmación es el objetivo del presente trabajo.

La propuesta de la sociología y el atractivo que ejerce para muchos radica en la posibilidad que ofrece de comenzar a ver de una nueva manera el mundo en el que hemos vivido toda nuestra vida, al que Alfred Schutz denomina «el mundo que tomamos por dado». La actitud para lograrlo consiste entonces en no tomar lo «dado» por definitivo y verdadero, sino en problematizarlo, ya que, como dice Berger, «nada es lo que parece ser». Pero una vez emprendida, esta tarea no es inocua desde el punto de vista personal. La indagación sociológica es auto transformadora. ¿Cómo evitar modificar nuestra conciencia cuando nuestra propia vida es parte del objeto de estudio?, ¿cómo impedir una alteración de nuestras valoraciones y creencias personales cuando intentamos interpretar o explicar las del grupo del que formamos parte?. Solo un magistral proceso de autojustificación y neutralización de la autocritica podría evitarlo.

Otro sociólogo, C. Wright Mills (1959, p. 3) acuñó el término *imaginación sociológica* para referirse a esa habilidad de ver el entrecruzamiento que existe entre la biografía y la historia, entre los asuntos públicos y los privados. Es esta la más clara potencialidad de la sociología, la de establecer conexiones entre la sociedad y la época en que vivimos y nuestra propia biografía personal.

Por todo ello es que el estudio de la sociología puede generar fascinación y rechazo. Simplemente porque es una tarea que no todos están en condiciones de llevar a cabo. Para hacerlo productivamente son necesarios ciertos requisitos mínimos y una actitud básica. Más allá de las aptitudes intelectuales, para acercarse y transitar por el camino que esta disciplina propone es necesario tener algo así como una «insatisfacción» inicial por la realidad social en la que vivimos o por alguno de sus aspectos, aún cuando no podamos definirlo con claridad y precisión. Sabido es que la satisfacción y la saciedad no inducen a la búsqueda sino al conformismo. Por eso es que la sociología no es para todos, como no lo es ninguna otra disciplina. Para ello se necesita curiosidad por los asuntos humanos y estar dispuesto a revisar lo que nos fue enseñado sobre estos asuntos como actores sociales que vivimos en la cotidianidad, a la par que estar abiertos a la experiencia de reconsiderar lo que cada uno es o cree saber que es. Por eso es que habrá quienes, como lo recomienda Berger, deban mantenerse lejos de la tarea de observar sociológicamente a la sociedad, fundamentalmente aquellos que no sienten tal curiosidad por los asuntos humanos y no están dispuestos a cuestionar lo que creen saber sobre esos asuntos y sobre sí mismos. Para estos la tarea de analizar sociológicamente la realidad no será placentera ni compensatoria y posiblemente no le encuentren sentido. Esta última advertencia va también para aquellos cuyo interés por los asuntos humanos se reduce a transformar o modificar el estado de cosas existentes. Para estos

la sociología puede ser decepcionante porque a tales fines ha demostrado no ser útil en el medida de las expectativas de reformadores y revolucionarios.

Por todo lo expresado es que dentro de ciertos límites el estudio de la sociología necesita un grado de compromiso, no menor que el que exige toda actividad humana para tener sentido. He ahí el desafío al que debemos hacer frente como docentes y alumnos de esta disciplina. El resultado será consecuencia de cuán intenso y creativo haya sido el proceso de interacción como tales, lo que no dependerá meramente de la bondad de un texto, sino de nosotros mismos. Ese es el modo de construir socialmente nuestra realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agulla, Juan C. (1984). *La experiencia sociológica*. Buenos Aires: Ed. De Belgrano.
- Aron, R. (1970). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Alexander, Jeffrey (1982). *Theoretical Logic in Sociology: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, Vol. One. Berkeley: University of California Pres.
- Becker, Howard S. (1967). «Whose Side Are We On». *Social Problems*, Vol. 14, N° 3, Winter, pp. 239-47.
- Berger, P. y T. Luckman (1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday. Título en castellano: *Invitación a la sociología*.
- Bernstain, Richard S. (1985). *The Restructuring of Social and Political Theory*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, Cuarta Edición. Versión en castellano: *La reestructuración de la teoría social y política*. México: F.C.E., 1983.
- Biagini, Hector. (1985). *El movimiento Positivista Argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Bottomore, T.B. y M. Rubel (1968). *Karl Marx: Sociología y Filosofía Social*. Barcelona: Península.
- Catton, William R. (1966). *From Animistic to Naturalistic Sociology*. New York.

- Cicourel, Aaron (1964). *Method and Measurement in Sociology*. New York: Free Press.
- Collins, Randall (1985). *Three Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Comte, Augusto (1875). *System of Positive Polity*. Londres: Burt Franklin, primera ed. En inglés, 1851. Título en castellano: *Sistema de política positiva*.
- Cooley, Charles Horton (1964). *Human Nature and the Social Order*. New York: Schocken, 1964. Primera ed., 1902.
- Dahrendorf, Ralf (1957). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, California: Stanford University Press. Versión en castellano: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid: Rialp, 1962.
- _____ (1958). «Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis», *American Journal of Sociology*, vol.64, pp. 115-27.
- Dallmayr, Fred R. y Thomas A. McCarthy (eds.) (1977), *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Dilthey, Wilhelm (1976). «An introduction to the Human Studies», en H.P. Rickman (ed.), *Dilthey: Selected Writings*. Cambridge, pp. 159-67.
- Duncan Mitchell, O.G. (1973). *Historia de la Sociología*. Madrid: Guadarrama.
- Durkheim, Emile (1898). «Représentations individuelles et représentations collectives» (Representaciones indivi-

- duales y representaciones colectivas), publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mayo.
- _____ (1911). «Jugements de valeur et jugements de réalité» (juicios de valor y juicios de realidad), publicado en *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio.
- _____ (1965). *El suicidio*. Buenos Aires: Schapire.
- _____ (1967). *De la división del Trabajo Social*. Buenos Aires: Schapire.
- _____ (1958). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- _____ (1958). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Easton, David (1967). *The political System: An Inquiry into the State of Political Science*. New York: Alfred A. Knopf.
- Feyerabend, Paul (1987) «How to defend Society against Science», en Ian Hacking (ed.), *Scientific Revolutions*. Oxford University Press, pp. 156-67.
- Fine, Gary A. And S. Kleinman (1986). «Interpreting the Sociological Classics; Can There be a 'True' Meaning of Mead?», *Symbolic Interaction*, Vol. 9, number 1, Spring.
- Fink, Clinton (1968). «Some conceptual Difficulties in the Theory of Social Conflict». *Journal of Conflict Resolution*, 12 (December).
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

- Giddens, Anthony (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu. Título original en inglés: *New Rules of sociological method: A positive critique of interpretative Sociologies*, 1967.
- Gramsci, Antonio (1984). *Cuadernos de la cárcel*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, Jürgen (1970). *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1971). *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon Press.
- _____ (1973). *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
- Hacking, Ian (1987). *Scientific Revolutions*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Horkheimer, Max (1972). *Teoría Tradicional y Crítica* (ensayo), publicado en *Kritische Theorie*, editado por Alfred Schmidt, 2 vols., Frankfurt am Meins: S. Fischer, 1968. Versión en inglés: *Critical Theory*. New York: The Seabury Press, 1972.
- James, William (1890). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
- Jervie, I. C. (1965). «Limits to Functionalism in Anthropology» en Don Martindale, *Functionalism in the Social Sciences*. American Academy of Political and Social Science.
- _____ (1977). «Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology», en Dallmayr y McCarthy,

- Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 189-206.
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, segunda edición ampliada. Título en castellano: *La estructura de las revoluciones científicas*.
- Luhmann, Niklas (1982). *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- Maines, David, Noreen N. Sugrue, and Michael A. Katovich (1983). «The sociological import of G.H. Mead's theory of past». *American Sociological Review* 48, pp. 161-73.
- Marcuse, Herbert (1967). *Razón y Revolución*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____ (1969). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral.
- Martindale, D. (1968) *La teoría sociológica, naturaleza y escuelas*. Madrid: Aguilar.
- Marx, Karl (1844). Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, en *Anales Franco-Alemanes*, feb. Título en castellano: «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel».
- _____ (1847). *Miseria de la Filosofía*. Versión en castellano: Aguilar, 1973.
- _____ (1859). *Contribución a la Crítica de la economía política*. Versión en castellano: A. Corazón, col. Comunicación, 1978.

- _____ (1867). *El Capital*. Título original *Das Kapital*, Libro I, Hamburgo (1867). Segunda edición revisada, *ibid.*, (1872-1873). Tercera y cuarta edición corregida por Engels (1883 y 1890). Libro II, publicado por Engels, Hamburgo (1885). Libro III, publicado por Engels (1893-1894). Versión en castellano: México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- _____ (1875). *Crítica al programa de Gotha*. Versión en castellano: R. Aguilera, 1968.
- _____ (1853). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Versión en Castellano: Barcelona: Ariel, 1968.
- Marx, Karl y F. Engels (1845). *La sagrada familia*. Versión en Castellano: Akal, 1981.
- _____ (1846). *La ideología alemana*. Versión en castellano: México, Grijalbo, 1959.
- _____ (1848). *Manifiesto Comunista*. Versión en castellano: Akal, 1976.
- McCarthy, T.A. (1973). «A Theory of Communicative Competence» *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1973, pp. 135-56.
- _____ (1987). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Mead, George Herbert (1934). *Mind, Self and Society*, ed. C.W. Morris. Chicago: University of Chicago Press. Versión en castellano: *Espíritu, Persona y Sociedad*, Buenos Aires: Paidós, 1965.
- Mehan, H and H. Wood (1975). *The Reality of Ethnomethodology*. New York: John Wiley & Sons.

- Merton, Robert K. (1957). *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Illinois: The Free Press. Edición corregida y aumentada. Versión original The Free Press, 1949. Versión en castellano: *Teoría y estructura sociales*. México: F.C.E., 1965.
- Mills, C.Wright (1959). *Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press 1959. Título en castellano: *La imaginación sociológica*.
- Moya, C. (1970). *Sociólogos y sociología*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Nagel, Ernest (1961). *The Structure of Science*. New York: Oxford University Press, 1959. Título en castellano: *La imaginación sociológica*.
- Parsons, Talcott (1951) *The Social System*. Glencoe: The Free Press, 1959. Título en castellano: *El sistema social*.
- _____ (1977). «Value-Freedom and Objectivity», en Dallmayr y McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 56-65.
- Parsons, Talcott y Edward Shils (1953) *Working Papers in the Theory of Action*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Parsons, Talcott y Neil J. Smelser (1956) *Economy and Society*. New York: Free Press.
- Popper, Karl R. (1972). *The Poverty of Historicism*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Portanteiro, Juan Carlos (1978). *La sociología clásica: Durkheim y Weber*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.

- Sacks, Harvey (1963). «Sociological Description», *Berkeley Journal of Sociology* 8.
- _____ (1972). «An Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology» en D. Sudnow, *Studies in Interaction*. New York.
- Sacks, H., E. Schegloff y Gail Jefferson (1974). «A Simplest Systematics for the Analysis of Turn Taking in Conversation», *Language*, 50.
- Schutz, Alfred (1962). *Collected Papers I*, editado y con introducción de Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, III: North western University Press. Versión en castellano: *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidós, 1972.
- Sorokin, P. (1951). *Teorías sociológicas contemporáneas*. Buenos Aires: Depalma.
- Suchar, Charles S. (1978). *Social Deviance: Perspectives and Prospects*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Taylor, Charles S. (1977). «Interpretation and the Science of Man» en Dallmayr y T. Mc.Carthy, *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 101-31.
- Timasheff, N. (1965). *La teoría sociológica, su naturaleza y desarrollo*. México: F.C.E.

- Weber, Max (1967). *El político y el científico*. Madrid: Alianza. Título original: *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*.
- _____ (1969, a). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 4 vols. Título original: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Esta obra que Max Weber deja incompleta, fue publicada en 1921-1922 por Marianne Weber.
- _____ (1969, b). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península. Título original: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.
- _____ (1977). «Objectivity in Social Science and Social Policy» en Dallmayr y T. Mc.Carthy, *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 38-55.
- Williams, Robin M. Jr. (1970). «Social Order and Social Conflict». *Proceeding of the American Philosophical Society*, 114 (June).
- Winch, Peter (1970). «The Idea of Social Science», en Brayn R. Wilson (comp.), *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- _____ (1977). «Understanding a Primitive Society» en en Dallmayr y T. Mc.Carthy, *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 159-88.